

LA POSIBILIDAD REDENTORA DEL LENGUAJE

DEL «NOMBRE PROPIO» EN ROSENZWEIG AL «DECIR TÚ» EN BUBER

THE REDEMPTIVE POSSIBILITY OF LANGUAGE. FROM THE «PROPER NAME»
IN ROSENZWEIG TO THE «SAY *THOU*» IN BUBER

Facundo Torres Brizuela

Universidad Católica Argentina

facundotorresb@gmail.com

Recibido: Diciembre 2021

Aceptado: Diciembre 2021

Resumen

Frente al olvido del ser individual, Rosenzweig propone reubicar en el centro del pensamiento a lo real concreto y el modo indicado de hacerlo es a través del lenguaje. El «nombre», en especial, para Rosenzweig el modo de hacer efectiva la Redención en el mundo. Esta idea influye en otro pensador contemporáneo, Martin Buber. Pero el filósofo austriaco interpreta la posibilidad redentora del lenguaje no ya en el «nombre», sino en el «decir *tú*». La intención de este ensayo es manifestar esta propuesta ética del lenguaje, central en el “nuevo pensamiento” propuesto por Rosenzweig, vinculándola la de su amigo y colaborador Martin Buber.

Palabras clave: Redención, lenguaje, nombre propio, yo-tú, Buber, Rosenzweig.

Abstract

Faced with the oblivion of the individual being, Rosenzweig proposes to relocate the concrete reality in the center of the philosophical thoughts and the proper way to do this is through language. The «name», especially, will be, according to Rosenzweig, the way to make the Redemption effective in the world. This idea influences another contemporary thinker, Martin Buber. But the Austrian philosopher understands the redemptive possibility of language, not in the «name», but in «saying *Thou*». The purpose of this essay is to set forth this ethical comprehension of language, essential to the “new thinking” proposed by Rosenzweig, relating it with that of his friend and collaborator Martin Buber.

Keywords: Redemption, language, proper name, I-Thou, Buber, Rosenzweig.

La figura de Franz Rosenzweig ha sido fundamental para la historia del pensamiento. Su propuesta, justamente, de un *neues Denken*, abrió el lugar a una lectura distinta de la tradición ateniense del pensamiento occidental “de Jonia a Jena”, como el mismo Rosenzweig la llama. Este nuevo pensamiento, manifestado sobre todo en *La estrella de la redención* (Rosenzweig, 1997) tiene como primera propuesta hacer una crítica de toda la tradición parmenídea-idealista. La crítica del autor se sostiene en el carácter objetivante de la realidad que tiene esta tradición, haciendo olvido de los seres individuales como remanentes intocables para el ser humano y sus capacidades cognitivas. Sin embargo, la intención del autor alemán no es quedarse únicamente con la crítica, sino sobre todo trazar propuestas superadoras. Frente al olvido del ser individual, Rosenzweig propone reubicar en el centro del pensamiento a lo real concreto y el modo indicado de hacerlo es a través del lenguaje. Pero la propuesta de Rosenzweig no puede categorizarse solamente como una propuesta de pensamiento, ya que el alejamiento de la realidad que generó la tradición parmenídea-idealista exige al ser humano un compromiso ético para con lo real. Por esto, el lenguaje ganará una dimensión ética, ya que, a través del lenguaje, el ser humano podrá redimir la realidad concreta del olvido. Esta dimensión ética está presente sobre todo en el *nombre propio* y en la exigencia del mismo. El nombre propio será para Rosenzweig el modo de hacer efectiva la Redención en el mundo. Esta idea, aunque no sólo desde Rosenzweig, influye en otro pensador contemporáneo, Martin Buber. Pero el filósofo austríaco interpreta la posibilidad redentora del lenguaje no ya en el *nombre propio*, al cual le pesan todos los límites del lenguaje humano, sino en el decir *tú*. La intención de este ensayo es manifestar esta propuesta ética del lenguaje, central en el “nuevo pensamiento” propuesto por Rosenzweig, vinculándola con otro gran pensador del siglo XX, Martin Buber, amigo y colaborador del filósofo alemán. Creemos que esta propuesta de Rosenzweig influyó en el filósofo austríaco y en la propuesta ética de su antropología dialógica.

1. El “nombre propio” en Rosenzweig

1.1. Dios y el nombre propio

El autor alemán, en esta crítica que hace de la tradición parmenídea-idealista, toma el concepto del nombre propio para volver a la singularidad concreta. Esta propuesta está íntimamente relacionada con la religiosidad judía y con las primeras páginas de la *Torá*, como el mismo Rosenzweig lo dice en *La estrella de la redención* (1997, p. 199). La clave del nombre propio estará íntimamente relacionada con el acto creador, sobre todo del ser humano, pero también con un Dios que (se) revela y, también, que redime.

En el lugar del artículo, lo que hay es la determinación inmediata del nombre propio. Llamando por el nombre propio fue como entró la palabra de la Revelación en el diálogo real. (Rosenzweig, 1997, p. 233)

El nombre propio es determinación inmediata, desde el cual lo nombrado ya no puede ser más una cosa cualquiera. Revelado, el nombre propio es dicho en un diálogo real; Dios llama y nombra, convoca al mundo y a cada cosa a su existencia, y se revela en cada una de ellas, en la determinación de cada una.

