



REVISTA INMANERE

Vol. 4, pp. 91 – 109

ISSN 2735-797X

<https://doi.org/10.21703/2735-797X.3601>

Martin Buber: el olvido del hombre como el olvido de Dios, una lectura en paralelo de su pensamiento¹

Martin Buber: the forgetfulness of man as forgetfulness of God, a parallel lecture of his thought

Fernando Luna Palma  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar y comprender la relación existente, desde la filosofía de Martin Buber, entre el olvido por la esencia del hombre y Dios, a quien el autor denomina el “Tú eterno”. Estas dos temáticas, junto con las reflexiones sobre el diálogo, constituyen el núcleo de todo el pensamiento de Buber, por lo cual desde un inicio se perfilará un esquema antropológico mediante el cual entender su posición y dinámica relacional respecto a sí, el mundo y Dios. Para tejer dicha relación del hombre con Dios y su paralelismo se abordarán, a modo de vehículo, la cuestión del diálogo y el encuentro, en conjunto con su propuesta antropológica, elementos que serán clave para perfilar un esclarecimiento de la cuestión.

Palabras Clave: Martin Buber, relación, Dios, hombre, diálogo, presencia, encuentro

Abstract

The aim of this article is to analyze and understand, from Martin Buber's philosophy, the relationship between the forgetfulness of the essence of man and of God, whom the author calls the “eternal Thou.” These two themes, together with Buber's reflections on dialogue, form the core of his thought. Therefore, an anthropological framework will first be outlined in order to comprehend his position and relational dynamics with respect to the self, the world, and God. To weave this relationship between man and God and its parallelism, the notions of dialogue and encounter—alongside his anthropological proposal—will be examined as key elements for clarifying of the question.

Key Words: Martin Buber, relation, God, Man, dialogue, presence, meeting

1. Introducción

Martin Buber, quien fuera uno de los grandes representantes del personalismo, realizó diversos aportes a la antropología filosófica, principalmente en sus estudios histórico-filosóficos y la presentación historiográfica de la posición del hombre en el

¹ El artículo ha sido resultado de la participación en el Semillero de Filosofía Cristiana de la UCSC.

gran orden del mundo, desde el horizonte griego, pasando por la interpretación cristiana del mismo desde las coordenadas de la revelación, el giro a la inmanencia, la exaltación de la conciencia pura del idealismo, el giro sociológico y el existencialismo hasta la década de los sesenta, época donde fallece dejando a sus espaldas una considerable obra. Junto con su producción antropológica, también destacan sus reflexiones sobre la religión y lo divino a la luz de la misma, desde donde interpreta, ubica y delimita las relaciones existentes entre ellas.

Dentro de sus obras de corte filosófico destacan: *¿Qué es el hombre?*², *El eclipse de Dios*³ y obra cumbre, *Yo-Tú*⁴, que son precisamente las obras que este trabajo abordará bajo la pregunta de investigación ¿Qué relación existe entre la progresiva profundización de la reflexión antropológica, de la cual Buber es heredero, y lo que el autor denomina eclipse de Dios? Nuestra hipótesis es: la paulatina acentuación del Yo que el autor señala a lo largo de su obra de 1947 es precisamente la clave de comprensión bajo la cual se debe entender el olvido de la esencia del hombre y, paralelamente, el olvido de Dios, un Dios que ha quedado eclipsado por el exuberante crecimiento del “Yo”. Frente a este gris panorama, Buber propone la categoría del “entre”, desde la cual se podría caracterizar la genuina relación, la cual constituye la estructura fundamental del ser y vida del hombre, de forma deviniendo en la más alta clave de comprensión antropológica. Dicha propuesta será la cual defendaremos en los últimos capítulos de este artículo frente a lo que el autor llama “doctrinas de la inmersión”, tanto en lo religioso como lo antropológico, puesto que adherimos a su crítica general, aunque consideramos que algunas de sus observaciones se hallan fuera de lugar, como lo es, por ejemplo, en el caso de Max Scheler⁵.

El itinerario de nuestro trabajo se desglosa en los siguientes ejes temáticos: 1) la lectura de la antropología filosófica de Buber, 2) la propuesta de la polaridad antropológica *“Yo-Eso”*, *“Yo-Tú”*, 3) el discurso filosófico y religioso sobre Dios y el hombre, para terminar con 4) una síntesis relacional con las conclusiones pertinentes. Dentro de los tres primeros grandes ejes de comprensión, en consonancia con su temática principal, a su vez se desplegarán conceptos tales como el de diálogo, presente-presencia y tiempo antropológico que, en última instancia, serán los hilos

² Publicado originalmente en: Lambert Schneider 1947 “Das problema des menschen”; utilizaremos la edición mexicana: Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica.

³ Publicado por primera vez en: Harper & Brothers 1952 “clipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy”; también utilizaremos la versión mexicana: Buber, M. (1993). *Eclipse de Dios*. Fondo de Cultura Económica.

⁴ Primera publicación en: Leipzig 1923 “*Ich und du*”; usaremos la versión argentina: Buber, M. (2006). *Yo y tú, y otros ensayos*. Prometeo / Lilmood.

⁵ Al final de este eje temático se realizará un pequeña crítica que se desvíe un poco de los propósitos de este trabajo, pero que resulta precisa en post de hacer justicia ante una crítica mal dirigida.

que conecten y den sentido a cada uno de estos bloques que por sí solos no pasarían de una mera yuxtaposición más o menos coherente en su forma. Por último, cabe señalar que, en consonancia con dichas indicaciones, el aporte de este trabajo a la comprensión del pensamiento de Buber es principalmente organizativo; su objetivo es relacionar órdenes de análisis que el autor parece erigir de forma independiente, sin establecer una relación explícita entre los mismos.

2. Buber y la lectura de la antropología filosófica

2.1. Del *kosmos* al sujeto trascendental

El hilo conductor del recorrido histórico desde la perspectiva de la antropología filosófica de “*¿Qué es el hombre?*” es la soledad, entendida como desamparo, un continuo y agitado viaje del pensar humano que busca hallar el puesto que le corresponde en el gran orden del mundo. Según su grilla de lectura, en el continuo peregrinaje de la vida del hombre, éste va quedando sin un lugar en el mundo que lo acoge; continuamente se abre una brecha que separa al hombre del mundo, que desde su infancia lo ha hospedado, dentro del desarrollo del pensamiento filosófico. En otras palabras, es la historia de las constantes derrotas del pensamiento filosófico, el cual buscando apresar la esencia de su autor, debe conformarse con sus huellas en la arena. Ese es, pues, el germen desde el cual, casi genéticamente, se desarrollarán todas las propuestas antropológicas. A continuación, se procederá descriptivamente y se presentarán los vértices que dan paso a las consideraciones más agudas realizadas por el autor. Se dejarán a un lado ciertos autores por cuestiones de extensión y valor para nuestra empresa, mas su consideración es de suma importancia para un alcance global del horizonte interpretativo de Martin Buber.

