

LUIS MARÍA SANCHO PÉREZ*

LÁGRIMAS DE ALEGRÍA. LA PURIFICACIÓN DIALÓGICA DE LA RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER

Fecha de recepción: 13 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación: 30 de diciembre de 2024

RESUMEN: El pensamiento de Martin Buber se caracteriza por colocar en el centro de la experiencia y de la realidad el acontecimiento de la relación, según lo que él mismo denominó «principio dialógico». Partiendo de ese principio, se descubre, por un lado, una comprensión de Dios que, por entenderlo como el «Tú eterno», la pura relación, huye de toda conceptualización y, por otro, una peculiar concepción de la religión, que consistiría en un vivir inmersos en esta posibilidad de diálogo con el Tú eterno. A través de estos rasgos fundamentales, Buber se propone purificar el nombre de Dios y, consecuentemente, la religión, de toda la carga extraña a su esencia dialógica.

PALABRAS CLAVE: filosofía del diálogo; Martin Buber; revelación; gnosis; Biblia; judaísmo.

Tears of Joy. The Dialogical Purification of Religion in Martin Buber's Thought

ABSTRACT: Martin Buber's thought is notable for placing the phenomenon of relation at the centre of experience and reality, according to what he himself called the «di-

* luismariasancho@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2562-1156>

alogical principle». On the basis of this principle, a new vision is discovered of the concept of God, which escapes all conceptualisation since it is pure relation, and of the experience of religion, which consists of being immersed in this possibility of dialogue with the eternal Thou. Through these fundamental features, Buber sets out to purify the name of God of all the burden extraneous to its dialogical essence.

KEY WORDS: philosophy of dialogue; Martin Buber; revelation; gnosticism; Bible; Judaism.

1. INTRODUCCIÓN

«El año de gracia de 1654. Lunes 23 de noviembre [...]. Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta alrededor de las doce y media de la noche. Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios. Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz. [...] Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido. Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría»¹.

No existe probablemente mejor forma de introducir la concepción religiosa de Martin Buber que este extracto del *Memorial* de Blaise Pascal. La experiencia de Dios que extasió al físico y filósofo francés, recogida en el papel que fue encontrado, tiempo después de su muerte, cosido a la solapa de su abrigo, recoge parte de lo que el pensador judío legó a la posteridad en el campo de la comprensión del hecho religioso. No en vano dijo Buber de él que es el único cristiano sin rastro de gnos². En cierto sentido, la visión de Buber sobre la religión no es sino una continuación de testimonios de fe como los de san Agustín o Pascal: el testimonio de un ser-encontrado.

En este artículo pretendo ofrecer una exposición ordenada de la concepción buberiana de Dios y de la religión. En primer lugar, abordaré el marco general en el que deben comprenderse los escritos teológicos del pensador judío, que es el de la necesidad de *limpiar* el nombre de Dios. En segundo lugar, expondré el concepto de Dios que Buber desarrolla en sus escritos, determinado por la comprensión de Dios como el Tú eterno o persona absoluta, así como la idea buberiana de Revelación. En tercer

¹ Blaise Pascal. *Obras: pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*. Traducción y notas de Carlos R. de Dampierre. Madrid: Alfaguara, 1981, 638.

² Cf. Werner Kraft. *Gespräche mit Martin Buber*. München: Kösel Verlag, 1966, 14.

lugar, trataré de la visión de la religión que se deriva de las propuestas de Buber. En conjunto, la propuesta del pensador judío constituye uno de los intentos más serios y elaborados de todo el pensamiento contemporáneo de rehabilitar la religión.

2. LA MÁS MALTRATADA DE TODAS LAS PALABRAS

El pensamiento de Buber parte, en muchas ocasiones, de encuentros fortuitos o diálogos con diferentes personajes relevantes de su vida. Es típico en los comentarios de la obra de Buber recordar, por ejemplo, cómo el encuentro con un soldado sumido en una crisis vital marcó radicalmente su percepción del fenómeno humano de la relación. En este punto, conviene referirse al diálogo³ con un anciano profesor, en cuya casa se alojaba por unos días con motivo de unas conferencias que debía impartir y al que Buber considera un gran pensador. El anfitrión, una mañana, le pide permiso para leer el texto de la conferencia que preparaba, la cual versaba sobre el concepto de profecía. Al terminar de leerla, surge la conversación, comenzando con la pregunta escéptica de aquel intelectual:

«¿Cómo es usted capaz de decir una y otra vez “Dios”? ¿Cómo puede usted esperar que sus lectores le den a esa palabra el significado que le da usted? [...] ¡Qué otra palabra del lenguaje humano está tan maltratada, manchada, ridiculizada, como ésta! Tanta sangre inocente derramada en su nombre le ha robado su brillo. Tanta injusticia que ha soportado tener que justificar ha difuminado su carácter. Cuando escucho que se llama “Dios” a lo más elevado, en ocasiones me suena a blasfemia»⁴.