Este llamado que es revelado, también revela a quien llama, Dios, “El *Yo el Eterno*” (Rosenzweig, 1997, p. 224). De este modo, Dios no puede nunca categorizarse como *Él*, sino siempre *Yo*. Solamente desde este reconocimiento de Dios en tanto *Yo el Eterno* puede el ser humano oír su voz. Este es el nombre que el mismo Dios se ha dado, “Él es eterno, el único eterno, el Eterno. «Yo soy» es en su boca lo que «yo seré»” (Rosenzweig, 1997, p. 327).¹ Cuando Dios se revela, no sólo nombra, sino que también se nombra, revela su nombre, uno desde el cuál podemos nosotros nombrarlo. Este es el primer nombre propio que se manifiesta como tal, en tanto determinación, en tanto invitación al diálogo. Desde este nombre propio tiene sentido cada nombre propio, porque desde este “Yo” tiene sentido cada “yo”.

Por esto, la propuesta del nombre propio es también la propuesta de volver a poner a Dios en el centro del pensamiento antropológico, y sobre todo, ético:

El nombre propio que no es, sin embargo, un nombre que sea propio, un nombre que se haya dado caprichosamente el hombre; sino que es el nombre que Dios mismo ha creado para él y que sólo por esto, sólo como creación del creador, es suyo propio. (Rosenzweig, 1997, p. 221)

El llamado de Dios al hombre, llamado que está registrado en las primeras páginas del Génesis, llama al ser humano por su nombre propio, que justamente es propio porque es Dios mismo, como creador, quien se lo da. En la creación, el ser humano es introducido a la existencia y al lenguaje en el llamado de Dios, específicamente en el nombre propio. Por esto el primer hombre ya tiene nombre: *Adán*. “Adán, el primer nombre propio entre meras criaturas según sus géneros, entre meros seres que fueron sólo creados «según sus especies»” (Rosenzweig, 1997, p. 199). Esto da al ser humano un lugar distinto entre las criaturas, un lugar espacial. Él fue creado *a imagen de Dios*, y esto lo pone por encima de todo lo otro, aunque todavía no habla, sigue encerrado en sí-mismo.

En este análisis que hace el autor sobre el Génesis, el nombre propio surge como invitación al diálogo, como llamada al tú, a quien pregunta “¿Dónde

¹ Hace referencia a Ex. 3,14.

estás?”. Sólo cuando el hombre puede responder a ese llamado, sale de su ensimismamiento y se encuentra con su yo-singular: “*Aquí estoy*” (Gen. 3,9).

Sin embargo, con esto el autor no invita a reducir nuestro obrar a la relación con Dios. El *místico* reduce su vinculación únicamente con Dios, negando al mundo, para ser él “el niño mimado de Dios” (Rosenzweig, 1997, p. 255). Pero para eso, el místico reniega del mundo y lo trata “como si no hubiera sido creado, sino como si le fuera presentado ya dispuesto para usarlo, momento a momento y precisamente conforme a las necesidades” (Rosenzweig, 1997, p. 256). Querer cortar todo vínculo con el mundo hace que el ser humano disponga del mundo como *cosas* para satisfacer sus necesidades y, por tanto, se tapa los oídos a la misma voz de Dios que le revela su nombre y, con ello, su tarea, la de nombrar cada ser y establecer una relación con la realidad efectiva. Sin embargo, “No hay cosa que pueda separarla [al alma] de Dios, porque al mirar el mundo de las cosas está viendo en la facticidad irrevocable de un acontecimiento histórico el fundamento histórico de su fe” (Rosenzweig, 1997, p. 230). Esta es “la certeza de la antiquísima llamada a la fe por el nombre propio en donde halla reposo la fe vivida” (Rosenzweig, 1997, p. 230). A través del nombre propio Dios llama al hombre, pero es desde el mundo que el ser humano puede oír este nombre propio, y el indudable fundamento de su fe.

Por esto, la primera tarea del hombre es la de nombrar la realidad. El nombre es vinculación con la singularidad concreta. Pero esta tarea sólo cobra sentido desde Dios.

El primer acto de Adán es dar nombre a los seres del mundo. Lo cual es, otra vez, una palabra premonitoria, pues Adán nombra a los seres tal como le salen al paso en la Creación, como géneros, y no como seres singulares; y los nombra él mismo, expresando así, sencillamente, su exigencia de nombres. Pero esta exigencia permanece incumplida, pues los nombres que él reclama no son nombres que él mismo dé, sino nombres que se le revelen, como el suyo propio; nombres en los que adquiera fundamento y base la propiedad de su nombre. (Rosenzweig, 1997, p. 233)

El acto de nombrar del ser humano, aunque responda a su necesidad de vincularse, a su *exigencia de nombres*, no puede por sí mismo completar el acto creador. Porque el nombre de cada cosa exige su fundamento en Dios, como lo tiene el nombre del ser humano; exige ser revelado. Sólo de ese modo el nombre de cada ser será *de suyo propio*.

1.2. La tarea ética del nombre

Esta incompletitud del acto creador, y, por lo tanto, de la creación en sí, revela la exigencia del mundo para con el ser humano, una exigencia que parece infranqueable, por los propios límites del lenguaje humano.

Sin embargo, el autor entiende como precursor del mandamiento ético justamente al nombre propio, desde el cual el ser humano se reconoce como ser singular.