Su lectura comienza por el *kosmos* griego, el cual libra al hombre de la nada y la pérdida del valor moral, la desorientación ética y la indeterminación ontológica; pues, aunque ciertamente las consideraciones órficas o platónicas consideran al hombre como una suerte de divinidad caída en el reino de la potencia y el devenir, un “forastero” que en el orden del tiempo que paga la injusticia cometida en tierras extrañas a su esencia, el orden de las ideas y su estructura jerárquica, dentro de la cual tiene sentido el orden material, acogen al hombre e iluminan su lugar en el mundo bajo la luz de la idea del Bien. Es decir, el marco de sentido que acoge al hombre y atenúa su problemática se alza sobre la dinámica de la materia y se asienta en el plano de las ideas; cambia el referente, pero no el significado. En esta primera época Buber acentúa el papel de Aristóteles, pues la tendencia griega a comprender el mundo como una totalidad cerrada tendría su culmen en él, con quien: “esa imagen óptica del universo llega a su clara decantación insuperable, como un mundo de cosas, y el

hombre es también una cosa entre las del mundo (...) goza de aposento propio en la gran mansión del mundo" (Buber, 1949, p. 26). Esta imagen cosmológica cerrada se mantendrá durante todo el medioevo hasta su culminación en la modernidad.

El mismo *kosmos*, a la luz del cristianismo, se contempla como la intencionada creación amorosa de Dios, dentro de la cual se da paso a la historia y se despliega el recorrido del hombre desde su caída hasta su salvación. Tomás de Aquino será el heredero de la cosmología aristotélica, aunque con la apertura que ofrece su síntesis filosófica a los contenidos de la revelación, el *mysterium simplicitatis* y la *parousia*. Dentro de esta extensa época, será Agustín de Hipona quien, aunque anterior a Tomás, más se acercará, según Buber, a la problemática antropológica que marcará toda la modernidad, el desconcierto del ser humano caído que ve en su interior la actividad divina que le permite conocer, junto con el origen del mal. Esta tensión entre el bien y el mal, ya descrita por Platón en la alegoría de los caballos alados en el *Fedro*, pero radicalizada por la comprensión cristiana, se refleja en las confesiones de Agustín respecto a la memoria:

Grande es este poder de la memoria, demasiado grande, Dios mío, un depósito interior amplio e infinito (...) Y éste es el poder de mi espíritu y pertenece a mi naturaleza, y yo mismo no abarco todo lo que soy. Así pues, el espíritu es tan estrecho para contenerse a sí mismo que ¿dónde está lo que no acoge de sí? ¿No será que está fuera de él y no en sí mismo...? (Agustín, X, VIII, 13)

En la modernidad el orden teleológico del mundo, afirmado por las principales escuelas griegas y la lectura cristiana, donde el hombre se halla como actor privilegiado o principal respectivamente, con Descartes empieza a contemplarse matematizadamente, objeto de la claridad geométrica; pura res extensa que está sometida a las operaciones de *cogito*. La teleología del mundo se reduce a una teleonomía, a un juego de fuerzas fundamentales y choques materiales. Pascal, en paralelo con Descartes, será otro autor que, según Buber, acentuará la problemática antropológica en tanto reflexiona sobre la realidad del hombre frente a la infinitud del espacio: "Pascal, experimentará bajo la bóveda del cielo estrellado (...) su carácter inquietante: le silence éternel de ces espaces infinis m' effraie" (Buber, 1998, p. 31)⁶. Esta paulatina separación y emancipación del hombre respecto al mundo tiene su punto más alto en Kant, donde el mundo pasa a ser una mera idea postulada por la razón y la naturaleza, entendida como el conjunto de fenómenos, el producto espontáneo e inconsciente de las síntesis que siguen las reglas de las categorías del

⁶ A este respecto, el pasaje que a nuestro parecer mejor refleja esta problematización del hombre es el siguiente: "¿Qué es un hombre en la naturaleza? Una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre la nada y el todo" (Pascal, 2001, p. 97).

entendimiento y el esquematismo de la imaginación. Como agudamente señala Pannenberg (2002) Kant, en la elaboración de la estética trascendental: “Al convertir la subjetividad humana en una realidad autónoma y hacer de ella el fundamento de la conciencia experimental, (...) estaba provocando que el yo humano ocupara de hecho el lugar hasta entonces reservado a Dios” (p. 216). En consonancia con ello, Buber (1995) afirma que la respuesta de Kant al asombro de Pascal sería: “Lo que te espanta del mundo, lo que se te enfrenta como el misterio de su espacio y de su tiempo, es el enigma de tu propio captar el mundo y de tu propio ser” (p. 40).

2.2. Primera acentuación del “Yo”

Es a partir de Kant⁷ que la cuestión antropológica toma un papel central, pues la naturaleza pasa de ser la morada de las cosas y del hombre a su espontánea e inconsciente creación. Por primera vez el hombre se halla totalmente en la intemperie y con ello el “Yo” ha alcanzado magnitudes nunca antes vistas. El humano ha tomado posesión de los atributos divinos, el *sensorium dei* del neoplatonismo newtoniano y los atributos del Dios de Spinoza. Según nuestra hipótesis, esto representa el primer momento del eclipse de Dios; Dios ha sido eclipsado y la naturaleza oscurecida con el acrecentamiento del hombre. El hombre se vuelve problemático como nunca antes y así lo demuestra la cuarta pregunta formulada por Kant en sus clases de lógica: “¿Qué es el hombre?”, punto de reflexión al que Buber recurrirá constantemente. Ahora bien, en su lectura de la historia de la antropología el autor pasa de largo autores tan importantes como Fichte o Schelling y dedica su atención directamente a la doctrina de la idea en Hegel, quizás por razones meramente sintéticas o por economía en la extensión, pero ese grave silencio respecto a tales autores deja mucho que desear, sobre todo por la gran influencia que tuvieron en la posterior reflexión existencialista.⁸