Buber escucha el alegato de su compañero atentamente y, tras un rato en que reina el silencio entre ambos, opone su respuesta. En efecto, la palabra «Dios» es la más maltratada, la más cargada de las palabras de los hombres: cargada de significados ajenos a su realidad, de injusticias

³ Cf. Martin Buber: “Begegnung”. En *Martin Buber Werkausgabe – Band 7. Schriften zu Literatur, Theater und Kunst: Lyrik, Autobiographie und Drama*, dirigido por Emily D. Bilski y otros, 299-301. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016 (en adelante: MBW 7). El comentarista de este tomo señala que el profesor era, muy probablemente, el filósofo alemán Paul Natorp.

⁴ Ibid., 300.

y odios y muerte. Pero precisamente por eso debe ser utilizada. Precisamente por eso no debemos renunciar a ella. Es cierto que muchos han justificado crímenes en nombre de Dios y muchos han muerto por Dios como si se tratara de una causa, como podría haberse muerto por la nación o la propia familia. Pero cuando esos mismos se encuentran en el pozo del dolor, ya no hablan *en nombre de* Dios, ya no dicen «Él», sino que hablan *hacia* Dios, dicen «Tú», acuden a Dios pidiendo su auxilio y es Él, el verdadero Dios, el que escucha, ya no una causa por la que morir y matar, sino un otro-que-yo que escucha y responde. «¿Y no es precisamente así como la palabra “Dios”, la palabra de la llamada, la palabra hecha nombre, ha sido santificada en todos los idiomas de los hombres para todos los tiempos?»⁵.

Es cierto que la palabra «Dios» ha sido injustamente ensuciada, pero no la limpiaremos callando sobre ella, sino levantándola y devolviéndole su verdadero significado. Buber entiende esto como una de las tareas fundamentales de toda su vida y por ello es adecuado comprender su filosofía de la religión en este sentido. Para ello, observemos primero cómo concibe Buber a Dios en el marco del diálogo, para considerar después las ideas de Buber sobre la naturaleza de Dios y de su Revelación a los hombres.

2.1. EL RAYO QUE NO CESA. DIOS COMO TÚ ETERNO

El pensamiento filosófico de Martin Buber brota como de una fuente del principio dialógico, según el cual la vida del hombre se desarrolla en el círculo virtuoso formado por palabra, respuesta y responsabilidad (*Wort-Antwort-Verantwortung*). El hombre recibe una palabra y aún las fuerzas de su existencia para responder a ella, queda ligado a su respuesta y vive responsablemente. Sin embargo, esto no es sino la punta del iceberg del planteamiento de Buber. Realmente, todo el enfoque cobra sentido con la frase que el autor judío coloca al inicio de la tercera parte de *Ich und Du*: «Las alargadas líneas de las relaciones se cortan en el Tú eterno»⁶.

⁵ Ibid., 301.

⁶ Martin Buber. “Ich und Du”. En *Martin Buber Werkausgabe - Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*, dirigido por Andreas Losch y Paul Mendes-Flohr, 82.

Toda relación, todo intercambio de palabra y respuesta que genera un efecto recíproco en los hablantes (ya sea en el mundo natural, el de los hombres, o el espiritual), es una línea hacia un Tú, como el radio de una rueda. Pero, de la misma forma que esa línea llega al otro polo de la relación, continúa su camino hacia el centro de esa rueda, y ese centro es el Tú eterno.

Este punto es uno de los nudos gordianos del pensamiento de Martin Buber. Esto lo muestra, entre otras cosas, el hecho, señalado por Michael Zank⁷, de que *Ich und Du* estaba planteado, en principio, como la primera entrega de una obra de cinco tomos titulada *Religion als Gegenwart* (*Religión como presencia*), y que habría sido la obra cumbre de todo su pensamiento. El pensador judío abandonó más tarde esa idea, pero en 1922 había ya impartido una serie de conferencias con ese título. Dichas lecciones fueron conocidas póstumamente y publicadas con un comentario por la filósofa israelí Rivka Horwitz⁸ en 1978. Ahí se formulan ya multitud de ideas que a lo largo de las décadas Buber irá desarrollando en varias obras. En una de esas charlas, con un formato más distendido que la prosa poética de *Ich und Du* y admitiendo preguntas y respuestas, Buber expone claramente el punto esencial del pensamiento sobre el Tú eterno.

