
Artículos

Vida monológica y vida dialógica (Una conferencia dada el 13 de Junio de 1928 en Zurich)

TÁBANO

Monological and dialogical life (A lecture given on 13 June 1928 in Zurich)

Martin Buber ¹

Juan Facundo Torres Brizuela ²

Friedrich-Schiller-Universität Jena, Austria
juan.torres.brizuela@uni-jena.de

Tábano

núm. 26, p. 1 - 14, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN-E: 2591-572X

Periodicidad: Semestral

revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 28 enero 2025

Aprobación: 14 marzo 2025

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab6843>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285349001/>

Resumen: Este artículo presenta la traducción al español de una conferencia inédita hasta 2012 de Martin Buber. A pesar de no haber sido incluida en la *Martin Buber Werkausgabe* (MBW), este texto expone de manera clara y concisa las ideas fundamentales del pensamiento antropológico del autor. En ella, Buber analiza la crisis de la persona en una época marcada por el ensimismamiento individualista y explora la tensión entre la vida monológica y la vida dialógica. Circulan en este texto ejemplos concretos desde el teatro, la religión, la filosofía y la cultura. Sin embargo, el pensamiento de Buber no se limita a un análisis filosófico abstracto, sino que apela a una transformación concreta de la persona y sus relaciones, por medio de una respuesta responsable a lo que sucede y al otro. Frente a las crisis políticas de su tiempo, su respuesta radica en la promoción de la vida dialógica como base para una comunidad auténtica.

Palabras clave: Martin Buber, Vida dialógica, Persona, Respuesta, Responsabilidad.

Abstract: This article presents the Spanish translation of a lecture by Martin Buber, unpublished until 2012. Although not included in the *Martin Buber Werkausgabe* (MBW), this

Notas de autor

¹ Martin Buber (Viena, 8 de febrero de 1878 – Jerusalén, 13 de junio de 1965) fue un filósofo y escritor judío austriaco-israelí, fundador de la filosofía del diálogo. Su ética del encuentro y de la reciprocidad, expuestas en su célebre obra *Yo y Tú* (1923), dejó una marca profunda en la filosofía del siglo XX. Fue profesor en la Universidad de Frankfurt hasta 1933, tras la llegada de Hitler al poder, razón por la cual, en 1938, emigró a Palestina. Ejerció como profesor de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Además de su labor filosófica, tradujo junto a Franz Rosenzweig la Biblia al alemán y promovió el diálogo tanto entre judíos y cristianos, como entre judíos y alemanes, y así como entre judíos y árabes. Su pensamiento sigue siendo fundamental para la filosofía contemporánea y la reflexión en torno al diálogo, la reconciliación y la paz.

² Juan Facundo Torres Brizuela es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde se desempeñó como docente entre 2020 y 2024. Ha ejercido la docencia universitaria en la Universidad Nacional de La Matanza (2022-2024) y actualmente es doctorando en filosofía en la Friedrich-Schiller-Universität Jena. Su investigación doctoral profundiza en el pensamiento de Martin Buber, con especial énfasis en la evolución de los conceptos de persona (*Person*) y pueblo (*Volk*), continuando así la línea de sus estudios previos.

text clearly and concisely exposes the fundamental ideas of Buber's anthropological thought. In it, Buber analyses the crisis of the person in an age marked by individualistic self-absorption and explores the tension between monological life and dialogical life. Concrete examples circulate in this text from theatre, religion, philosophy, and culture. However, Buber's thought is not limited to an abstract philosophical analysis, but appeals to a concrete transformation of the person and his or her relationships, through a responsible response to what is happening and to each other. In the face of the political crises of his time, his response lies in the promotion of dialogical life as the basis for an authentic community.

Keywords: Martin Buber, Dialogical Life, Person, Response, Responsibility.

1. A MODO DE PRESENTACIÓN

El siguiente texto reproduce una conferencia dada por Martin Buber en Zurich. El texto fue publicado por primera vez en alemán el año 2012 por el Dr. Ferrari (Buber, 2012), quien luego le hizo la única traducción publicada, en este caso al italiano (Buber, 2015, pp. 39-53). Aunque los editores de la *Martin Buber Werkausgabe* (MBW) no la hayan tenido en consideración,¹ esta conferencia presenta como ningún otro texto, de un modo muy claro y conciso, las ideas fundamentales del pensamiento antropológico del autor, y es, por eso, un texto de suma importancia.

Aunque requeriría de una investigación más profunda, como la hecha por Ferrari (2024, pp. 524-541), permítanme simplemente señalar algunas de estas ideas, las cuales todas giran en torno a una principal, que es la persona humana y la crisis en la que, ya en 1928, habitaba: la de una vida ensimismada en su propia individualidad. Desde este reconocimiento, el autor lleva a distintas esferas de la vida en la cual la persona se manifiesta en su ambivalencia y tensión, entre los diversos sistemas de fuga hacia una vida monológica y una vida verdaderamente dialógica, la cual, para Buber, raramente se presenta. Lo fundamental de esta lucha está en la persona.

Una de esas esferas que Buber presenta es la del teatro, como ejemplo, pero también como espacio en el cual la palabra está llamada a manifestarse a modo de diálogo, como podemos leer en sus recuerdos del teatro vienés (1960/2016, p. 285). El teatro fue para Buber un espacio de verdadera palabra y diálogo, pero, también, como podemos leer en este texto, puede ser la manifestación de la crisis monológica. Buber no apunta a hacer una crítica teatral, sino más bien a develar con preocupación cuál es la antropología de fondo en los personajes que se presentan. De este modo, reconoce también el origen teatral del concepto de persona, que tanto en griego como en latín significaba *máscara*, haciendo referencia, justamente, a aquellas máscaras que cada personaje usaba en la puesta en escena de una obra. Pareciera que, en el teatro, a pesar de ser una actuación, el núcleo metafísico de la persona humana se presenta, en el diálogo que se establece y en el cual la verdadera palabra emerge. Sin embargo, el teatro moderno, como Hamlet, es capaz de crear personajes en los cuales su carácter dialógico es completamente anulado, y así, también su carácter personal, también en lo etimológico de la palabra: “Ni siquiera son máscaras, son nombres”.