2.3. Caminos derivados: doctrinas de la inmersión

2.3.1. Formal

Tras la reducción del mundo a idea, del *kosmos* a fenómeno, con la racionalización de la actividad inconsciente en el idealismo posterior, hasta llegar al pensamiento y ser puro que constituirá el esqueleto y las venas donde circulará el pensamiento de Hegel, el hombre particularizado en la crítica de la razón práctica en virtud de los actos de la

⁷ Kant (1989) ya adelanta uno de los caminos que tomará la reflexión, donde lograr una mayor comprensión de la naturaleza equivale a examinar los límites de la razón “no le queda más que retornar de los objetos hacia ella misma, para descubrir y determinar, en lugar de los últimos límites de las cosas, el último límite de su propia capacidad abandonada a sí misma” (p. 164)

⁸ Cfr. Pérez-Borbujo, F. (2007). *Veredas del espíritu: De Hume a Freud*. Herder.

voluntad queda sometido a la preminencia y homogeneidad del sujeto teórico, es decir, en un plano donde el hombre particular es solo un destello finito del espíritu que todo lo engloba. Con ello se edifica el palacio de la razón, desde el cual “Se ha superado la soledad y se ha apagado la interrogación por el hombre” (Buber, 1995, p. 45). A los ojos del autor, uno de los mayores errores de Hegel fue haber elevado el tiempo cosmológico sobre el antropológico de forma tal que todo el desarrollo venidero se presenta de forma clara a la conciencia, totalizando de esta forma toda la dinámica de la existencia⁹. A diferencia del primero, el tiempo antropológico posee otra textura, pues:

El tiempo que cuenta en la realidad peculiar del hombre concreto (...) no lo podemos abarcar así, ya que el futuro no puede dárseños de antemano, porque, según me dicen mi conciencia y mi voluntad, depende en cierta medida de mi decisión (Buber, 1995, p. 46)¹⁰

En este nuevo *kosmos* elaborado por Hegel, donde pasado, presente y futuro se comprenden desde el conocimiento sin presupuesto de la idea que sale de sí y retorna a sí, que es la más alta forma de filosofía totalizante, se da lo que llamamos una inmersión de corte formal. El término “inmersión” será utilizado por Buber en “*Yo-Tú*” para referirse a ciertas doctrinas que interpretan la unificación con la divinidad como la disolución del Yo considerado como real o ilusorio. Lo importante es que se da un paralelismo de estas doctrinas en lo filosófico y lo religioso que posteriormente explicitaremos.

2.3.2. Material

Ante esto dicha uniformización del hombre se posicionan las críticas del giro sociológico y material dadas por Feuerbach y Marx. “En lugar de la idea o de la razón del mundo hegeliana, tenemos las humanas “relaciones de producción”, de cuya transformación resulta la transformación de la sociedad” (Buber, 1995, p. 50), de esta forma recuperando parcialmente el tiempo antropológico, en tanto que el futuro no depende de la idea que a mayor extensión posee menor comprensión, sino que depende de las formas existentes de sociedad. No obstante, se sigue considerando al

⁹ “El puro ser constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado” (Hegel, 2005, p. 188), así es como Hegel da paso a su metafísica univocista (los efectos por la causa y no la causa por los efectos) que todo lo abarcará y todo lo comprenderá. En conjunto con su comprensión y visión del absoluto indeterminado en la fenomenología, cerrará cualquier apertura, asfixiará cualquier intento de pensar fuera de la idea.

¹⁰ Nótese y téngase esto en mente para lo venidero, pues será central para la salida de la totalización filosófica y clave para la comprensión de la dinámica presente presencia que analizaremos en el segundo eje temático.

hombre desde una comunidad que lo asfixia y sin un espíritu absoluto que se desarrolle teleológicamente hacia una superación del capitalismo. Se cambia, pues, la teleología pura del espíritu por la teleonomía pura de la materia. El mundo es materia a la espera de ser transformada por el trabajo y Dios solo la imagen proyectada de las perfecciones del hombre. Dentro de estos críticos también se halla Nietzsche quien, si bien no comparte muchos de los postulados de los anteriores, sí comparte el hecho de que “su reducción antropológica del ser es la reducción al hombre no problemático” (Buber, 1949, p. 57). En efecto, el giro sociológico es seguido por un giro existencialista a manos del superhombre de Nietzsche, el singular de Kierkegaard y el auténtico de Heidegger serán la respuesta a la inmersión antropológica en ambos planos de la realidad.

3.1. Respuesta a la inmersión: segunda acentuación del “Yo”

Nietzsche, quien afirmó la muerte de Dios y la pérdida de los valores tras la caída del horizonte racionalista hegeliano, el cual devino en una precipitada caída de castillo de naipes, dejó tras de sí un desnudo horizonte, donde el Dios de la crítica de la razón práctica ha perdido toda su fuerza, y se alza como uno de los que con mayor fuerza enfrentó la inmersión del individual en el espíritu y masa impersonal, la unidad sin rostro ni fuerza propia. Frente a la universalidad del intelecto y el concepto, Nietzsche postula la particularidad de la voluntad y la fuerza de la misma: la voluntad de poderío y la fuerza de hacer real lo que cada uno considera en pecho ideal. De esta forma, la idea y el espíritu se nutren de la fuerza vital, dando vuelta la inmersión hegeliana¹¹ y cimentando la base de la posterior antropología de Scheler. El gran aporte de Nietzsche a la pregunta por el hombre es la total recuperación del tiempo antropológico y así lo deja entrever nuestro autor: “el hombre es “un animal que puede prometer”; esto es, que trata una porción del futuro como algo que depende de él y por lo que se pone en juego” (Buber, 1995, p. 61). Sin embargo, Buber le critica la pretensión de querer explicar al hombre desde la lógica de la pura animalidad; el salto del mundo por las mismas dinámicas del mundo.

Al final de su recorrido histórico, Buber analiza las doctrinas de Heidegger y Scheler, quienes serían herederos de todo el desarrollo anterior y con ello pensadores cuyo punto de partida sería la profunda soledad y desamparo antropológico. Sin embargo, el autor rechaza ambas posturas por diversas razones.