Aquí está el Yo. El Yo singular humano. Está todo él recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia: pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos. En este oír obediencial cae como primer contenido el mandamiento. La exhortación a oír, la llamada por el nombre propio y el sello de la boca de Dios hablando, todo ello es sólo la introducción, el preámbulo a cada mandamiento. (222)

El fundamento de la vida ética, de cada mandamiento está en el llamado de Dios en el nombre propio, desde el cual exhorta al ser humano a oír, y a reconocerse. Este reconocimiento es condición de posibilidad de toda ética. Es en este reconocimiento del yo que podemos escuchar lo que está bien y lo que está mal, y por esto, es preámbulo y fundamento de cada mandamiento. Porque cada mandamiento se dirige a un “Tú” y todos se resumen en uno: “*debes amar*”.

Este amor también se manifiesta en el lenguaje, en el imperativo. “Pero el mandamiento imperativo... es expresión perfecta, puro y pleno lenguaje del amor” (Rosenzweig, 1997, p. 222). Este imperativo, en tanto imperativo, “sólo sabe de instantes”. El mandamiento, fundamentado en el nombre propio, “es puro presente”. Es hoy el llamado de Dios al ser humano, ese llamado que dice *ámame*. Por esto, no puede entenderse el mandamiento como una ley sellada en el pasado, sino como un llamado que acontece en el presente, en cada acontecimiento.

Rosenzweig, aunque toma la terminología de Kant, le da un nuevo significado. En la boca de quien ama, “el mandamiento del amor no es un mandato ajeno, sino nada más que la propia voz del amor” (Rosenzweig, 1997, p. 222). Nada tiene de ajeno, de *heterónimo*, el mandamiento. Porque surge del mismo interior de aquel que ama, que se revela en ese imperativo como *Yo el Eterno*, como el Dios que está presente y que sale al encuentro del ser humano para nombrarlo y nombrarse, para redimirlo. Este mandamiento, como propio de la Revelación, es el que abre la puerta al diálogo, porque es el que llama al ser humano como a un Tú. El lenguaje de la Creación es el indicativo, que tiene lugar en el pasado. “Aquello que resonó premonitoriamente en el omnicomprendido, solitario y monológico *hagamos* de Dios al crear al hombre, se cumple en el Yo-Tú del imperativo de la Revelación” (Rosenzweig, 1997, p. 232). Por esto la Revelación es siempre a un tú, que como tú no puede ser más una cosa, sino un sujeto. “Es algo singular, o mejor, alguien singular, tal como, otra vez premonitoriamente, resonó en la creación del hombre, del primer singular, *de la imagen y semejanza de Dios*” (Rosenzweig, 1997, p. 232). Y como singular, exige nombre propio. Desde esta comprensión el autor alemán puede

escaparle al imperativo categórico de Kant, no descartándolo, sino dándole un nuevo significado, recalibrando su lugar de origen: es cierto que aquí el mandamiento es “heterónomo” porque proviene de “otro lugar” distinto a mí —a saber, de la Revelación—, pero no es “alienante”, porque su cumplimiento no está determinado ni determina. Aunque el imperativo de la Revelación es de Dios hacia el hombre, la respuesta que este da surge desde las exigencia de su propia singularidad (es, por así decir, “autónomo”), que

reclama un mundo que no se encuentre en el indiferente estar cualquier cosa junto a cualquier otra y que no fluya en una sucesión igualmente indiferente; un mundo, pues, que apuntale el firme fundamento de un orden externo para su orden interno, que a él siempre le acompaña en su vivencia. (Rosenzweig, 1997, p. 233)

Para responder a ese mandamiento el hombre necesita, entonces, vivenciar la realidad, y de ese modo, poder nombrarla. Este nombrar, que sella una singularidad en el propio sí-mismo determinado permite y posibilita la redención de ese ser. Esta redención es la realización propia de ese ser que no está lograda por la imposibilidad del ser humano de nombrar por fuera del género, perdiéndose así el contacto con la realidad efectiva. Pero si el ser humano es capaz de oír de Dios el llamado, y disponerse a hacer su tarea, le será revelado el nombre de cada cosa, que en el acto de ser nombrada por el ser humano, alcanzarán su realización. El acto de amor está manifestado en el autor como el acto de nombrar, de sembrar por doquier *semillas de nombres*.

El nombre tiene la potencialidad, si es revelado por Dios, por el Dios que crea, de redimir la realidad efectiva, concreta, a cada ser:

Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. (Rosenzweig, 1997, p. 233)

Este límite que encontró el autor en la Creación, cuando el ser humano nombra, pero no nombra —es decir, nombra pero desde él, no desde el nombre revelado por Dios—, es superado por el mismo nombre propio, en la medida en que es revelado por Dios. De ese modo el nombre ya no es cualquier nombre, ni género, sino que es el nombre *de suyo propio*. “Porque en verdad el nombre no es, como lo ha querido siempre la increencia con su vaciedad orgullosa y obstinada, ruido y humo, sino palabra y fuego” (Rosenzweig, 1997, p. 234). Este nombre, contra aquella tendencia a vaciar el lenguaje de contenido para transformarlo en meros signos lingüísticos, aparece aquí como el acontecimiento (fuego) que da vida, que convoca y redime, como aquella zarza que llama a Moises, y se nombra, y lo nombra (Ex. 3,14). El nombre es entonces principio de individuación que “se abre brecha en la muralla formidable de las

cosas” (Rosenzweig, 1997, p. 233), porque ya no cabe en ningún género, porque revela y redime a cada ser como su propio género.