Frente a ese diálogo trunco del teatro moderno, el autor también lo contrasta con el diálogo platónico, siendo este último *verdadero diálogo*. Esta valoración que Buber hace de Platón, no sólo sobre sus diálogos, sino también sobre su comprensión en torno al ejercicio de pensar, es interesante ya que, en general, Buber fue sumamente crítico con la cultura griega, acusándola en varios de sus textos, por ejemplo Humanismo Bíblico (1933/2019, pp. 81 y ss.), de ser la gran culpable de esta cultura monológica que aquejaba su tiempo. Sin embargo, también es verdad que en *Yo y Tú* Buber reconoce la figura de Sócrates como envuelta por el perfume del diálogo (2020, p. 107). Parecería, entonces, existir una tensión interna en Buber en su valoración de la cultura griega, que se manifiesta también en este texto.

Continuando esa línea, la culpa, entonces, de la cerrazón monológica es, sin embargo, de la cultura griega: del poeta trágico Eurípides y del filósofo estoico Epicteto. Luego, y asumiendo a la Edad Media cristiana como “un tiempo propio y verdadero del diálogo” (lo cual también es una interesante apreciación, sobre todo en Buber como pensador posmoderno y judío),² es la filosofía moderna la que establece sistemas monológicos, ya sea el panteísmo spinoziano o el subjetivismo kantiano. Sin embargo, también allí hay rebeldes al sistema, Pascal y Kierkegaard, como ejemplos de que la demanda de diálogo nunca está del todo oprimida; y, además, como muestras de que el diálogo es sólo posible si se mantiene la presencia de Dios como ese gran Otro con quien somos capaces de encontrarnos.

“Que podamos decir tú a otro ser humano es garantía de que podemos decir tú a Dios”. El encuentro con el otro-humano va junto con el encuentro con el Eterno-Otro, o el Tú-Sin-Nombre, como lo llama el mismo Buber. El nombre, como vimos también en relación al teatro, aparece aquí como mero signo, que no sólo no manifiesta la totalidad de lo significado sino que lo atrapa en su superficialidad, marcando cierta tensión con lo que afirman otros pensadores judíos, a los que Bielik-Robson llama “nominalistas judíos” (2012, pp. 11-35).³ Por esto Dios no tiene nombre, porque no se lo puede agotar en un signo, ni puede hablarse legítimamente *sobre* él sino sólo *a* él; como no puede hablarse tampoco *sobre* el amado como mero conjunto de características.

La dimensión religiosa, para Buber, se sostiene pura y exclusivamente en este encuentro, que luego se hace cultura, y como cultura, tiende a hacerse monológica: “inmensas bóvedas, anestias de ese núcleo de la vida dialógica”. Los ejemplos, la cultura babilónica y la egipcia, son manifestaciones de cómo la dimensión religiosa puede anularse por medio de la cultura, aunque también manifiestan la existencia siempre latente de la dimensión dialógica en el núcleo de esas culturas. Frente a las culturas babilónica y egipcia, la experiencia judía aparece, en Buber, como fundacional de la vida dialógica: “La entrada del pueblo judío en la historia es por tanto inseparable, para Buber, de una concepción del diálogo como llamado-y-respuesta, es decir, una respuesta como responsabilidad (*Antworten und Verantworten*)” (Ferrari, 2024, p. 537). Aunque no como contraste con la griega, como en otros textos, Buber sigue presentando lo hebreo como superador de las otras culturas justamente por el carácter dialógico, que se manifiesta con fuerza en la Biblia hebrea. Este eco con la Biblia se encuentra a lo largo de todo su pensamiento, como fundamento no sólo religioso sino también filosófico. El relato de la alianza establece los fundamentos metafísicos de la comprensión buberiana de la persona y de la comunidad como pueblo: el llamado de Dios al ser humano y la posibilidad del ser humano de responder, y de ese modo, de encontrarse también con las otras personas y seres del mundo.

Por esto, aunque ya raramente se encuentra en esta época, según Buber, hay todavía dos espacios en los cuales la vida dialógica permanece presente: el llanto del ser humano solitario y la verdadera conversación amorosa. En estas dos situaciones todavía permanece en el ser humano, aún cuando no se sabe quién es, la apertura al otro y, por eso, es posible la vida dialógica. Es en la falta de esta apertura en la que Buber encuentra la mayor causa de los males de nuestro tiempo, y por esto, la solución no se halla en el futuro ni en utopías, sino en la persona. Pero no en la persona como concepto a discutir en las aulas de filosofía o derecho, sino en la persona concreta y en la decisión concreta de cada persona en torno a qué actitud decide tomar para su vida, en las relaciones personales y también en las comunitarias. Frente a la crisis política (recordemos que este texto es de 1928, en tiempos de República de Weimar y la crisis que dará origen a la Alemania nazi), la búsqueda no debe estar tanto en cambiar las estructuras políticas, como en la Rusia comunista, sino en promover la vida dialógica, y de ese modo, romper con la posibilidad de una política de masas. “Hay un lugar, el de la decisión histórica real, y este lugar es la persona”.