El mundo del Ello es un mundo de seguridades, de objetos, de utilización y, por tanto, de continuidad espacio-temporal. El mundo del Tú, por el contrario, es fugaz, transitorio, imposible de mantener. El hombre contemporáneo ha asumido que la vida se compone de meras experiencias, de una sucesión de Ellos. Y, sin embargo, mirando cada uno a su propia vida puede distinguir que los momentos *decisivos*, los momentos *artísticos*, los momentos de *amor*, en resumen: los momentos cumbre en la propia historia no son meras experiencias. En esos momentos, algo diferente entra en lo habitual y lo transforma: el Tú y la respuesta a su

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019 (en adelante: MBW 4). Todas las citas literales de Buber aportadas en este artículo son traducciones más del original alemán.

⁷ Cf. Michael Zank. "Buber and Religionswissenschaft – The Case Of His Studies On Biblical Faith". En *New Perspectives on Martin Buber*, 63. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Cf. también el comentario escrito por Andreas Losch de *Ich und Du* en MBW 4, 271.

⁸ Rivka Horwitz. *Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart“*. Heidelberg: Schneider, 1978.

palabra nos introducen en una realidad distinta⁹, que es además una realidad auténtica, una vida verdadera.

En ese contexto de ideas, se plantea un problema: si los momentos de encuentro son destellos de luz en un mundo gris de rutina del Ello, ¿qué vida puede construirse?, ¿qué esperanza existe, de hecho, para quien quiera edificar una vida verdadera? Por mucho que entremos y salgamos de este mundo del Tú, siempre estamos condenados, finalmente, a permanecer en el Ello y a vivir los momentos de encuentro como excepciones. Es necesario encontrar una continuidad de los momentos en los que vivimos en el Tú.

Si partimos de la consideración de la dualidad de las palabras fundamentales Yo-Tú/Yo-Ello como hecho fundamental de la existencia humana, nos vemos compelidos a construir el mundo desde el Tú, no desde el Ello. Pero si ninguna continuidad del mundo del Tú es posible, si se trata únicamente de momentos aislados, la construcción de una vida verdadera es un sueño irrealizable y toda presencia se convierte necesariamente en pasado: toda esperanza es vana, el mundo es irredimible y sólo queda la decepción como forma de vida. Se comprende aquí con toda su claridad el drama de descubrir la relación y, al mismo tiempo, la «melancolía de nuestra suerte» (*Schwermut unsres Loses*)¹⁰ por la cual todo Tú se convierte indefectiblemente en Ello. Si el destino definitivo es ése, no hay posibilidad de vivir realmente una vida verdadera. Ésta, dice Buber¹¹, es la pregunta fundamental, desde dónde podemos comprender la esencia de la religión. Y el propio Buber da una posible respuesta:

«Dios es el Tú absoluto, que según su propia esencia no puede convertirse en Ello. Cuando no interpelamos como un Tú a cualquier ser limitado y necesariamente forzado a convertirse en objeto, sino al Infinito, al propio Ser, se revela la continuidad del mundo del Tú. [...] La relación pura, que constituye la verdad de la vida, encuentra aquí su plenitud y su contexto existencial. Aquí se encuentra la garantía para la construcción de un mundo desde el Tú»¹².

⁹ Cf. Martin Buber. "Religion als Gegenwart". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, dirigido por Ashraf Noor y Kerstin Schreck, 128. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018 (en adelante: MBW 12).

¹⁰ Martin Buber. "Ich und Du", en MBW 4, 96.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 131.

¹² *Ibid.*, 132.

Dios es garante de toda relación. Dios es la palabra constantemente dirigida, espíritu creador de toda palabra recibida y respondida en el mundo de los hombres, origen de toda vida en el espíritu. Toda palabra surge de Él y, en último término, se dirige a Él. Dios es siempre y en todo momento para el hombre un Tú, y al mismo tiempo es el que convierte en Tú todo Ello. Es siempre y en todo momento lo no objetivable, lo no comprensible. Una primera consecuencia de esto es que Dios escapa eternamente a cualquier idea o discurso sobre Él, pues no es ni puede ser un objeto, no tiene ninguna radicación posible en el mundo del Ello: «De lo que no se puede saber nada, sobre eso es apropiado guardar silencio»¹³, son las palabras que Buber pone en labios del rabí jasídico Israel de Kosnitz, muy similares a la famosa máxima de Ludwig Wittgenstein que cierra su *Tractatus logico-philosophicus*¹⁴. En un sentido estricto, no podemos decir nada sobre Dios, pues no puede ser convertido en Ello. Todo lo que digamos desvirtuará necesariamente su propia esencia. Él es el Tú que no puede ser hecho Ello, es la eternidad, ausencia de tiempo y espacio. Y por eso mismo puede ser la fuente de toda relación. En virtud de su eterno ser-Tú podemos nosotros decir Tú, recibir y responder la palabra¹⁵.