2. “Decir *tú*” en Martin Buber

2.1. El *Tú* eterno

Martin Buber, contemporáneo de Franz Rosenzweig, desarrolló con el filósofo alemán una relación de amistad y de trabajo. Han trabajado juntos en un instituto de educación judía para adultos, fundado por el mismo Rosenzweig. Además, comenzaron juntos la monumental obra de traducir del hebreo al alemán la *Torá*, obra que finaliza Buber luego de la muerte de Rosenzweig. Además, es indudable la influencia que tuvieron mutuamente, aunque más aún de Rosenzweig a Buber. En este sentido, Buber toma de Rosenzweig la tarea ética del lenguaje, aunque frente a los límites del lenguaje humano, da otra respuesta, similar en muchos aspectos, pero, también, muy distinta. Rosenzweig quiere salvar al nombre y su potencial como principio de individuación y por tanto posibilidad de redención del ser humano. En cambio, Buber encuentra otro modo de salvar el lenguaje y su capacidad redentora: decir *tú*.

Para Buber, decir *tú* permite al ser humano entrar en relación con el mundo. Sin embargo, dos son los modos en los cuáles el ser humano puede vincularse con la realidad, y ambos están fundamentados en actitudes *lingüísticas*, que se dicen en pares de palabras: “yo-tú” y “yo-eso” (Buber, 2013b, p. 11). Con la palabra “yo-eso” el ser humano es capaz de experimentar el mundo, de decir sus propiedades y características, pero no entra en contacto más que con la superficie de cada cosa. Sólo diciendo *tú* puede el ser humano encontrarse con la realidad concreta. La relación “yo-tú” puede darse de tres modos, en tres esferas. Primero con los seres de la naturaleza. Ella, nos dirá el autor, se da en el umbral del lenguaje, en el sentido de que se da por debajo de este. El segundo es el encuentro con los seres humanos, que se da en la forma de convivencia. Aquí podemos dar y recibir el *tú*. Este modo vive *en* el lenguaje. El tercer modo es el encuentro con las ‘esencias espirituales’. Este modo carece de lenguaje, pero da testimonio del mismo; con las obras, y no con los labios, respondemos al llamado. En esta última esfera la forma reclama realizarse, y es tarea del hombre realizarla, a través del arte, del conocimiento o del acto libre (Buber, 2013b, p. 13-14).

Pero cada una de estas esferas sólo puede darse si están incluidas dentro de la relación con el *tú eterno*. Cuando decimos *tú*, en los lindes de esa relación está presente el *tú eterno*. “Cada *tú* particular es un atisbo de ese *tú*” (Buber, 2013b, p. 61). No importa el nombre que se le dé a ese *tú eterno*, porque en última instancia todos ellos recayeron en el lenguaje del *eso*. Pero esto no

significa que el hombre no pueda nombrarlo, en la medida en que el nombre no sea sólo “hablar de él”, sino también “hablarle a él”.

El encuentro con Dios sólo puede darse de un modo total, con todo nuestro ser. Como Rosenzweig proponía que Dios no puede ser nunca nombrado como *Él*, Buber afirma que no podemos dirigirnos a *Él* como si fuera un *eso*. Esto es así porque Dios está ante nosotros siempre en forma directa. Es “el ser al que es legítimo dirigirle la palabra, pero que no se deja expresar con palabras” (Buber, 2013b, p. 65). Este encuentro se da en “elegir y ser elegido, pasión y acción a la vez” (Buber, 2013b, p. 62). Esta es la actividad del ser humano total, que se da en cada encuentro real y, en la medida en que nos habituamos a actuar desde todo el ser, uno es capaz de encontrarse con el *tú* eterno.

Para este encuentro, nos dirá Buber, no es necesario olvidarnos del mundo, o “sobrepasar la experiencia sensible” (Buber, 2013b, p. 63). Toda experiencia es para el autor parte del mundo del *eso*. No son posibles recetas o ejercicios pre-armados para este, ni para ningún encuentro. Sólo es necesaria “la total aceptación del presente” (Buber, 2013b, p. 63). Para esto tampoco debemos renunciar al yo, fundamental para una relación, pero sí al yo de la palabra *yo-eso*. Para un vínculo real es necesario el yo, pero el yo de la palabra *yo-tú*, el yo del encuentro.

En este sentido el autor critica la tendencia “mística” del olvido de sí mismo para encontrarse con Dios, como si pudiese el hombre encontrarse con lo otro sin antes afirmarse a sí mismo. En este sentido, podemos también encontrar la influencia de Rosenzweig, y su rechazo de la mística como olvido del mundo. Según Buber, tampoco debe negarse el mundo para encontrarse con Dios. Pero no porque se piense a Dios *en* el mundo. Si pensamos a Dios así permanecemos en el mundo del *eso*. “Quien entra en la relación absoluta, ya no conoce más nada individual... todo está incluido en la relación” (Buber, 2013b, p. 64). Esto no significa, nuevamente, que el mundo queda negado, ni que los seres del mundo son desplazados en pos del encuentro con Dios. Justamente, significa lo contrario. El mundo, visto desde el encuentro con Dios, el Tú eterno, encuentra su verdadero sitio: porque podemos decir *tú* a Dios, creador del mundo, podemos decir *tú* a cada criatura.