Por último, quiero hacer un comentario breve sobre la traducción. Al ser una conferencia, es un texto que tiene usos del lenguaje y estructuras propias de la exposición oral. Mi intención fue siempre tratar de ser fiel a ese estilo, propio también de Buber, un filósofo mucho más de lo asistemático del diálogo que de los grandes sistemas de ideas. Sin embargo, en situaciones preferí cambiar algunos modos para poder clarificar mejor la idea que, considero yo, quería transmitir el autor; en algunos de estos casos decidí además conservar la palabra en alemán, aunque entre corchetes. Además, algunas expresiones en latín decidí conservarlas así ya que son también usadas en nuestro español, o corresponden a citas reconocidas, como la de Spinoza. Finalmente, decidí traducir el término *Mensch* (y sus variantes) siempre como «ser humano» (o sus variantes), y nunca

como «hombre», tratando de conservar el significado más bien neutro de la palabra alemana en contraste con el masculino de la española «hombre». De hecho, la única vez que la palabra «hombre» aparece es traduciendo la alemana *Man*, que hace clara mención al género masculino. Elegí el término «ser humano» y no «persona» por la importancia que tiene esa última (en alemán *Person*) no sólo en este texto sino en todo el pensamiento del autor, razón por la cual la usa sólo en situaciones específicas, dándole, de ese modo, más potencia semántica.⁴

2. VIDA MONOLÓGICA Y VIDA DIALÓGICA

Con esta antítesis entre vida monológica y vida dialógica no quiero hacer referencia a algo que pueda ser localizado en el pasado o en el presente, de modo que pueda decirles que en esta o en aquella época haya habido vida monológica o vida dialógica. Ni histórica, ni sociológica ni psicológicamente es fácil demostrar eso. Lo que me preocupa en nuestro mundo actual (también lo que diré de histórico se refiere a esto) es la existencia de un frente de batalla, en la gravedad propia de su actualidad, entre la vida monológica y la vida dialógica. Se halla como transversal a todas las cosmovisiones, transversal a todas las estructuras espirituales, transversal sobre todo al alma, al alma personal del ser humano. El lugar de la lucha real, de la decisión, de la victoria real, de la verdadera decisión histórica es la persona. No puedo explicarles sistemáticamente cómo en la historia se cruzan la vida monológica y la vida dialógica, ya que tiene que ver con la compilación que he señalado anteriormente. Puedo darles solamente algunas indicaciones y, por favor, acéptenlas en su asistematicidad y, en el sentido literal de la palabra, como indicaciones. Y si tengo éxito, habré estirado el dedo índice y señalado, de tal modo que les será más ligero ver lo que hay ahí. Esto es lo que quiero hacer. Y si debemos diferenciar, me referiré a las diferencias que sean necesarias para distinguir lo que, en su realidad, está ahí.

Vida monológica y vida dialógica. Capaz pueda, en primer lugar, acercarlos a esta idea si aludo a lo que ya ocurre entre nosotros, mientras yo les estoy hablando y ustedes están escuchando. Esto puede hacerse de dos maneras: se puede hablar como si estos seres humanos concretos no existieran en absoluto, como si estos destinos humanos no existieran en absoluto, sin un rumbo claro [*ins Blaue hinein*], como por encima de la cabeza de los demás; en realidad, solo con uno mismo. Pero también se puede, al verlos por primera vez, hablar a estos seres humanos concretos, verdaderamente referirse a ellos, de persona a persona, en este momento concreto. Y lo mismo ocurre con la escucha. Se puede escuchar una opinión con el deseo de incorporarla de alguna manera a la opinión propia. De modo que lo que está enfrente corporalmente devenga verdad; se puede sentirlo y experimentarlo; es decir, salir al encuentro de esa contraparte y encontrarla verdaderamente con su escucha. Ambas son posibles. Una es monológica, la otra, dialógica.

Esto se hace aún más claro cuando esta situación, que siempre me resulta algo antinatural (hablarle a muchos que escuchan en silencio), se convierte en una discusión. Este es un concepto más terrible: cuando cada uno entra a lo que le está sucediendo, yendo no con la verdad o la búsqueda de la verdad que ha vivido en él hasta ahora, sino que saca en ese momento sus conocimientos afilados como algo a utilizar en batalla sin experimentar realmente a quien está en frente. Es crucial, cuando los seres humanos hablan entre ellos, si ocurre una o la otra.

Por lo tanto, le pertenecen a la situación dialógica dos cosas: primero, hacer presente a los otros seres con quienes trata. No es suficiente tomar al otro en consideración (lit. captar al otro con los ojos [*den anderen ins Auge zu fassen*]), sino que lo propio del hacer presente es que, aunque se permanezca aquí, y en sí mismo, también se está allí; que se puede incorporar su ser-tal [*Sosein*]. Es algo que rara vez ocurre, pero es tan simple. Simplemente, el ser humano no debe estar en su lugar regodeándose de su armadura; al contrario, debe sentir como la vida que está enfrente existe, vive y se hace presente; que ocurre en el alma que vive frente a mí, en esta situación común. Es tan simple que temo ser mal interpretado.