¹¹ Respecto a esto, quien a nuestro parecer mejor ha dado al clavo bajo una clara y concreta sentencia es Fink (2019): “Hegel y Nietzsche son como la afirmación que todo lo comprende frente a la negación que todo lo discute” (p. 6)

En primer lugar, respecto a Heidegger afirma que su concepción de existencia es monadológica, a saber, que el Dasein en busca de la genuina autenticidad que le permite salir del *das Man* cancela las relaciones con los otros, con el “*Tú*”; tanto con Dios como con el hombre. Bajo las coordenadas de Heidegger, el hombre con una existencia auténtica “no es ya el hombre que vive realmente con el hombre, sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que solo puede llevar una vida real en trato consigo mismo” (Buber, 1995, p. 94). En este sentido ocurre algo curioso pues, en consonancia con Nietzsche, se produce una inversión de Hegel, ya que para éste el ser se entiende bajo la fórmula “A mayor extensión, menor comprensión”, mientras que para Heidegger es al revés, pues “A mayor comprensión, menor extensión”. El hombre que vive muriendo, revelando su ser en el orden del tiempo, en su determinación se debilita, se singulariza, y en dicha singularización su extensión, su relación con el “*Tú*”, a los ojos de Buber, debe quedar a un lado: “Con Heidegger el hombre individual lleva en sí la esencia del hombre y la trae a existencia cuando se convierte en un “resuelto” “él mismo”” (Buber, 1995, p. 98).

3.2. Buber y su lectura de Scheler: descripción y crítica de la misma

En segundo lugar, refiriéndose a Scheler, el autor se centra principalmente en su concepción metafísica sobre el ímpetu y el espíritu, junto con su dinámica: “Scheler describe este proceso de modo que el espíritu empieza dirigiendo la voluntad, presentándole las ideas y los valores que deben ser realizados (...) hasta que realizan el proyecto de la voluntad establecido por el espíritu” (Buber, 1995, p. 126). Critica principalmente su visión del ser humano donde el ímpetu bajo la forma del espíritu se posee a sí mismo reflexivamente, donde los impulsos vitales suministran energía a un espíritu originalmente impotente¹². Buber señala al filósofo como el ideal de hombre propuesto por Scheler, el tipo del filósofo como forma fundamental del hombre, lo cual es a todas luces falso. La razón de ello se debe a que el tipo del filósofo sería un tipo intermedio, puesto en acción principalmente por la actividad reflexiva del pensar, mientras que: “el ser humano es, antes de ser un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*” (Scheler, 2003, p. 77).

Es más, el mismo Scheler (1980) afirma en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* que cabe la posibilidad que “el filósofo en tanto filósofo, como razón filosofante en general, se ofrezca espontáneamente en holocausto al tipo de participación no filosófica exigido por la esencia originaria” (p. 13), de esta forma

¹² Los grados esenciales de vida y la constante potenciación del espíritu que le permite alcanzar el ascetismo se desarrollan principalmente en “*El sentido del sufrimiento*” y “*El puesto del hombre en el cosmos*”.

señalando una apertura a lo meta-reflexivo, tal como se perfila prácticamente en toda su obra en virtud de la intencionalidad volitiva. Bien dice Buber (1995) que “el hombre no comienza allí donde se busca a Dios, sino allí donde se padece la lejanía de Dios sin saber de qué se padece” (p. 135), pero yerra al dirigir tales líneas a forma de crítica a Scheler. En efecto, si no era ya suficiente con lo ya señalado, basta dirigirse a *El santo, el genio y el héroe*, en la sección de modelos, para ver que el modelo del filósofo asceta no es el prototipo del hombre, donde el espíritu con mayor fuerza se realiza, sino el santo. Más aún, ahí ya se esboza cierta aproximación a la relación “*Yo-Tú*” en tanto que los modelos son encarnaciones de valor y vehículos de influencia, donde el santo tiene un lugar privilegiado, no el genio o el filósofo. El santo, a diferencia del genio que vive en su obra, “está auténticamente presente en sus discípulos y vive realmente en ellos” (p. 49), ya que moldea el *ordo amoris* de sus discípulos, dejando su persona en ellos, pues “Quien posee el *ordo amoris* de una persona, tiene a la persona” (Scheler, 2003, p. 65).

Dejar tan descuidado un elemento tan importante como el amor en la filosofía de Scheler resulta ciertamente inaudito, e inclusive más inaudito es señalar que el tipo del filósofo es el arquetipo del hombre, el cual es relacionado con el modelo del genio y la dinámica teórica, siendo que: “El amor no surge del conocimiento, según Scheler, y la prueba está en que podríamos conocer racionalmente en profundidad a una persona, sin por ello llegar a amarla (...) el amor puede brotar aunque haya un escaso o nulo conocimiento” (Solís, 2011, p. 136). De esta forma se explicita la falla del autor, quien de haberse atenido a las siguientes palabras respecto a Scheler hubiera acertado, mas no fue de esa forma y emprendió una riña de treinta páginas contra un fantasma: “El espíritu se halla repartido en chispas por todas las vidas, estalla en llamas en la vida de los que la llevan más intensa y, a veces, en algún lugar se levanta un gran incendio espiritual” (Buber, 1995, p. 135).

Quede pues, todo dicho respecto a la lectura de Scheler por parte de Buber y nuestra crítica a la misma¹³. Con esto se cierra el primer eje temático que es principalmente de carácter introductorio y se da paso a la propuesta antropológica de Buber, la cual resulta más comprensible a la luz de la antecedente lectura. A lo largo del recorrido se ve claramente cómo es que la soledad del hombre se radicaliza; pasa de ser un hombre alojado en el *kosmos* a una apertura al ser llamado a la autenticidad

¹³ Cfr. “El mismo amor que agudiza o amplia la mirada teórica es el que estrecha el camino de la práctica (...) El amor vuelve necesario aquello que es contingente, y contingente lo que es necesario. La filosofía es la mediadora racional entre el hombre y los valores por los que libremente determina su vida” (Luna, 2025, pp. 30-31).

que en el tiempo se singulariza de forma tal que, cuanto mayor es la comprensión de sí mismo, menor es su extensión, menor su relación.