No es sólo el encuentro con el *mysterium tremendum*, con el omnipotente, “que aparece y abrume”. Es también el encuentro con el omnipresente, con el Dios que es YHVH (yo estaré como estaré ahí), “más cercano a mí que mi propio yo”, “misterio de lo evidente” (Buber, 2013b, p. 64). En este sentido, Dios es quien se manifiesta en el propio camino del hombre que desea caminar con *Él*. Cada encuentro, cada *tú* que diga, será un vistazo de la relación absoluta, no entra en ella, pero “participa, porque la espera. Esperando, y no buscando, va por su camino” (Buber, 2013b, p. 65).

El encuentro con Dios manifiesta para el hombre la mutua necesidad que tiene el hombre con Dios y también Dios con el hombre. El hombre necesita a Dios para existir, y Dios también necesita al hombre, justamente para llevar a cabo el sentido, la misión, del mismo hombre. El hombre aparece para Buber como ayudante y compañero de la creación, como co-redentor y plenificador del mundo. Ese es el sentido del hombre y para eso Dios necesita al hombre. Dios redime el mundo desde el hombre. Es en la capacidad del hombre de encontrarse con el mundo, de nombrarlo, en donde se manifiesta la necesidad de Dios con el hombre, porque a través de ella es que el hombre puede co-redimir el mundo y co-redimirse.

En esto se manifiesta la verdadera vocación del hombre para con el mundo, que no es el superarlo, pero tampoco el afirmarse dentro de él. El hombre debe encontrarse con el mundo, y amarlo, encontrarse con cada ser que forma parte de él. Amarlo con todos sus horrores, abrazarlo, atreverse a llamarlo *tú*, a darle su *nombre*, en el decir de Rosenzweig, y así, redimirlo. Esta redención siempre sucede *en dirección a Dios*: “Quien en serio va hacia el mundo, va hacia Dios” (Buber, 2013b, p. 75). Dios abarca el mundo, pero no es ni está, propiamente hablando, en el mundo. De este modo Dios abarca mi yo sin serlo. En este misterio habita la posibilidad de relación y lenguaje. “A causa de esta inefabilidad, hay yo y tú, hay diálogo, hay lenguaje, hay espíritu (cuyo acto primordial es el lenguaje), hay verbo en la eternidad” (Buber, 2013b, p. 75).

El hombre “religioso”, para Buber, si se ha encontrado realmente con Dios, no puede dividir su vida entre lo real con Dios y lo irreal con el mundo, que se presenta en la relación *yo-eso*. Quien se encuentra con Dios se encuentra también con el mundo, no hay tensión entre ellos, sino la realidad única.

El encuentro con Dios posibilita a cada esfera de los encuentros *yo-tú* entrar en su plenitud. Sólo en su encuentro con Dios puede el hombre vivir en el espíritu, porque es el encuentro con quien lo llama y le permite responder, con quien le habla en cada momento de su vida y en cada momento le da la posibilidad de responder con su vida diciendo *tú*. En esto se destaca la relación con el ser humano, que se manifiesta, para el autor, como “el auténtico símbolo de la relación con Dios”, que permite al hombre exigir respuesta de Dios, y en ella, “todo, el universo mismo, se revela como lenguaje” (Buber, 2013b, p. 81).

El encuentro del hombre con Dios no sucede para que el hombre piense en Dios, sino para que encuentre el sentido de su vida y lo ponga en práctica, en y con el mundo: “toda revelación es una llamada y una misión” (Buber, 2013b, p. 90). Dios se manifiesta como presencia en esta misión, y cuánto más puede el hombre realizar su misión, más se acerca a Dios. No para ocuparse de Él, pero sí porque se puede conversar *con Él*. En este acto de retorno, el verbo nace en el mundo y el hombre nace en el verbo. La expansión del verbo se manifiesta como revelación y luego como religión. Desde allí sucede un nuevo retorno que

permite al verbo renacer en cada encuentro. La religión y la escritura no son palabra muerta en la medida en que vuelvan siempre al encuentro con Dios, que les da vida nueva. Este es el espíritu desde el cuál Buber y Rosenzweig enfrentan la tarea de traducir la Sagrada Escritura, afirmando que el hombre puede nacer en este lenguaje vivo y encontrar en la revelación, confirmada, su misión.

El mundo del lenguaje vivo es el mundo del *tú*. Es en este mundo que el *yo* del hombre se manifiesta por entero, porque sólo puede decir *tú* con todo su ser. En Buber “ser yo y decir yo es lo mismo” (Buber, 2013b, p. 12). El reino del *tú* es el reino del ser en plenitud.

Pero para encontrarse con la totalidad del otro es necesario estar presente. Para Buber decir *tú* con todo el ser es lo mismo que estar presente. Recibir el *tú* del otro es percibir su presencia. Sólo de este modo puede vivir en el presente. Buber no se refiere aquí al presente puntual, “que marca en nuestro pensamiento el término del tiempo ‘transcurrido’, la apariencia del flujo que se ha detenido, sino el presente real y pleno” (Buber, 2013b, p. 12). Este presente se vive sólo cuando hay presencia, encuentro y relación. El que vive de la experiencia y los objetos, vive en el pasado. El presente no es un instante fugaz, sino lo que permanece y perdura.