Queda para otro momento el desarrollo de la paradoja gracia-voluntad en el pensamiento de Buber, pero en el contexto de la concepción de Dios sostenida por el pensador judío resulta determinante este razonamiento: la transición del mundo del Ello al mundo del Tú es para el hombre siempre una promesa de una vida de otro tipo, una vida verdadera. Pero tal promesa sería falsa si no pudiera ofrecer continuidad; tal continuidad proviene de Dios, que se manifiesta como el Tú eterno o, como Buber lo formula literalmente, como «el Yo infinito, que convierte en su Tú cualquier Ello»¹⁶ (*das unendliche Ich, das alles Es zu seinem Du*

¹³ Martin Buber. “Gog und Magog”. En *Martin Buber Werkausgabe – Band 19: Gog und Magog: eine Chronik*, dirigido por Ran Hachohen, 223. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009 (en adelante: MBW 19). «Wovon man nichts wissen kann, davon ziemt es zu schweigen».

¹⁴ «Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen». Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1963, 115.

¹⁵ Es interesante, en el panorama de la filosofía en castellano, la obra de Juan Martín. Cf. Juan Martín Velasco. *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

¹⁶ Martin Buber. “Die Frage an den Einzelnen”. En MBW 4, 169.

macht), y por tanto como fuente y garante de la relación. Esto no significa que cualquier relación Yo-Ello desaparezca en la vida de la persona creyente, sino sencillamente que toda relación Yo-Tú tiene su fuente en dicha relación con el Tú eterno.

Dios se revela como el río que mana de forma constante, y en cuya agua podemos construir nuestras propias pequeñas corrientes, que siempre provienen de la misma fuente y van hacia ella, o como una corriente de viento que sopla ininterrumpidamente y de cuyo oxígeno podemos respirar aire puro, pero sólo si entramos en esa corriente, si pronunciamos la palabra fundamental Yo-Tú: «la eterna fuente de fuerza mana, el contacto eterno se mantiene, la voz eterna suena»¹⁷. Tomando prestada la expresión a Miguel Hernández, Dios es, en el planteamiento de Buber «este rayo [que] ni cesa ni se agota»¹⁸.

Sólo esta corriente inagotable hace posible que de vez en cuando podamos respirar, que podamos vivir plenamente, que podamos mirar hacia delante con la esperanza de construir una vida en el Tú, que podamos entrar en la realidad. Maurice Friedman lo expresa con gran nitidez:

«Es este mundo indestructible del Tú el que nos asegura que la relación nunca puede destruirse en una completa dualidad [...]. Sin este límite a la realidad del mal no tendríamos ninguna seguridad de que el Yo-Ello puede convertirse en Yo-Tú [...]. Sin este límite el mundo del Ello sería en sí mismo malvado, e incapaz de ser redimido»¹⁹.

Aunque Buber, fiel a su rechazo a cualquier sistema, no construye un silogismo para justificar su postura, parece claro que el argumento es el siguiente: la continuidad en el Tú no puede provenir de nosotros mismos, pues no somos nosotros los que entramos por nosotros mismos en el Tú, sino que el Tú siempre es recibido desde fuera: «el Tú me encuentra de forma gratuita: a través de la búsqueda no es posible encontrarlo»²⁰. Tal continuidad en el Tú no puede provenir de mí mismo ni de cualquier Tú humano, puesto que estamos eternamente condenados a volver al mundo del Ello. Por tanto, sólo puede provenir de un ser que sea siempre un Tú y no pueda ser convertido en Ello.

¹⁷ Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 104.

¹⁸ Miguel Hernández. *El rayo que no cesa*. Madrid: Ediciones Héroe, 1936, 9.

¹⁹ Maurice Friedman. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. London-New York: Taylor & Francis Group, 2002, 84. Traducción propia.

²⁰ Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 44.

Más adelante expondré la idea de religión que se deriva de este planteamiento, pero primero veamos concretamente qué consecuencias tiene esto en la concepción de diálogo de Buber.

En primer lugar, todo diálogo con un Tú es al mismo tiempo diálogo con el Tú eterno. Toda palabra verdadera hacia un ser frente a mí es también palabra hacia Dios. De la misma forma lo es toda decisión verdadera. Así se entiende también el sentido de una célebre frase de Buber sobre el amor: «quien ama a una mujer, haciendo presente su vida en la propia vida, puede ver en el Tú de sus ojos un rayo del Tú eterno»²¹.