4. La propuesta de Buber: el “entre” y la “relación”

4.1. El carácter doble del ser humano

Tras el recorrido de la segunda acentuación del “*Yo*” el autor afirma: “Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla” (Buber, 1995, p. 143), anulando de forma más acentuada cualquier tipo de genuina relación. En términos generales se puede afirmar que Buber rechaza tanto a los clásicos como a los modernos: a los primeros por no tener plena constancia de la soledad, los segundos por no haberla comprendido de una forma adecuada. Y es que tal como expone su lectura, en cada una de las propuestas antropológicas hasta ahora, no hay cabida para la categoría del encuentro; el entre planteado por el autor.

En el individualismo, la persona, a causa del vencimiento nada más que imaginario de su situación fundamental, se halla montada en la ficción, por mucho que crea o pretenda creer que se está afirmando como persona en el ser. En el colectivismo, al renunciar a la decisión y resolución personal directa, renuncia a sí misma. En ambos casos, es incapaz de irrumpir en el otro: sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica. (Buber, 1995, p. 141)

Ahora bien, ¿en qué consiste la propuesta de Buber? Él mismo nos ofrece una visión aproximativa al final de su libro:

Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del “entre”. (Buber, 1995, p. 147)

En el espacio del hombre con el hombre, la relación que se articula en el “agudo filo” en el que el *Yo* y el “*Tú*” se encuentran, ahí tiene cabida la categoría del “entre”¹⁴. Este “espacio” entre lo objetivo y subjetivo, donde se desborda la realidad y el tiempo antropológico se hace patente, saliendo del continuo flujo de la causalidad en la medida que la persona debe actualizar su camino frente a la presencia de otro, es donde se revela la esencia del hombre. Ni individualidad ni colectividad, ni monada ni manifestación, solo un *yo* que se refleja infinito en los ojos del otro. Bajo estas

¹⁴ En la tercera sección de “*Yo-tú*” también la señala como “vida en el espíritu”: “El espíritu no está en el *yo*, sino entre el *yo* y el *tu* (...) El ser humano vive en el espíritu cuando es capaz de responder a su *tú*” (Buber, 2006, p. 37)

consideraciones el “Yo” no queda ni reducido ni exaltado, sino ubicado en su justo lugar, como elemento esencial de toda relación.

En “*Yo-Tú*” ahondará con mayor profundidad la polaridad del hombre que constantemente lo lleva a una consideración singularizadora o totalizadora. Con toda seguridad la frase que representa su libro es “Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud doble” (Buber, 2006 p. 11), con la cual pretende entender la dinámica de la vida humana. Esta doble actitud son dos formas de aproximación a la realidad, una respecto a los objetos, lo determinado y comprensible, “*Yo-Eso*” y otra dirigida a la presencia de otro “*Yo-tú*”. El “*Eso*” permite ser experimentado, analizado y descompuesto, ser clasificado en un lenguaje objetivador. El ser humano puede pasar por su superficie y agotar su contenido, pues su realidad es puramente periférica, se agota en la determinación de su lugar y su tiempo, por eso afirma el autor que para dichos objetos no es posible el presente, sino el simple pasado sin novedad, donde todo está ya dado y ordenado: “El objeto no es la duración, sino la detención, la pausa, la interrupción, el endurecerse, el retirarse, la falta de relación, la falta de presencia. Los seres viven en el presente; los objetos, en el pasado” (Buber, p. 2006, p. 19).

En cambio, su otro carácter goza de todo aquello de lo cual el primero carece, pues el “*Tú*” no permite su fragmentación, debido a que su unidad se ve oscurecida bajo las formas objetivadoras y con ello ingresa al reino del “*Eso*”, donde “el ser humano único, incondicionado, no manejable, no experimentable se transforma en una suma de propiedades, en una cantidad con forma” (Laiter y Michel, 2019, p. 88). Buber lo presenta bajo una forma poética al afirmar que: “El *eso* es la crisálida; el *tu*, la mariposa. Solo que no siempre son estadios que fácilmente se suceden uno al otro, sino que a menudo se confunden en un proceso profundamente dual” (Buber, 2006, p. 22). En otras palabras, el “*Eso*” es la corteza endurecida del árbol, el “*Tú*” su principio y singularidad internas; la piel que guarda las marcas de la historia y el pasado, y el rostro del otro que se proyecta y aspira al tiempo futuro. Al “*Tú*” no se lo encuentra en un sitio o un tiempo, sino solo sus huellas y es bajo esas marcas que el mundo adquiere un sentido que trasciende a sus propias reglas, es decir, ante la inmediatez de la relación con el valor y peso del “*Eso*” queda difuminado, pero esto no implica el colapso del uno por el otro: “No es que no haya nada más allá de él, sino que todo lo demás vive a su luz” (Buber, 2006, p.15). Frente al endurecerse y agotamiento del objeto, el “*Tú*” permanece siempre nuevo, como un continuo renovarse, pues no es una imagen pausada, sino una constante expansión y vivificación del horizonte del mundo por medio de él.

4.2. El diálogo y el lenguaje

Es esta región fronteriza del entre, donde el hombre oscila entre la cristalización de las determinaciones objetivas, la pérdida de la presencia y presente del “*Tú*”, y la apertura al reflejo de la infinitud en la simple mirada del otro, el punto de origen del diálogo, elemento que, como señalamos anteriormente, será un hilo conductor. El diálogo es entendido por Buber no simplemente como una dinámica de preguntas y respuestas, de acción-reacción, sino como una apertura a la novedad, donde se hace frente a lo indeterminado, el “*Yo*” del otro, su “*Tú*” no manifestado: “El verdadero diálogo, así como todo cumplimiento real de la relación entre humanos, significa aceptación de la alteridad” (Buber, 2006, p. 157).

El diálogo tiene al lenguaje como vehículo, el cual traspasa la frontera del entre, actualizando el “*Tú innato*” de cada uno y que vislumbra la infinitud en el “*Yo*” del otro: “La palabra es, así, acción viva; y, el “decir”, un encontrarse” (Zara, 2013, p. 209). Solo el par de palabras “*Yo-Tú*” rompe la totalización y la soledad, siendo el lenguaje desprendido de este carácter el que permite la apertura a la alteridad de otros hombres, tal como señala Torres (2022):

El lenguaje no es simplemente el que hablamos, la lengua; eso es solo parte del proceso. El lenguaje verdadero es el lenguaje del espíritu (...) Posibilita al ser humano contemplar y concebir la realidad, distinta a como la percibe la filosofía moderna y la ciencia. La realidad se manifiesta, de este modo, como constituida de distintos seres con los cuales el ser humano puede encontrarse. Y, a través de ellos, encontrarse con la realidad entera. El lenguaje del espíritu es entonces el lenguaje del tú. (p. 50)

Bajo nuestra hipótesis de trabajo, éste resulta ser un punto neurálgico para comprender el olvido del hombre y Dios, junto con su posible recuerdo. Y es que en este punto el mismo sol que derrite el hielo es el que endurece el ladrillo: con el diálogo “*Yo-Tú*” se derrite el hielo en las aguas donde se cernía el espíritu; con la objetivación “*Yo-Eso*” el hombre se endurece y se precipita al abismo, renunciando no sólo al otro, sino también a sí mismo¹⁵.