Tomen el simple volverse [*sich Hinwenden*]. No lo parece, pero es algo muy grande y digno de notar. Cuando me vuelvo a un ser humano, elijo del infinito de direcciones posibles esa y me vuelvo hacia un rostro humano, y hablo y vivo hacia ese ser humano, ocurre así algo inigualable. Algo incluso antes de que me responda; incluso ya antes de que la reciprocidad tenga un efecto determinado, algo ocurre; justamente que hay aquí una dirección: relación. Quiero decir que se cambia el sistema de coordenadas del mundo: en lugar del infinito de posibilidades surge el puente estrecho: el yo y tú. Yo elegí. Y añadan que, cuando la reciprocidad se despierta, cuando lo maravilloso se acerca, lo mismo ocurre por parte del otro ser humano, el hacerse presente y el volverse; entonces esto es aquello por lo cual existe el mundo humano. Y lo más elevado que nosotros somos capaces de captar, el volverse hacia el Sin-Nombre, a quien somos capaces de decirle Tú, más allá de cualquier experiencia, es solamente la consumación de aquello que tan simplemente podemos experimentar cada instante, de ser humano a ser humano, si nos predisponemos a la situación dialógica.

Puede ser bueno, ahora, retornar a lo monológico en sentido estricto. ¿Qué es eso realmente? Puede parecerles a ustedes como una metáfora. ¿Qué significado tiene el monólogo en el drama? En la antigua tragedia griega, en la del origen, el monólogo es algo atípico. Se presenta muy raramente y en dos situaciones muy concretas: una de ellas es la del loco, que es arrancado de la comunidad por su condición, arrancado de la posibilidad de contacto con la comunidad; que es puesto a hablar consigo mismo (Edipo). La otra es la de la más profunda soledad, la soledad de Prometeo atado, en el principio, antes de que el Coro de Oceanides se le acerque. Allí él se habla a sí mismo; quizás también al Tú Sin-Nombre. Así está el ser humano desterrado en su soledad, el cual aún no tiene tú. De este modo en la tragedia clásica real: la soledad en este último sentido más riguroso, la de Prometeo en la tragedia de Esquilo, o la del loco de Edipo en Sófocles. Distinto es el caso de las tragedias barrocas de Eurípides. Ahí existe el monólogo como forma que interrumpe el diálogo. En un primer momento las personas hablan entre ellas; luego, una o la otra habla por separado. Este notable desarrollo depende de la ficcionalización del diálogo. El inmenso desarrollo del drama griego se comprimió ya en el corto tiempo de estas tres vidas juntas. En Eurípides ya no se aborda con la seriedad con la que las tragedias anteriores lo hicieron. Esto se muestra claramente allí donde se dirige a los dioses. El poeta sabe que el ser humano no puede dirigirse a Zeus adecuadamente: “Quienquiera que seas, cual sea tu nombre correcto [...] no sabemos cuál es tu nombre correcto”.⁵ Así, pues, al principio de la tragedia. No así en Eurípides, en donde la reina hace la invocación más notable: “Quienquiera que seas, Zeus o Ananke, o espíritu de los mortales, espíritu de la humanidad, yo te llamo”.⁶ Lo absurdo de esta situación es que un ser humano, en la más profunda necesidad, invoque al espíritu de la humanidad, la pura ficcionalización. A ello corresponde la utilización del monólogo como recurso técnico.

¿Cómo es esto en el diálogo filosófico? El diálogo real es el platónico. Se efectúa en la realidad. Sócrates trata realmente con los seres humanos con los que habla, no los usa. Su ironía nunca implica que pase por encima a las personas, sino que está dirigida a la situación. Es con estos jóvenes con quienes trata, a quienes ama, a quienes quiere formar. Se da siempre de persona a persona. Los compañeros no son nunca portadores de nombres o de cosmovisiones.

Más tarde, se ve más claramente en Epicteto el diálogo completamente ficticio, con figuras imaginarias, que no representan a ninguna persona. Ninguno piensa en realidad en los otros: ninguno es un tú para los otros. Ni siquiera son máscaras, son nombres. A esto corresponde que Epicteto diga por primera vez la máxima: “Habla contigo mismo”.⁷ La máxima más contraria a lo divino que conozco. Que te pase que tengas que hablar contigo mismo, bien; pero que lo enseñes, es el mayor contrasentido, lo más contrario a la vida que conozco. Eso no significa: “Ocúpate de ti [*befasse Dich mit Dir*]; conócete; percíbete a ti mismo, percibe tu realidad como ser humano viviente”. Eso sería lo contrario de cualquier ensimismamiento [*Selbstbefassung*]; la percepción de uno mismo sería lo contrario de todo monólogo. Esta máxima, contraria a la vida, se basa en la artificialidad de los diálogos y, por ello, en Epicteto se presenta como la forma autorizada de diálogo consigo mismo. Tras la huella de Epicteto, Marco Aurelio escribe luego, a modo de ejercicio, sobre el diálogo con uno mismo en Sócrates.

Platón interpretó al pensamiento como diálogo con uno mismo. Eso es algo que tenemos que tomarnos en serio. ¿Qué significa eso en Platón? Ahora, ¿cómo es eso? ¿Pensamiento? Pensar ocurre en la vida humana real; si el ser humano, en medio de los seres vivos, en la plenitud de sí mismo, como bien dicen, se detiene y, por así decirlo, reúne, recoge y trae, para captar, y busca valorar lo que le ocurrió, lo que experimentó, lo que ha sucedido entre él y las otras criaturas vivas —debe reflexionar—. Esto es parte de ello; sin ello la vida no puede renovarse nunca. Esta pausa, pues, este notable acto de parar y salir de la vida —en este sentido es también diálogo con uno mismo—. Apelo a todos ustedes para que vean cómo es el pensamiento fructífero, el pensamiento, cuyo fruto conocerán justamente en la vida, el cual se convierte en trabajo de la vida [*Lebensarbeit*], en obra, profesión, vida en familia: el pensamiento real. ¿Es también esto totalmente hablar con uno mismo? Lo es sólo en sentido externo. No me parece que al pensamiento real le falte el tú. No es preocupación del ser humano por sí mismo [*mit sich selbst*]; quiero decir, el tú se vuelve, de lo visible, invisible. De lo nombrable, innombrable. El tú continúa en el pensamiento en su presencia de un modo indescriptible. Sólo se puede apelar a la memoria que el ser humano tiene del pensamiento real. El pensamiento real no está libre del tú. Solamente se destaca en la reciprocidad viva, en la circulación con esta y aquella persona portadora de nombre. Esto significa ese hablar con uno mismo [*Selbstgespräch*]. Me parece que es el caso con esta objeción platónica.