En segundo lugar, toda palabra recibida es interpelación de Dios hacia mí. Según Buber, los signos nos advienen constantemente y exigen de nosotros respuesta. Vivir es ser interpelado, recibir la palabra que exige respuesta, y toda palabra recibida es palabra de Dios, el Tú eterno del que parte toda relación y hacia el que va toda relación. Para comprender en profundidad esta visión de Buber es preciso volver una y otra vez al comienzo del Génesis, al inicio por parte de Dios de la creación a través de la palabra. Y esto nos conduce a una idea tantas veces expresada por Buber, en línea con el pensamiento hebreo: la creación no es un acto singular de un momento, sino que acaece constantemente, eternamente²². Y, en ese sentido, como desarrollaré después, todas las cosas llevan al hombre a vivir en la creación, en la unidad con el origen de esas mismas cosas²³.

2.2. DIOS, PERSONA ABSOLUTA

En todo esto late, como parece obvio, una cierta contradicción. Buber predica constantemente que no podemos decir nada sobre Dios y, al mismo tiempo, dice gran cantidad de cosas sobre Él. En concreto, al

²¹ Ibid., 101.

²² Cf. Martin Buber. "Antwort". En MBW 12, 494. Cf. también Martin Buber. "Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 17: Chassidismus II*, dirigido por Susanne Talabardon, 109. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016 (en adelante: MBW 17).

²³ Cf. Martin Buber. "Die religiöse Welterfassung". En MBW 12, 176. Esta idea es similar a la idea de santo Tomás de Aquino, para el cual Dios, en tanto que *Ipsum Esse Subsistens*, mantiene en el ser constantemente a todos los seres.

escribir sobre Dios, Buber se refiere a Él conscientemente como «persona absoluta».

Buber alude en el *Nachwort* (Epílogo a sus obras) a una pregunta sobre su concepción de Dios como Tú eterno, que le han dirigido en numerosas ocasiones: ¿cómo puede ser a la vez Dios exclusivo e inclusivo, relación con uno solo y relación con todos? ¿Cómo puede la relación con el Tú divino incluir todas las relaciones con el Tú humano y llevarlas a Dios?

Según Buber, esa pregunta no versa realmente sobre Dios, sino sobre nuestra relación con Él. Pero de todas formas es necesario hablar de Él, pues nuestra relación con Él está por encima de lo contradictorio (*übergegensätzlich*), y esto sucede porque Él es supracontradictorio. En el mundo de los hombres, de todos los días, encontramos oposiciones de contrarios, antinomias, pero no así en Dios, que es la unidad y está en un orden de cosas totalmente superior al nuestro. Y, por ello, qué sea Dios en su relación con los hombres sólo puede comprenderse de forma paradójica, uniendo a un sustantivo un adjetivo que habitualmente niega el contenido del sustantivo, en la expresión «persona absoluta». Como sucede con todo concepto humano que utilizamos para hablar de la trascendencia, también aquí el contenido del concepto asume una ampliación revolucionaria y transformadora, en virtud de la paradoja.

Por un lado, Dios es persona. Así debe declararlo todo el que, cuando habla de Dios, no habla de un principio ni de una idea, sino de aquél que nos sale al encuentro en una relación inmediata. Es cierto que el concepto de personalidad no es suficiente para definir a Dios, pero es legítimo decir que Dios es *también* persona. En este punto, Buber recurre al planteamiento del filósofo judío neerlandés Baruch Spinoza, según el cual, de todos los infinitos atributos de Dios, sólo podemos conocer dos: su ser-espíritu y su ser-naturaleza. De su ser-espíritu proviene nuestro ser-espíritu, de su ser-naturaleza proviene lo que conocemos por naturaleza y nuestro ser-natural. Pero, a juicio de Buber, esta lista de atributos conocidos de Dios debe completarse con su ser-persona. De ese ser-persona proviene nuestro ser-persona y, de hecho, este atributo es el único que podemos conocer de forma inmediata.

En este punto, la contradicción se hace patente: la autonomía de una persona se ve relativizada en la relación con otros y eso no puede darse en Dios. Pero esta contradicción se convierte en paradoja con la caracterización de Dios como persona *absoluta*. En la relación nos viene Él al encuentro como persona absoluta. Dios introduce su ser-absoluto en la

relación. Por eso el hombre no necesita apartarse de ninguna relación Yo-Tú para entrar en relación con Dios: puede llevarlas todas a la presencia de Dios, y allí transfigurarlas. La existencia de la mutualidad es indemostrable, como la existencia de Dios (según Buber) es indemostrable. Pero podemos dar testimonio de ella, y apelar al testimonio futuro o presente de aquél que escucha²⁴.