2.2. Dimensión ética del encuentro: la responsabilidad ante el *tú*

La dimensión ética es, para Buber, fundamental, y toma un lugar importante en su pensamiento. Su búsqueda de devolverle al hombre su humanidad en el encuentro marca profundamente su modo de comprender la ética. En este sentido, la exigencia ética en el pensamiento de Rosenzweig, aunque no sólo de él, imprime en Buber un modo de pensar el obrar ético, también desde el lenguaje, desde el *tú*. El obrar del hombre, su capacidad de vincularse y de decir *tú* al otro tiene, en Buber, efecto redentor.

Buber quiere devolverle a la ética su centro en la realidad concreta y en el hombre concreto. Su propuesta será un replanteo sobre lo que es la responsabilidad, entendiéndola más allá de la ética, o más acá, como una actitud de vida:

Hay que recuperar el concepto de responsabilidad de la ética especializada, de un ‘deber’ que flota libremente en el aire, y devolverlo al ámbito de la vida que vivimos. (Buber, 2013a, p. 122)

Buber quiere devolverle al obrar cotidiano su cuota de responsabilidad, y alejarlo de la moral kantiana, en la cual el deber *flota libremente en el aire*. Por esto, el autor afirmará que es en cada encuentro que tiene el ser humano, en cada *tú* que dice, en donde se le revela la exigencia ética. Esta relectura de

Kant podemos también identificarla en Rosenzweig y en la búsqueda de este último de reinterpretar el “imperativo moral” kantiano desde el “mandamiento del amor al prójimo”, existencial, concreto, de un yo a un tú.

El encuentro real con la realidad genera efectos, exige respuesta. En el primer tipo, el encuentro con el mundo, dicho efecto está cubierto de misterio, siendo que el encuentro carece de lenguaje. Además, en el encuentro y conocimiento, el hombre nombra. Desde Rosenzweig, este nombre, si era revelado, podía redimir la realidad. Pero para Buber, el hombre sólo puede nombrar si dice *tú*. Porque todo nombre propio cae en los límites del lenguaje del primer Adán, se queda en géneros. Todo nombre revelado, para Buber, se revela como un *tú*. Todo encuentro *yo-tú* tiene como efecto la redención.

El hombre amoroso, al cual Buber se refiere en un artículo en 1914 (1957), es el hombre presente frente a la realidad, capaz de decir *tú* a aquello con lo que se encuentra. Aparece también en Buber el amor como modo de redimir, que, aunque todavía no influido por Rosenzweig, los sitúa en la misma órbita. El amor, en este encuentro, todavía está en el hombre, pero es su predisposición a la apertura y a la presencia, su salida al encuentro. En los seres del mundo, este acto quedará en cierto misterio, pero cargado con el poder del *tú* que redime.

El efecto del segundo tipo es el amor pleno. Este amor no es un sentimiento. Los sentimientos están *en* las personas, mas el amor está *entre* (*zwischen*) ellas. *Entre* el yo y el tú. Con las personas, en el encuentro dado, el amor ganará su plenitud en el *entre*. “Se ‘tienen’ sentimientos, mientras que el amor sucede. Los sentimientos viven en el ser humano, pero el ser humano vive en su amor” (Buber, 2013b, p. 20). Quienes se encuentran viven en el mismo amor, esto hace del amor algo uno. El amor es, para Buber, un efecto universal. Así como el hombre habita (*steht*) en el encuentro, de ese modo también habita (*steht*) en el amor.² Esto permite que la persona con la que se encuentra pierda toda etiqueta o rótulo. La persona con la que el hombre se encuentra gana, al igual que en el caso de la naturaleza, un nombre y un *tú*, y es así libre y liberada, única, redimida en su originalidad. Y como respuesta frente a la originalidad del otro surge en nosotros la verdadera responsabilidad.

El efecto del tercer tipo de relación podemos verlo en la obra, *es* la obra. En ella, la forma espiritual con la que el hombre se ha encontrado, llamándola *tú*, y que ha respondido a su exigencia, se ha encarnado en la obra. Esta obra es la del arte, pero también lo es el conocimiento, y también lo es el acto libre. En ellos, la forma espiritual se ha encarnado, a través del hombre. De este modo, la forma espiritual también es redimida. En su encarnación se hace lenguaje y

² Aquí podríamos traducir *stehen* como “está parado” o “está plantado”, que es más literal y, por eso, da más fuerza a la idea que el autor nos quiere manifestar.

gana también un nombre. Esto hace posible que sea también incluida en el mundo del *eso*. Tanto la obra de arte como el conocimiento se hacen también lenguaje de objetos, pasan a ser cosas. Pero en ellos está latente, para quien está atento, el *tú* original. También el acto libre puede entenderse como uno entre muchos. Sólo quien vive el presente puede decir *tú* a estas obras y despertarlas de su latencia, redimiéndolas.

La responsabilidad del hombre, en tanto respuesta a estas exigencias, está relacionada, entonces, con la redención del mundo.

Para quien está atento:(...) Porque quien está atento ya no podría, tal como está acostumbrado a hacerlo, «despachar» la situación... no le servirá... ni el conocimiento ni la técnica, ni un sistema ni un programa, pues ahora tendría que vérselas con lo que no puede encasillar... con la concreción misma. Este lenguaje no tiene alfabeto, cada uno de sus sonidos es una creación nueva y sólo se lo ha de captar como tal. (Buber, 2013a, p. 123)

Quien está atento se encuentra con el mundo y, diciéndole *tú*, ya no puede, o mejor dicho, podría, pasarlo al lenguaje de los objetos, o no en ese momento. Entra en el lenguaje verdadero, que carece de conceptos y de sistema, de categorías o alfabetos, porque se encuentra con la totalidad de lo otro, en su originalidad no conceptualizable. Entra, por lo tanto, en el lenguaje del *tú*.