Desde allí veo los tiempos modernos. Paso por alto el medioevo cristiano, que fue el tiempo propio y real del diálogo. ¿Dónde se muestra ahora, por primera vez, el ser humano monológico como tal, el ser humano monológico desnudo? ¿Dónde lo encontramos en el drama? Es Hamlet. Él es el ser humano monológico, sus diálogos son sólo monólogos disfrazados. Mientras habla con otros, solamente habla con el mismo. Él que, a causa de ese inmenso destino, por primera vez se ocupa de sí mismo.

Esta persona sólo es posible desde el Renacimiento, donde el diálogo se ficcionalizó por primera vez. El diálogo, donde aparece como tal, es ficticio, abstracto. El drama es el refugio de aquella ficcionalización de vuelta desde la vida. Pero ahí la vida monológica interviene con la inmensa figura [*Gestalthaftigkeit*] de Hamlet. Hamlet es incapaz del diálogo. Este es el ser humano moderno por excelencia. Esta peculiar condición de Hamlet se volvió para mí más clara cuando no mata al rey orante e intenta persuadirse de no matarlo, porque la oración protege su alma. Me parece que hay algo en el extraño ser afectado por esta oración de Hamlet que quizás todavía no se reconoció. ¿Cómo qué tipo de ser humano afronta Hamlet al rey orante? Como alguien que no puede rezar, que no es capaz de volverse realmente ni de decir tú, del mismo modo que no puede dirigirse a un amante como amante. Su conversación amorosa es un monólogo. Se ocupa de sí mismo, cuando aparentemente se ocupa del amado. No sólo está genialmente diseñado; él es el ser humano monológico como genio, ejemplar.

Ya he señalado lo que nos lleva al núcleo del problema: el tú humano y el tú divino; el tú dicho a un ser humano o a Dios van juntos. Que podamos decir tú a un ser amado (esa es, probablemente, la forma más fácil de poder decir tú) es la garantía, el depósito, de que también podemos decir tú legítimamente a Dios, y quizás que solamente seamos capaces, legítimamente, de decir tú a Dios, y no se nos permita hablar de Dios; que el hablar de Dios es algo ficticio, tanto como lo es el hablar del amado. El ser humano no puede hablar de un ser amado como la suma de cualidades, ni, asimismo, de Dios como la suma de cualidades sublimadas en la trascendencia. Ambas van juntas. La una representa a la otra de un modo que soy incapaz de describir. Ambas constituyen la vida dialógica pura. Ambas, el volverse hacia todo rostro humano más querido y el inmenso volverse hacia Dios en el oscuro infinito del mundo, significan volverse y ser capaz de decir tú. Este quedarse sin aliento del poder decir tú a Dios (así es cuando el ser humano realmente comprende de lo que se trata) es, sin embargo, solamente la consumación de aquella que el ser humano hace cuando, enamorado, dice tú y se refiere al ser que tiene enfrente; no disfruta del otro, ni se hace valer en la interacción con el otro, sino que se refiere realmente a ese otro ser, a su ser-tal [*Sosein*], su ser-otro. La experiencia de la situación común del hombre y la mujer, esto es, que yo también experimente la situación amorosa de la mujer y, sin embargo, permanezca aquí mientras vivo eso, este verdaderamente vivir uno en frente al otro, esta presencia dialógica —esto tienen en común el amor entre los seres humanos, el amor concreto (no el amor a la humanidad, aunque, en su máxima expresión, el amor concreto puede realizarse de esta manera) y el amor a Dios—.

Me gustaría aclarar qué significa la situación dialógica en relación con lo divino con algunos ejemplos históricamente relacionados. No significa algo que pertenezca al culto, ni algo que vaya acompañado junto a la vida vivida, sino el estado, el posible estado de la vida entera, de la cotidianidad. Esta es quizás la más obvia, cuando se piensa en aquel tiempo de la antigüedad temprana, donde se enfrentaban las grandes culturas de Babilonia y de Egipto. La cultura babilónica se constituye sobre la concepción de la fe en la potencia del destino, la potencia conocible de las estrellas. El espacio en el que el ser humano se sitúa es conocido por el destino: sé de la potencia de las estrellas, con las cuales estoy rodeado, y sé de ellas como uno que puede, en virtud de este conocimiento, aprovecharse de esta potencia; puede también volverse señor del destino, señor de las estrellas. Este es el sentido de la gnosis originaria de los babilonios. El ser humano se puede aprovechar de esta potencia del destino por medio del conocimiento. Al otro lado está Egipto. Todo el ser de los seres humanos se vuelve al hecho, no espacial, hecho puro del tiempo, que es entre todas la única temporalidad pura —la muerte corporal—. Pero no del modo en el que el ser humano honrado se vuelve hacia su muerte, estando ya listo para experimentarla a su tiempo; sin tomarla, en absoluto por adelantado; sin estar, en absoluto preparado; ni siquiera anticipándose con la fantasía, sino listo. Él está familiarizado con ella, sin seguridad alguna en cualquier conocimiento, o en cualquier imaginación. El mirar hacia la muerte egipcio es totalmente lo contrario. Es una seguridad recibida de la manera más imponente. El imponente arte egipcio: esos reyes que nunca volverán a levantarse erigieron por los siglos, de modo permanente, sarcófagos para cada alma doble, una seguridad. Y esa otra alma, la cual va al inframundo después de la muerte: es equipada con conjuros ya listos, los cuales le dan el poder sobre los demonios; los cuales le dan el poder listo para cambiar con ellos lo que le espera a uno después de la muerte. Sentencia de un mago egipcio: si no haces según mi voluntad, entonces te arrojaré a ti con tu cielo. Está dotado, pues, del poder recibido. Una verdadera cultura aquí y allí, ciencia, arte. Y, pues, esta gnosis allí y esta magia acá, ambas completamente no-dialógicas. Edificios enormes de monologuismo. Un enorme solapamiento de todas las aspiraciones de las almas humanas temblorosas hacia la capacidad de decir tú —solapamiento, anestesiamiento—.