2.3. «¿CUÁL ES SU NOMBRE?» LA NOCIÓN DE PERSONA ABSOLUTA EN BUBER A LA LUZ DE SUS ESCRITOS BÍBLICOS

Recapitulemos por un momento. Buber señala que Dios es *también* persona, es decir, que es, además de persona, siguiendo a Spinoza, otras muchas cosas que no podemos llegar a conocer. Este punto es necesario comprenderlo en relación con el pensamiento bíblico, en el marco de una cuestión que resulta de una inmensa importancia para Buber: el tema de los nombres de Dios, en relación con la autodesignación de Dios en Éxodo 3,14-16.

«Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?”. Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros”»²⁵.

Se trata, probablemente, del pasaje más comentado de todas las Escrituras. La discusión sobre su interpretación se centra en las últimas frases y especialmente en la traducción a las diversas lenguas de la expresión hebrea *ehjeh ascher ehjeh*. Como se ve, la versión castellana opta casi siempre por traducir esa frase con la expresión «yo-soy», que se convertiría en el nombre de Dios. El sentido de esta expresión sería el de afirmarse Dios como fuente de todo ser, como el ser por excelencia, el único que *es* propiamente, siendo el resto de seres sólo de forma relativa a Él²⁶.

²⁴ Cf. Martin Buber. “Nachwort [zu Ich und Du]”. En MBW 4, 249-251.

²⁵ Ex 3,14-15. Todas las referencias bíblicas son extraídas de *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Desclée de Brouwer, 1998.

²⁶ Ésta es la interpretación clásica de santo Tomás de Aquino, cf. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, Pars I, q. 13, art. 11.

No obstante, Buber prefiere otra traducción. Según el pensador judío, cuando Moisés pregunta a Dios por su nombre, pretende averiguar qué Dios es el que le habla. En hebreo bíblico, aclara Buber, cuando se quiere sencillamente saber el término por el que llamar a alguien no se pregunta, como aquí hace Moisés, «Qué (*ma*) es tu nombre», sino «quién eres» o «cuál es tu nombre». Por tanto, Moisés no está buscando sencillamente un sonido para interpelar a Dios, sino que está preguntando por la esencia de ese ser que le habla, por su naturaleza, su misterio²⁷. Moisés está preguntando por el contenido, por la esencia del Dios que dice estarle hablando desde la zarza.

El nombre Yahvé ya era conocido por el pueblo. «Yahvé», explica Buber, es una exclamación para decir «Él», en términos de alabanza (Oh, Él), en idioma semítico antiguo (*Ya-huwa*), o sea previo a la emigración a Egipto. Ese nombre de alabanza no sirve para conjurar a Dios, sino para alabarlos: el rasgo distintivo de ese «Dios de nuestros padres» es que está por encima de nosotros, que no podemos conjurarlo. Lo que espera Moisés que le pregunten los israelitas cuando vaya a ellos es por el sentido y la esencia de Dios. Quiere saber si el Dios que le está hablando expresa el mismo misterio que se desprende del nombre «Yahvé». Según Buber, aquí también parece esconderse una extrañeza por parte del pueblo esclavo hacia el Dios de los padres. Tras tantos siglos viviendo entre otros dioses mágicos, conjurables, ¿cómo estar seguro de nuestro Dios? Los hechiceros egipcios conjuran a sus dioses, los dominan a través, precisamente, de pronunciar su nombre secreto y realizan prodigios. Pero nosotros no podemos conjurarlo y, por tanto, no sabemos dónde está²⁸.

²⁷ Sobre la idea de misterio en relación con lo divino es de interés la relación entre la obra de Buber y la del teólogo protestante Rudolf Otto. Cf. Rudolf Otto. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.

²⁸ La cuestión que se busca aclarar no es que para los hebreos el nombre designe la esencia de algo, pues esto es así en la mayoría de pueblos antiguos. Lo que se está diciendo es que, para los dos pueblos antiguos en cuestión (semitas y egipcios por igual) el nombre de algo revelaba su esencia, pero la diferencia entre semitas y egipcios estaba en que para los primeros el nombre (al menos, el de Dios) no otorgaba poder sobre lo nombrado, al contrario que para los egipcios. Al dar un nombre no conjurable, Yahvé se revelaba como radicalmente distinto de los dioses egipcios. Éste es el punto novedoso que Buber y Rosenzweig aportan.