4.3. Primer acercamiento al recuerdo del hombre: esferas de la relación

Nos señala Buber que tres son las esferas donde la relación puede acontecer: 1) la esfera natural, 2) social, hombre con el hombre, y 3)¹⁶ la divina, que se consumaría en

¹⁵ A este respecto el autor lo aclara de forma magistral “sin el eso, el ser humano no puede vivir, pero quien solo vive en el eso no es un ser humano” (Buber, 2006, p. 34)

¹⁶ Sobre esto no hay cita más esclarecedora que la siguiente: “La primera es la convivencia con la naturaleza, en la que la relación se mantiene en el umbral del lenguaje. La segunda es la de la convivencia con los seres humanos, en la que adquiere la forma de lenguaje. La tercera es la convivencia con los seres espirituales, en la que se carece de lenguaje, pero lo crea” (Buber, 2006, p. 80).

la plegaria o disposición religiosa. Ahora bien, hemos visto en el primer eje temático que la naturaleza desde Kant había sido opacada en tanto era reducida a un producto de nuestras representaciones; para conocer los límites de la naturaleza es preciso retrotraer el objeto a la autoconsciencia, con lo cual se da una clausura de la esfera natural, tal como lo afirma en el segundo prólogo a la crítica de razón pura: “la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, (...) tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andadera” (Kant, 2005, p. 14).

No es posible ya derivar la esencia del hombre desde el *kosmos* natural, pues el hombre está más allá del orden natural; de hecho, éste es su producto inconsciente. A lo sumo es posible rastrear las huellas del hombre en la naturaleza por medio de las formas culturales. De esta manera se anula la relación en la esfera natural; no es ya posible divinizar al hombre desde la naturaleza, sino la naturaleza desde el hombre; el hombre debe espiritualizar la naturaleza. Por ello la insistencia de Buber de ver el mundo a la luz del “*Tú*”. Se da un cambio de significado, pero no de referente; el mundo sigue siendo mundo, pero bajo una nueva luz que lo resignifica y hace aparecer en él el significado analógico oscurecido con el desarrollo filosófico anterior. El nuevo significado es analogado al otro concreto, y el espacio fronterizo del entre, traspasado por el lenguaje, se presenta como un corazón que latiendo hace circular a cada instante nuevos significados, como nuevos son los contenidos a los que se abre aquel que acepta la irreductible alteridad del otro. También el tiempo antropológico se caracteriza de forma apropiada, en conjunto con el diálogo, pues aquí, en relación con el “*Tú*”, la presencia del otro da paso de forma plena al presente, siendo ésta la forma en la que Buber se aleja de la presencia sin presente de Hegel (tiempo cosmológico donde todo ya está dado) y el presente sin presencia de Heidegger (determinación de la autenticidad donde no hay lugar a la relación genuina). Se cierra con esto el segundo eje temático.

5. Filosofía y religión: diversos discursos sobre el hombre y Dios

En este tercer y último eje de investigación se abordarán las relaciones entre religión y filosofía que traza Buber en *El eclipse de Dios* y con ello el paralelismo entre el olvido del hombre y su correspondencia con el olvido de Dios que se hará patente. Si bien Buber ya da señales de ello en sus reflexiones sobre las esferas de la relación, no queda unido del todo. Ya hemos señalado los puntos claves en cada uno de los ejes anteriores, a éste le toca unificarlos y exponerlos en su conjunto de forma ordenada, lo cual constituye el entero aporte de este trabajo.

5.1. Caracterización de la filosofía

La caracterización de la filosofía ya ha sido perfilada de forma subrepticia en el primer eje, resultando en una actividad que inmersa o exalta al hombre a fin de determinar su esencia, volverlo “*Eso*”, inteligible a su actividad objetivadora. Bajo la óptica del autor, como ya vimos, tanto la una como la otra resultarían insuficientes en tanto que anulan lo infinito e irreductible del “*Tú innato*”. Así pues, Buber (2006) afirma sobre esta que:

Con su lupa objetivadora, se inclina sobre las cosas particulares y las mira de cerca, o con sus binoculares objetivadores, las mira de lejos y las ordena en un escenario, aislandolas al contemplarlas sin una idea de exclusividad o reuniéndolas al contemplarlas sin una idea de universalidad (p. 30)

El lenguaje de la filosofía (*Yo-Eso*) es totalizador, universalizador, un lenguaje que asfixia la novedad, siendo el ejemplo más claro de eso Hegel, a cuya propuesta hemos caracterizado de “presencia sin presente” en tanto se parte de la pura abstracción. Por ello afirma Buber (1993) que: “La filosofía descansa en el presupuesto de que lo absoluto se contempla en lo universal” (p. 70). Ahora bien, esto por sí solo no es algo negativo, pues ya decía el autor que el hombre no puede vivir sin el “*Eso*” y que muchas veces el “*Tú*” se confunde con él en una dinámica profundamente dual. El problema surge cuando se hace de dicha construcción conceptual un ídolo, cuando el reflejo quiere usurpar la posición del reflejado en su pretensión de comprenderlo todo, volviéndose un obstáculo más que un medio para acceder a la esencia del hombre. Esta imagen del hombre, que ha adquirido diversas formas a lo largo de la historia, es el resultado del constante esfuerzo por sumergir al “*Tú*” en el reino del “*Eso*”, a saber, la comprensión del particular, del hombre de carne y hueso desde el universal abstracto:

Sólo debido al hecho de que la filosofía abandonó radicalmente la relación con lo concreto pudo surgir esa pasmosa construcción de un continuo objetivo de pensamiento, dotado de un sistema estático de conceptos (Buber, 1993, p. 37)

A este respecto, si bien en Doctrinas como la de Heidegger la formula se invierte, pues el auténtico exige el sacrificio de la extensión por la exaltación de la comprensión, dando el paso a la soledad necesaria para la pregunta antropológica, esto solo sería el saltar de un abismo a otro; de la disolución del “*Yo*” en otro sin rostro a la disolución del “*Tú*”. Es más, si según Buber (2003) “En los filósofos auténticos (...) tiene lugar una totalización, pero no una unificación” (p. 38), bajo sus ojos los intentos de Heidegger y Nietzsche darían como resultado una denuncia que señala la periferia exterior del ámbito de la objetivación, pero no una construcción filosófica como tal. Es decir, estarían en la antesala del ámbito del “*Tú*” donde se realiza la relación y la

totalización deviene en unificación, ámbito que, como enseguida veremos, Buber situará en la religión.