Esto puede sentirse allí donde un alma busca irrumpir en una u otra cultura: En la epopeya babilónica de Gilgamesh, el amigo del rey ha muerto. Y ahora él está frente al cadáver del amigo como frente a la muerte y siente lo que es que un ser humano se enfrente a algo contra lo cual no puede estar seguro, por medio de ningún conocimiento, ni de ninguna fe en el poder del destino. Aquí tiene la gnosis babilónica su mella. Él está en la presencia de la muerte. Y en ese momento emprende el camino, el cual ha iniciado de manera propiamente dialógica. Con esto se refugia en el fundamento de la vida de la cultura egipcia, la pregunta en torno a la muerte.

Y viceversa: el rey egipcio Amenofis, quien reformó la religión. En realidad, es el dios del sol, al cual reza, no tan nuevo, más allá del nombre nuevo. Pero es nuevo, en realidad, que le dirija la palabra, no como se le dirige la palabra a un dios en Egipto (en un documento transmitido). ¿Cómo rezaba en realidad? Se vuelve, dice tú; con esto sale de lo egipcio hacia el mundo de las estrellas. Pero, precisamente, en el núcleo de la vida dialógica que subsiste en cada gran cultura monológica. Las culturas son la mayoría de las veces inmensas bóvedas, anestias de ese núcleo de la vida dialógica.

Y ahora, ese estrecho incidente de esa multitud de seres humanos, en ese hecho, que hace de la multitud un pueblo y en él experimenta algo, que aparentemente hasta ahora ninguna multitud ha experimentado: a saber, experimenta que se le dirige la palabra y en esa montaña experimenta que lo que importa es que esa multitud de seres humanos responda. No hay nada más. No deviene de esto ninguna cultura. Solamente un libro. Sólo un saber: lo más importante es que respondamos. Y naturalmente luego continúa el fracaso, el no quedarse en el habla, el falsear el habla, el fracaso en el gran fracaso humano: el pueblo de Israel. En el inmenso autoengaño del pueblo de Israel, una y otra vez, la verdadera conversación.

No se trata de que ahora el habla vaya aquí y allá lleno de palabras [worthaft]. La vida propiamente dialógica, como aquí es resumido, es eso que nombramos historia, la historia que está ocurriendo [*das geschehende Geschichte*]: eso que, a nosotros, género humano, viene, nos habla. Que respondemos a eso que nos viene, que nos habla, con eso que hacemos. Que hay una acción real en el ser humano, quedarse en el habla, responder.

Esta respuesta y este ser responsable [*Antworten und Verantworten*] es la historia que está ocurriendo, el camino a través de la caída hacia la redención, la voluntad de seguir respondiendo en el fracaso. Este sentir, que depende de la respuesta. El responder, entonces, con el fracaso. ¿Qué es entonces el *quantum satis* de lo que hacemos? Que el ser humano produzca este balbuceo que, en el mejor de los casos, puede llamar su obra. Este intentar, este responder de tal forma, es el camino humano, esa acción entre lo humano y aquello que no es humano.

No me refiero con lo que digo ni a la religión ni a la moral, las cuales son capaces de disfrazar el rostro del tú. Nada es capaz de disfrazar el rostro del tú como la religión y la moral. Se conoce a Dios y no se debe estar esperando que se aparezca a uno de forma imprevista. O se conocen las normas éticas y se está asegurado. Pero ahí donde las normas se rompen, donde realmente no sé más nada, porque no puedo prever nada, ahí ocurre la decisión. Ahí donde se me aparece el mal, lo inmoral, como algo que me reclama, que necesita de mí para amarlo, ahí yo soy.

Porque la religión y la moral devienen sistemas de escape de la vida dialógica, son hechos todos y cada uno de esos grandes intentos de restablecimiento, esos nuevos cimientos, reformaciones. Son comprensibles, sin embargo, no crean la vida dialógica. Va a estar ahí donde se establece la palabra pura, el estar enfrente desnudo y espontáneo; lo que era en el origen, el restablecimiento de la presencia.

Por ejemplo, cuando los profetas se vuelven contra el culto del sacrificio, así se refieren a que la imposición de manos sobre la víctima no significa, en última instancia, sustitución, así como Moisés puso su mano sobre José haciéndolo su sucesor, de manera que sea un gesto del culto.