Y entonces Dios le confirma a Moisés su identidad, señalando que su divinidad está muy por encima de la de los dioses egipcios. Éstos creían en dioses a los que podían conjurar, pero Yahvé no puede ser conjurado porque *está siempre aquí*. Y ésta es la traducción que prefiere Buber: *Ich-bin-da*, estoy-aquí, estoy y estaré siempre a vuestro lado²⁹. En efecto, según Buber y Rosenzweig, como señala Andreas Losch³⁰, la revelación de una esencia metafísica de Dios sería de escasa ayuda para un fugitivo como Moisés, que recibía la misión de convencer a todo un pueblo de abandonar el yugo egipcio. Pero sí sería útil recordar a ese mismo pueblo la identidad peculiar de su Dios, y su compañía y ayuda ininterrumpidas³¹.

Dios es, por tanto, al mismo tiempo puro ser-absoluto y puro estar-aquí. En ambos casos, «a toda prisa corre su palabra»³² y es el mismo ser. Cuando crea, no deja de ser Yahvé, *Ich-bin-da*, el siempre-presente. Dios es persona absoluta.

Una vez aclarado el concepto de Dios que sostiene Martin Buber, expresado en la filosofía del diálogo como Tú eterno, idea íntimamente conectada con la concepción bíblica de Yahvé, queda pendiente la referencia al tema de la Revelación, relacionado inseparablemente con el principio dialógico.

2.4. REVELACIÓN

La Revelación se entiende, en sentido amplio, como la automanifestación de la divinidad al hombre. Pero, ¿qué rasgos concretos toma esta Revelación?, ¿quién se revela realmente?, ¿qué significa, realmente,

²⁹ Así lo recoge Buber en su traducción de la Biblia: «Gott sprach zu Mosche: Ich werde dasein, als der ich dasein werde. Und er sprach: So sollst du zu den Söhnen Jissraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch». Una traducción aproximada sería esta: «Dios habló a Moisés: Yo estaré junto a vosotros, como el que está junto a vosotros. Y dijo: esto dirás a los hijos de Israel: YO-ESTOY-AQUÍ me envía a vosotros».

³⁰ Andreas Losch. "What Is behind God's Name? Martin Buber's and Franz Rosenzweig's Reflections on the Name of God". *Leo Baeck Institute Year Book* 60 (2015): 98-99.

³¹ Cf., para toda esta explicación: Martin Buber. "Moses". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 13: Schriften zur biblischen Religion*, dirigido por Christian Wiese, 382-397. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019 (en adelante: MBW 13).

³² Sal 147,15.

revelarse? Atendamos primero a las páginas que Buber dedica expresamente en *Ich und Du* al tema, para luego aclararlo con las propias explicaciones del autor a las críticas sobre el particular.

Hacia el final del libro, Buber se pregunta: «¿Cuál es el fenómeno prístino, eterno, hecho presente aquí y ahora, de aquello que llamamos Revelación?». Con otras palabras: ¿cuál es la manifestación eterna de la Revelación, que se actualiza en cada momento de encuentro con la divinidad que me habla? Y la respuesta abre a un mar de significados: «Es esto: que el hombre que sale del momento del más elevado de los encuentros, no sale como el mismo que ha entrado»³³.

En el encuentro con Dios ocurre algo en el hombre. El que entra en el encuentro no es el mismo que el que sale. Hemos recibido algo, algo que no podemos conocer. Si nos preguntamos por ello no acertamos a dar respuesta, por mucha ciencia que tengamos. No es una vivencia, un algo que sucede en mi alma, sino que algo *me* sucede a mí. No lo puedo conocer ni comprender, pero sí recibir: recibimos una presencia como fuerza (*eine Gegenwart als Kraft*). Nietzsche sabe de lo que está hablando cuando escribió, hablando de la inspiración: «uno toma, sin preguntar quién es el que da». Pero el profeta Isaías lo expresa mejor con otra frase: «a los que esperan en Yahveh él les renovará el vigor»³⁴, Él les dará fuerza, intercambiará su fuerza con ellos.

Este punto puede ilustrarse con la anécdota del rabí Israel de Kosnitz narrada en *Gog und Magog*, la única novela de Buber. En un momento de gran angustia, el Maggid reza durante toda la noche, y cuando le ruegan que descanse, responde sencillamente con el verso de Isaías, ligeramente alterado: «los que perseveran en Dios, intercambian su fuerza con Él»³⁵.

El fenómeno concreto de la Revelación es, pues, recibir una presencia como fuerza. Recibir esa presencia implica, según Buber, tres cosas.