Para Buber, y también para Rosenzweig, el tema de la responsabilidad (*Verantwortung*) tiene que ver con la relación del ser humano con Dios. No sólo porque en cada *tú* que dice el ser humano, dice también *Tú*, sino también porque en cada encuentro le es revelado al ser humano lo que debe hacer, por parte de Dios. Será la presencia de Dios, y su voz, la que, en cada encuentro, en cada acontecimiento de la vida del hombre exija respuesta (*Antwort*). Pero esta no será una exigencia externa. Será la exigencia que todo hombre que quiera vivir en el espíritu, que es lenguaje, y por lo tanto, respuesta, se hace a él mismo.

El hombre que se abre a percibir los signos del habla puede escuchar en cada momento ese *quien* que nos habla, aquel a quien llamábamos el *tú eterno*, Dios. Así, la responsabilidad toma presencia en el lenguaje, porque, es la respuesta del hombre ante el *tú* que tiene en frente, y en última instancia (o primera) ante el *tú eterno*, quien nos habla en cada encuentro:

Sólo hay responsabilidad auténtica cuando hay respuesta verdadera. ¿Respuesta a qué? A lo que le sucede a uno, lo que nos toca ver, oír, sentir. Para quien está atento, cada hora concreta —con su cuota de mundo y de destino— es lenguaje. (Buber, 2013a, p. 122)

Sólo es responsable quien en cada situación recibe el llamado, porque sólo él sabe qué responder en cada situación. Responder en cada situación como la situación (o el mundo) lo demanda, desde el llamado de Dios, y la búsqueda

propia del encuentro, será un obrar responsable. Destino, para Buber, será aquel que espera la respuesta del hombre, no que lo guía. El hombre sólo sabe que debe ir hacia él, sin saber del todo hacia dónde avanza. En esto se juega la libertad del hombre. La libertad no será, para el autor austriaco, la arbitrariedad de elegir cualquier cosa, sino la posibilidad del hombre de encontrarse con la realidad, y recibir de ella qué es lo que debe hacer. El destino necesita, en este sentido, del hombre para desarrollarse y cumplirse. Esto no significa que las cosas sucedan como el hombre lo espera, “pero lo que ha de suceder sólo sucederá si él decide hacer lo que es capaz de querer hacer” (Buber, 2013b, p. 51).

Aquí será fundamental la disposición a la escucha de los signos del habla y “sacrificar su pequeña voluntad... a su gran voluntad (Buber, 2013b, p. 51)”. En esta gran voluntad está presente Dios, quien nos necesita para que desarrollemos eso que debemos desarrollar (Buber, 2013b, p. 67). No sólo Dios necesita de este obrar del hombre. Este escuchar del hombre los signos del habla, y también “lo que surge de sí mismo” (Buber, 2013b, p.51), no lo arrastra para que se deje llevar por el destino y el mundo, “sino para realizarlo tal como eso, que lo necesita, quiere que él lo realice: con espíritu humano y acción humana” (Buber, 2013b, p. 51).

La persona libre responderá avanzando hacia el destino y en eso se manifiesta su responsabilidad. “Las palabras de nuestra respuesta se dicen en el lenguaje del hacer y el dejar, un lenguaje tan intraducible como el habla”, lo cual revela que el llamado también nombra. El habla (Dios) dice *tú* al hombre y la respuesta del hombre, que también nombra, en cuanto al obrar, no siempre se manifiesta en un hacer, sino también en un dejar que las cosas sucedan. Pero respondiendo entra (*eintreten*) en la situación y, así, entra también en la palabra y el lenguaje.³

Recién entonces, leales al momento, experimentamos una vida que es algo más que una suma de instantes. Respondemos (*antworten*) al momento, pero al mismo tiempo respondemos (*antworten*) por él, respondemos (*verantworten*) para él. (...) un perro te ha mirado, respondes (*verantwortest*) a su mirada; un niño te ha tomado la mano, respondes (*verantwortest*) a su contacto; una muchedumbre se mueve a tu alrededor, respondes (*verantwortest*) a sus necesidades. (Buber, 2013a, p. 124)

En la situación, en el encuentro, y sólo ahí, puede el hombre ser leal al momento, fiel a lo que debe hacer en cada momento. Notamos que la respuesta (*Antwort*) se desarrolla como responsabilidad (*Verantwortung*) cuando es una respuesta hacia un otro (el perro, el niño, la muchedumbre, el mismo

³ Este verbo, *eintreten*, es el que usa en *Yo y Tú* cuando el autor nos está hablando de la actitud de la palabra básica *yo-tú* (Buber, 2013b, p. 12). También lo usa en *Diálogo* para hablar de la respuesta a la situación (Buber, 2013a, p.124)

momento). En la medida en que el hombre responde hacia aquel a quien ha dicho *tú*, es responsable y responde responsablemente.

Este deber, insistimos con esto, no será comprendido como aquel deber del cual Kant habla, un “deber que flota libremente en el aire”. Como la responsabilidad se presenta como respuesta ante el encuentro con el *tú*, el deber toma una dimensión distinta, concreta. La presencia del rostro de Dios, el encuentro, en el cual se manifiesta la presencia de Dios, concretiza el deber en una responsabilidad amorosa (*Liebesverantwortung*).