Y ahora en este mundo monológico, ¿qué está ahí, y qué persiste todavía en la vida dialógica? ¿Con qué podemos confiar aún? ¿Qué tenemos todavía? Yo creo que hay dos cosas que atraviesan los tiempos y que conservan, en un mundo aún tan monológico, lo vivo, esta sustancia orgánica. La primera es el grito del ser humano solitario: El grito del ser humano que en algún lugar en la noche llora de miseria en el silencio de su altillo, tal vez ni siquiera a Dios. Tal vez odia el nombre de Dios, que lo menos que puede hacer es ponerlo en su boca, de forma que su grito no asciende conscientemente a él; así y todo, ¿a quién sino al tú? Este grito desde lo más profundo de la miseria, el cual, justamente, si bien él aún no lo sabe, es *de facto* un volverse a sí, es aceptado como un volverse a sí. Esta es la primera garantía que permanece de la vida dialógica. La otra es la verdadera conversación amorosa; algo que, sin embargo, se tornó bastante raro hoy. En un tiempo en el que lo erótico se volvió tan corriente, la verdadera conversación de amor y de amistad —el darse mutuamente el uno al otro, la soltura de la lengua, el primer saludo de creatura a creatura, el empezar de nuevo, el crear— se ha transformado en algo casi literario. Esta es, aunque oculta y efímera, la otra garantía. No conozco una tercera.

El auténtico volverse es inmensamente difícil para el ser humano de hoy, sobre todo a través del ensimismamiento [*Selbstbefassung*]. Hablé con algunos, los cuales forman parte de una religión tradicional; y cuando lo logré, entablar con ellos una conversación sin reservas, cuando pude preguntarles cómo estaban en sus vidas personales, casi todos me confesaron que les era inmensamente difícil el simple volverse, porque debían dedicarse al yo, a su ser. Esa es la difícil problemática, ese es el obstáculo actual. Un obstáculo tan difícil que verdaderamente no sé cómo se supera. Solamente esto: reflexionar profundamente, reflexionar sobre este obstáculo instalado en nosotros.

Permítanme un camino lateral. Es una indicación a través de la filosofía; que contribuye a este retorcimiento de la vida. Cada pensamiento realmente pensado procede de la persona concreta que se hace cargo de él. Pero toda filosofía se efectúa de tal modo que se abstrae progresivamente de quien se hizo cargo. Esta es, en efecto, una necesidad. Pero veremos cómo influye eso en este camino. Ocurre desde allí un castigo del monólogo, a través de la cohesión del sistema. El *deus sive natura* de Spinoza; el Dios al cual no se puede dirigir la palabra, del que Spinoza, en el lugar más sublime dice que se ama a sí mismo en las criaturas. Cada estar frente a lo directo es aquí traicionado; pues que nosotros seamos criaturas es nuestra posibilidad dada de amar a Dios. Y Dios se ama en nosotros no por medio de que sintamos y pensemos a Dios en nosotros. Con ello, el estar enfrente es traicionado. Uno que sale del mundo de la época: Pascal, aquel que se escapó poderosamente del mundo monológico. Así se debe entender lo que escribió. O Kant, donde Dios es un postulado de la razón práctica y lo que de ahí deviene. Luego Kierkegaard, —también él se escapó enormemente—. La situación de Kierkegaard es mucho más difícil que la de Pascal. El escaparse se torna siempre más difícil; la compatibilidad del mundo monológico se torna siempre más densa. Ahí debe ser citada, quizás, una palabra, que es para esto un trágico ejemplo de cómo es posible fugarse de este mundo monológico y, sin embargo, glorificarlo en medio de él: la palabra de Nietzsche sobre el desierto creciente.

Todo lo que se llama cosmovisión va en la misma dirección. El psicologismo de Amiel, por ejemplo, quien explicó que el paisaje era un estado de ánimo. Por supuesto que también lo es. Pero lo que para nosotros es importante es que estamos delante de él, que sujetamos esa copa del árbol sobre nosotros como algo natural. No somos eso, y somos capaces de experimentarlo, de vivir frente a ello. Todas esas tonterías de la así llamada vivencia —se ha hablado incluso de las así llamadas vivencias religiosas— donde el sentido del ser que está enfrente es llevado al alma, es un inmenso autoencierro del alma, que se ve reforzado en el psicoanálisis. Embobado en este ensimismamiento [*Selbstbefassung*] el ser humano se lastima en aquello para lo que existe. La propia enfermedad no está en él, sino entre él y el mundo —y, además: donde todo se disuelve en procesos técnicos, se domina; donde el ser humano no entra, no se compromete, no logra completarse, quizás se hunda

—. Este psicologismo y tecnicismo, este libertinismo, este completarse, todo eso es monólogo sin esperanza. Por esto pende junto entre los seres humanos de hoy y sobre todo quizás en los jóvenes una predominante ceguera del tú. Cuando un ser humano tiene que tratar con otro, no lo mira como a esa persona única, singular, inigualable, sino que lo etiqueta; etiqueta a lo que ahora me habla, en alguna dependencia psicológica, lo politiza. Algo me es dicho: lo dirijo a los intereses de la clase, a complejos psicológicos, que me excusan de entrar en esta situación, y responder con mi ser. Este es también un gran sistema de escape.