5.2. Caracterización de la religión

En contraste con la filosofía que articula su lenguaje en base a la polaridad del “*Eso*”, y cuya tarea última en la reflexión antropológica es precisamente delimitar el alcance de su método, Buber entiende que la religión se erige sobre la polaridad del “*Tú*”. Dentro de su análisis de las diversas formas que adopta la religión, Buber distingue entre las doctrinas de la inmersión, sobre las cuales ya adelantamos unas en el primer eje, que comparten con sus paralelos filosóficos la anulación de una de las partes de la relación, y la religión entendida en su forma genuina, en la cual la relación se consumaría de forma plena.

5.3. Doctrinas de la inmersión en el ámbito religioso

Buber sitúa dentro de las doctrinas de la inmersión aquellas que evocan a las fórmulas de la identidad; la disolución de lo múltiple en lo uno¹⁷. Estas formas son relacionadas por Buber tanto al evangelio de Juan, donde se afirma que el hijo y el padre son uno, y al vedanta de Sandilya, donde el propio Yo es el que todo lo abarca. Frente a dichas formulaciones religiosas Buber (2006) es claro:

El primero, algo que deviene (...) el segundo, algo que es y se revela (...) Ambos superan la relación: el primer modo de ver (...) en tanto el tú devora al yo. (...); el segundo, (...) estáticamente, en tanto el yo se reconoce como el ser único que se ha liberado hasta llegar a ser sí mismo (p. 68)

A los ojos de Buber se da el desvanecimiento de uno de los dos elementos de la relación, por lo cual la plena relación y unificación quedan desplazadas, clausuradas, confundiendo a Dios con el hombre al querer “presentar solo lo “puro”, lo auténtico, lo duradero, descartando todo lo demás” (Buber, 2006, p. 71). Dicho esto, el autor ve notas de verdad en dichas doctrinas, aunque su precipitación hacia uno de los extremos las haga flaquerar: “A lo que hay que renunciar no es al yo, como la mayoría de los místicos cree (...) sino al erróneo impulso de autoafirmación, que hace que los seres humanos rehúyan del mundo de la relación” (Buber, 2006, p. 63). Frente a estas formas deficientes de religiosidad, el autor propone una que comprenda la conexión entre lo finito y lo trascendente sinérgicamente: “como contacto mutuo, como el

¹⁷ Recuérdese el univocismo de Hegel, donde las diferencias ontológicas se resuelven en la identidad de la idea; la ontología deviene en lógica.

encuentro genuinamente recíproco en la plenitud de la vida, entre una existencia activa y otra" (Buber, 1993, p. 30).

5.4. La religión como aferrarse al tú eterno

La religión auténtica para Buber es aquella donde se vive envuelto hacia el ser en el cual se cree, lo incondicionado por las formas del "*Eso*", donde el "*entre*" se ve enaltecido a los aposentos de Dios: "La dualidad de Yo y Tú encuentra su realización plena en la relación religiosa" (Buber, 1993, p. 30). Como tal, la dinámica religiosa se despliega en tensión hacia el "*Tú eterno*", lo completamente irreductible, cuya luz resplandece en la mirada del otro humano de carne y hueso; la simple mirada del hombre como apertura a Dios. La mirada del otro es el signo que recuerda la alteridad del "*Tú*"; solo desde el hombre, como imagen o reflejo de Dios, es posible acceder al reflejado: "solamente en la relación Yo-Tú podemos encontrar a Dios, pues, en absoluto contraste con todos los seres existentes, ningún aspecto objetivo de Él puede alcanzarse" (Buber, 2003, p. 84). Claro está que la diferencia radica en que Dios no puede nunca entrar en la dinámica dual "*Eso-Tú*", nunca puede volverse un objeto predecible, sino que es eterna presencia presente, lo cual en la lectura de Buber de la historia de la antropología habría sido olvidado al no reconocer o malinterpretar la infinitud en el hombre. La infinitud fundada en el entre que vislumbra al eterno tú de Dios exige que el filósofo deba "reconocer y confesar que su idea de absoluto se disuelve precisamente donde vive el Absoluto" (Buber, 1993, p. 78), haciendo patente la soledad del hombre en su infinitud en la medida que se escapa a toda totalización, sabiéndose como nada de todo lo demás¹⁸.

Si la religión entendida de esta manera es el sitio donde "La dualidad de Yo y Tú encuentra su realización plena" (Buber, 1993, p. 30), donde el "*Yo-Tú*" encuentra su máxima condensación, superando la inmersión y la exaltación en la sinérgica dinámica del hombre con el hombre y Dios, el olvido del primero corresponde al olvido del segundo, cerrando con esto el tercer eje temático:

Tanto filosófico como religioso: un Yo que lo posee todo, lo hace todo, lo logra todo, este Yo incapaz de decir Tú, incapaz de encontrarse con un ser esencialmente, este Yo es el señor de la hora. Esta personalidad consciente que ha llegado a la omnipotencia, rodeada de todo el Eso, no puede naturalmente reconocer a Dios ni a ningún absoluto genuino que se manifieste a los hombres (Buber, 1993, p. 84)

¹⁸ Ya lo señala subrepticiamente en *¿Qué es el hombre?*: "Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. (Buber, 1949, p. 146).

Es por medio de la relación de dos *Tú* finitos, el tránsito de una presencia a otra, que se cruza la frontera de la objetividad y se atisba el resplandor de lo eterno, tal como dice Sánchez (2000): “Para Buber, la existencia trasciende su propia condicionalidad mediante la relación, en la que la esencia de cada uno toca con la del otro y, a través de ella, con lo absoluto” (p. 139). Así pues, cortando la trascendencia por medio de la genuina relación se produce el olvido del *Tú*, que resulta en el olvido del hombre y el olvido del hombre en el olvido de Dios.