Por supuesto que quien ha estado frente al rostro [de Dios] ha sobrepasado el deber y la culpa, pero no porque se haya alejado del mundo, sino porque en realidad se ha acercado a él. Se tienen obligaciones y deudas sólo con el extraño: con el amigo íntimo se tiene predisposición y afecto [*liebepoll*]. (Buber, 2013b, p. 85)

El deber kantiano se transforma para Buber en responsabilidad propia del vínculo. Para Buber el amor no es un sentimiento, sino el producto del encuentro. El “espacio” al cual entramos cuando decimos *tú*. Este “espacio” es también el lenguaje verdadero, el lenguaje del espíritu, que redime.

Para el amor no hay deber en tanto carga que inmoviliza, o culpa. Este amor no aleja al hombre del mundo sino que lo acerca a él en el encuentro, en el rostro de Dios, quien habla desde el mundo. Este encuentro es el que hace entrar al hombre a este “espacio” del lenguaje y del amor, que es también el de la responsabilidad, el de la respuesta.

Esa persona no se ha liberado de la responsabilidad: ha cambiado la angustia de lo finito, de la comprobación de efectos, por el ímpetu de lo infinito, y el poder de la responsabilidad amorosa por todo el inverificable acontecer mundial, la profunda inserción en el mundo ante el rostro de Dios. (Buber, 2013b, p. 85)

Las categorías y sistemas que dan seguridad al hombre no tienen lugar en el ámbito de la responsabilidad, porque es una respuesta libre, que no admite generalizaciones. El mundo del *tú* no es el de las medidas sino el del amor, donde la responsabilidad es aún mayor, porque se manifiesta con la exigencia de decir *tú*, lejos de todo juicio moral y ético, que no tienen lugar aquí. Por esto también no presenta un destino conocido, hacia el cual el hombre avanza movido por la búsqueda de realizarse y realizar en el mundo lo que deba realizar. “Las cosas no sucederán como él las pensó al decidirse” (Buber, 2013b, p. 51), pero sucederán sólo si él decide avanzar, responder. Y de ese modo, descubre también la presencia de Dios en el mundo, que excede al mundo, pero también está presente dentro de él, el mundo concreto es el lenguaje divino. Por esto, en su responsabilidad, el hombre dice *tú* y, de ese modo, nombra al Dios que está dentro del mundo, que lo llama; de este modo, redime.

A modo de conclusión

Buber y Rosenzweig establecieron una fructuosa relación que influyó en el pensamiento de ambos, que fue marcada sobre todo por el espíritu renovador, no sólo del pensamiento judío, sino del pensamiento en torno al ser humano y la sociedad. Aunque se reconocen parte de una tradición, tanto religiosa como filosófica, ambos buscan hacer una relectura de la misma que le permita dar respuestas a las preguntas de la época. La responsabilidad como la clave para pensar la vida ética es fundamental en ambos, de tal modo que habilita comprender lo ético como superador de lo meramente referente a las leyes morales. Esta responsabilidad ambos la comprenden como respuesta; respuesta vivencial a los acontecimientos de la vida en los cuales somos capaces de escuchar el llamado de Dios. Este llamado de Dios, que escuchamos al *estar dispuestos, todo recepción*, exige la respuesta, que será también una respuesta lingüística. El nombre propio, para Rosenzweig, como eco siempre presente del acto Creador y de la misión que Dios encomienda al hombre, es la puerta, en tanto Revelación, de la participación del ser humano en la Redención del mundo. Cada cosa, perdida en el lenguaje de géneros, en el mundo de las cosas, se realiza cuando es nombrada por el hombre. Pero ya el autor alemán comprende los límites de nuestro lenguaje y, por esto, el nombre propio que da el hombre sólo redime en tanto le fue revelado por Dios. En cambio, el pensador austríaco, frente a este límite del lenguaje, afirma que el modo de responder a Dios y redimir así la realidad está en el *decir tú*. No es que Rosenzweig no haya contemplado y tratado la relación en tanto yo-tú. De hecho lo hace, y podemos encontrar en la propuesta de Buber algunos rasgos de la de Rosenzweig. El encuentro como constitutivo del ser humano; el tiempo del encuentro como siempre presente; la reinterpretación del imperativo kantiano en una exigencia propia del amor; la posibilidad co-redentora del hombre; son algunas de las propuestas en las cuales podemos notar esta influencia del filósofo alemán en Martin Buber. Volver a pensar lo religioso es también algo que los identifica y une, sobre todo porque no es pensado como separado del mundo, sino como el único modo de estar presente en el mundo, respondiendo al llamado de Dios. Su trabajo en la traducción de la *Torá* es fiel manifestación de esto. El compromiso que ambos tuvieron en su vida para con la humanidad, también.

Lista de referencias

- Buber, M. (1957). With a Monist. En M. Buber, *Pointing the way* (pp. 25-30). New York: Harper & Brothers.
- Buber, M. (2013a). Diálogo. En M. Buber, *Yo y Tú, y otros ensayos* (pp. 107-146). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Buber, M. (2013b). Yo y Tú. En M. Buber, *Yo y Tú, y otros ensayos* (pp. 11-104). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la Redención* (Miguel García Baró, Trad.). Madrid: Sígueme.