Casi todo lo que apunta a un tiempo mejor, más libre, se toca, se colorea, con este monologismo. Preguntémonos sobre la problemática, por ejemplo, del matrimonio. No es verdad que la problemática del matrimonio radique en que dos seres están el uno frente al otro con mayor o menor independencia; no, que no sean capaces de decirse tú el uno al otro es su problemática. O la problemática de la relación: lo que tristemente falta es el diálogo auténtico entre las generaciones. Que la generación mayor le hable en plena presencia a la juventud y a ella se le permita hablar. Eso significaría primeramente relación. Y la inmensa pregunta social: no se trata de cambiar la forma de gobierno, de cambiar la situación de una clase, sino de desmasificar la masa [*die Menge entmengt*]. Si ocurre ya la socialización en cualquier forma, entonces, ¿qué? Con esto, por ejemplo, ¿ha ocurrido algo en la Rusia Soviética para la vida dialógica? No es de forma que pensemos que se puede distinguir entre el ahora y el después. Que habrá un después donde todo vendrá por sí mismo y un ahora que está condenado. Si eso no se realiza ahora, *quantum satis* tanto como cada uno de nosotros pueda, entonces no se realizará. Toda política, todo lo que indica ejecución en lugar de realización, es un sistema de escape. Todo movimiento reformista, todo desplazarse más allá del entrar en la situación concreta es apariencia monológica. Tanto como seamos capaces, ahí donde cada uno de nosotros está, ahí donde la vida dialógica puede ser realizada, en su lugar natural, ahí puede desplegarse.

Ahora bien, si aún tenemos que movernos en esta destrucción, entonces será retornando, no regresando al punto en el que ya has estado, sino al giro que conduce fuera del enredo hacia donde no somos capaces de mirar, pero hacia donde somos capaces de llegar. Y eso creo yo: que hacia allí conduce el camino a través de esta inmensa disolución monológica del mundo humano, a través de este eclipse, a través de este abismo hacia un nuevo auténtico decir-tú, hacia un nuevo estar frente a la criatura en el rostro de Dios, en respuesta y responsabilidad. Hay un lugar, el de la decisión histórica real, y este lugar es la persona, no el ser humano, la abstracción del ser humano: La persona real.

Bibliografía

- Bielik-Robson, A. (2012). The promise of the name: 'Jewish nominalism' as the critique of idealist tradition. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3(1), 11-35.
- Buber, M. (2016). *Martin Buber Werkausgabe Band 7. Schriften zu Literatur, Theater und Kunst, Lyrik, Autobiographie und Drama*. [Obras completas de Martin Buber, volumen 7. Escritos sobre literatura, teatro y arte, lírica, autobiografía y drama.] (pp. 274-309). Gütersloher Verlagshaus, (Trabajo original publicado en 1960)
- Buber, M. (2012). Monologisches und dialogisches Leben. *Judaica (Basel)*, 68(4), pp. 400-414.
- Buber, M. (2015). *Umanesimo ebraico* (pp. 39-53). Il melangolo.
- Buber, M. (2019). *Martin Buber Werkausgabe Band 13. Schriften zur biblischen Religion* [Obras completas de Martin Buber, volumen 13. Escritos sobre religión bíblica](pp. 81-85). Gütersloher Verlagshaus, (Trabajo original publicado en 1933)
- Buber, M. (2020). *El principio dialógico* (pp. 53-164). Hermida Editores.
- Ferrari, F. (2024). Vita monologica e vita dialogica. Martin Buber a Zurigo, *Humanitas* 79 (3/2024), 524-541.
- Losch, A. & Witte, B. (2019). Comentario a 'Zwiesprache'. En M. Buber, *Martin Buber Werkausgabe Band 4. Schriften über das dialogische Prinzip* (pp. 334-344). Gütersloher Verlagshaus.
- Torres Brizuela, J. F. (2021). La posibilidad redentora del lenguaje. Del «nombre propio» en Rosenzweig al «decir tú» en Buber. *Nuevo Pensamiento*, 11(18), pp. 295-310. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento/article/view/6276>
- Torres Brizuela, J. F. (2022). Martin Buber y su contribución a la filosofía del lenguaje. *Tábano*, (20), pp. 36-54. <https://doi.org/10.46553/tab.20.2022.p36-54>
- Torres Brizuela, J. F. (2023). Augustine's concept of Person in Martin Buber's personalism, *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* 65.180: 1-32.

NOTAS

- 1 El texto de la misma está presente en los comentarios a su conocida obra "Diálogo", en el cuarto tomo de la MBW. La razón que dan los editores, Andreas Losch y Bernd Witte, es que esta misma conferencia es utilizada como borrador y base para la segunda parte de "Diálogo". Creo, sin embargo, que no le hacen justicia, ya que en esta conferencia hay muchas ideas que el autor no replica luego en "Diálogo". Vease Losch y Witte, 2019.
- 2 Podemos relacionar esto con el origen del concepto "Persona" en la teología trinitaria del comienzo de la edad media. Ver Torres Brizuela, 2023.
- 3 Ver también Torres, 2021, pp. 293-310; y 2022, pp. 36-54.
- 4 En este sentido cabe marcar como algunas traducciones tanto al español como al inglés, en la búsqueda de respetar la neutralidad de *Mensch* eligen el término «persona», conflictuando de este modo la importancia y, por eso, exclusividad que tiene ese término en el pensamiento y los textos de Buber. Aunque comparto la necesidad de respetar la neutralidad del término alemán, considero importante buscar otros términos, como «ser humano» y no «persona» para que de ese modo la traducción sea más fiel al autor.

5 NT: Esquilo, Agamenón, vv. 160 ss.

6 NT: Eurípides, Las troyanas, vv. 884 ss.

7 NT: Epicteto, Disertaciones, III, 14, 1.

INFORMACIÓN ADICIONAL

Nota de traducción: Traducción por Juan Facundo Torres Brizuela, con la autorización de *The Martin Buber Literary Estate*.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285349001/8285349001.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Martin Buber, Juan Facundo Torres Brizuela

Vida monológica y vida dialógica (Una conferencia dada el 13 de Junio de 1928 en Zurich)

Monological and dialogical life (A lecture given on 13 June 1928 in Zurich)

Tabano

núm. 26, p. 1 - 14, 2025

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab6843>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.