5.5. Síntesis relacional

Nuestra pregunta de investigación versaba sobre la relación entre la paulatina acentuación y profundización en la reflexión antropológica y el eclipse de Dios en Buber, lo cual pareciera ya resuelto con la siguiente afirmación del autor: “consideramos aquí la filosofía como el proceso que va desde la temprana independencia de la reflexión hasta su crisis más contemporánea y cuya última etapa es el abandono intelectual de Dios en la época presente” (Buber, 1993, p. 81). Sin embargo, nuestro recorrido, enfocado en la acentuación del “*Yo*” ha organizado y explicitado los momentos del olvido del hombre y, en paralelo, el olvido de Dios. Es decir, la correlativa dependencia de uno con el otro.

Siguiendo la analogía de Buber sobre el eclipse, diremos que Dios ha sido eclipsado por un “*Yo*” cada vez más amplio que cancela la esfera de la relación natural y la posibilidad de divinizar al hombre desde la naturaleza, la cual ha quedado ensombrecida por el mismo paulatino crecimiento del hombre, el *Yo* que todo lo tiene y todo lo puede, que todo lo reduce a eso; un sujeto singularísimo que es el “*Yo*” de todo y el “*Tú*” de nadie, lo cual se corresponde con las corrientes de la exaltación. Por otro lado, las doctrinas de la inmersión, tanto en su aparición filosófica como religiosa, niegan el entre en tanto anulan uno de los elementos de la relación, siendo así que confunden a Dios con el hombre.

Desprendemos de todo lo anterior que limitar la realidad del hombre es limitar la realidad de Dios, que tan ídolo es hacer una imagen del hombre que lo desplace como erigir un becerro de oro, y que capturar al hombre, en un objeto, es a su vez, el intento de capturar a Dios, en tanto que el primero es imagen del segundo. Cualquier forma de objetivación del hombre es una forma de objetivación de Dios, crear una imagen de la imagen que pierde de vista al prototipo o fuente eterna y originaria.

Es en la dinámica de la relación con el otro, ese acto sinérgico de la apertura a la alteridad, donde se derrite el hielo en las aguas del espíritu y el reflejo de Dios se vislumbra en cada “*Tú*” y el mundo nuevamente a su luz. El eclipse se difumina hasta que el hombre, ante la presencia del otro, hace presente la infinitud de su “*Tú innato*”,

sale del abismo y la solidez propia de un “*Yo*” petrificado, y la naturaleza se libra de la sombra que proyectaba el hombre.

6. Conclusión

Tras el recorrido del itinerario histórico-antropológico-religioso que conforman los ejes temáticos de nuestra investigación hemos concluido lo siguiente: 1) existe un innegable paralelismo entre el olvido del hombre, entendido como la exaltación del “*Yo*” y el olvido de Dios, simbolizado en su eclipse, 2) El Dios eclipsado por el “*Yo*” del hombre, siguiendo la analogía, oscurece la naturaleza, clausurando su esfera de relación, con ello imposibilitando la divinización del hombre desde ella, pero no lo contrario, 3) cualquier forma de objetivación del hombre resulta en una negación de su infinitud y con ello al “*Tú eterno*” de Dios (creando una imagen de la imagen) y 4) la categoría del entre propuesta por Buber permite vislumbrar la esencia del hombre y con ello la esencia de Dios, en tanto que la región fronteriza entre lo subjetivo y lo objetivo es entendida como una dinámica sinérgica que trae al presente la presencia de la alteridad del otro. Con esto concluimos nuestra investigación, que, si bien a lo largo de sus páginas ha dejado unos cuantos cabos sueltos, cumple su finalidad en tanto que se ha logrado una organización y relación general de los dos órdenes de investigación que Buber desarrolló en sus libros desde su propuesta antropológica. Como comentario final, hacemos señalar que nos parece que seguir desarrollando la organización de la antropología de Buber parece ser una vía de investigación con bastante asidero, puesto que con toda la historia a su espalda tiene mucho con lo que dialogar y, como en una carrera de relevos, al tomar la antorcha, a nuestro parecer, en la recta final de la pista, puede dirigir y revitalizar el pensamiento antropológico en general.

7. Referencias

Buber, M. (1995). *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica.

Buber, M. (1993). *Eclipse de Dios*. Fondo de Cultura Económica.

Buber, M. (2006). *Yo y tú, y otros ensayos*. Prometeo / Lilmod.

Fink, E. (2019). *La filosofía de Nietzsche*. Herder.

Hegel, G. (2005). *Encyclopedie de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial.

Kant, I. (1989). *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Alianza.

Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura*. Taurus

Laiter, Y., & Michel, M. T. (2019). *El concepto de persona en la filosofía de Martin Buber: Análisis desde la perspectiva del paciente con muerte encefálica*. La Colmena.

Luna, F. (2025). *Max Scheler: amor, tragedia y filosofía*. Inmanere, 4, 13–33.
<https://doi.org/10.21703/2735-797X.3289>

Pannenberg, W. (2002). *Historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Sigueme.

Pascal. (2001). *Confesiones I*. Elaleph.

Pérez-Borbujo, F. (2007). *Veredas del espíritu: De Hume a Freud*. Herder.

Sánchez, D. (2000). *Martín Buber*. Herder

Scheler, M. (1961). *El santo, el genio, el héroe*. Nova.

Scheler, M. (1980). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Nova.

Scheler, M. (2003). *Gramática de los sentimientos: Lo emocional como fundamento de la ética*. Crítica.

Solís, D. (2011). *La definición del amor en la filosofía de Max Scheler*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 38, 125–145.

Torres, J. (2022). *Martin Buber y su contribución a la filosofía del lenguaje*. Tábano, 20.
<https://doi.org/10.46553/tab.20.2022.p36-54>

Zara, U. (2013). *El personalismo onto-dialógico de Martín Buber: Notas para una reflexión filosófico-filmica en torno a Mandarinas*. SCIO: Revista de Filosofía, 24, 205–233. https://doi.org/10.46583/scio_2023.24.1104

*

Conflictivo de interés: No declara
Fecha de recepción: 15/11/2025
Fecha de aceptación: 02/12/2025
Editor: Francisco Novoa Rojas