En primer lugar, quien recibe la presencia recibe la reciprocidad en su plenitud. La reciprocidad, el ser-acogido, el estar-ligado-a. El hombre no sabe cómo es aquello a lo que está ligado, y esta unión no le hace la vida más sencilla, sino al contrario. La existencia se hace más difícil, pero más llena de sentido.

³³ Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 103.

³⁴ Is 40,31.

³⁵ Martin Buber. "Gog und Magog. Eine Chronik". En MBW 19, 232.

En segundo lugar, el hombre recibe, precisamente, el sentido. Nada se presenta ya vacío de significado. No sabe bien definir, concretar, explicar lo que es el sentido. No sabe describirlo, pero lo tiene claro y seguro, nada es más claro que eso. No sabe describirlo, pero sí realizarlo.

Este es el tercer punto: el sentido es el de mi propia vida, el de mi vida en el mundo. Y este sentido debe ser vivido: verificado, debe nacer en el mundo a través de mi acción.

En resumen, a través de la Revelación, recibimos una presencia como fuerza, recibimos la pura reciprocidad de la relación, nos vemos acogidos y ligados a un otro-que-yo trascendente, y esta ligazón convierte la vida en llena de sentido. No es que podamos decir que el sentido es *x* o *y*, no recibimos un mensaje concreto, no tenemos conocimiento de un *quid*, pero sí nos vemos llamados a una tarea, a realizar en el mundo el sentido, el sentido de mi propia existencia, de mi propio ser, un sentido exclusivamente mío, que me interpela a mí únicamente y me exige una misión.

En la Revelación llegamos más cerca del misterio, pero éste sigue siendo misterio. Dios permanece eternamente misterio, su nombre nos sigue sin decir nada sobre Él: sólo que Él habla. El misterio se nos abre como salvación, pero no se deja comprender, sólo conocer: lo *conocemos*, pero no tenemos conocimiento (contenido) sobre él. Este juego de palabras (conocemos el sentido, pero no tenemos conocimiento sobre él), se explica recurriendo a la comprensión hebrea del verbo *conocer* como un entrar-en-relación, un permanecer en contacto íntimo, corporal, con un ser que me confronta. El sentido lo hemos *conocido*, en esta acepción puramente hebrea. No podemos ir a otros y decirles: ¡esto es! Sólo podemos ir y realizar el sentido. Este «realizar el sentido» se expresa para Buber con el término *Bewährung*, verificación, que es un desarrollo dinámico de lo recibido en la vida, en el cual esto recibido se prueba como valioso, auténtico, verdadero. Esta *Bewährung* no es un mandato ético (*Sollen*), sino una posibilidad (*Können*) y una necesidad (*Müssen*), algo necesario, igual que debo respirar para poder vivir³⁶.

³⁶ Cf., para el desarrollo hasta aquí del tema de la Revelación: Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 103-104.

¿Qué es, entonces, la Revelación? Buber parecería entenderla —y de esa forma lo interpreta, por ejemplo, Claire E. Sufrin³⁷—, como una manifestación de Dios que no dice nada sobre sí mismo, sino que se agota en ese «hacerse presente». En sentido estricto, no podría decirse que Dios haya hablado a Moisés, que le haya dicho cualquier cosa, sino que toda palabra que hubieran usado Moisés, los profetas o los patriarcas sería elaboración humana, un intento humano de expresar lo recibido en esos momentos de Revelación. Precisamente, Sufrin ve una confirmación de esto en el hecho de que, en este mismo pasaje de *Ich und Du*, Buber alude a la autodesignación de Dios de Éxodo 3,14, para expresar que Yahvé no dice nada sobre sí mismo, sino simplemente que está junto a Moisés. Toda la legislación mosaica, por tanto, sería una mera interpretación de Moisés, según esta visión.

Curiosamente, en su artículo, Sufrin no hace ninguna referencia a un texto de Buber que contradice patentemente su planteamiento. En *Antwort*, la respuesta de Buber a sus críticos en el volumen de la *Library of Living Philosophers*, el pensador judío responde precisamente a la misma interpretación de su idea de Revelación, realizada por el académico americano Marvin Fox. En su artículo, Fox había afirmado que, desde el punto de vista de Buber, la Revelación es siempre transformación, porque al recibirla la modifico, y además *no es revelación de un corpus legal*, de unos mandamientos obligatorios y fijos, lo cual abocaría al relativismo moral, pues no puedo saber si lo que escucho es la voz del Absoluto y, por tanto, si la decisión moral que tomo es correcta, ni se da un criterio que me haga distinguir³⁸. A esto Buber responde en términos que no dejan lugar a dudas: «El malentendido es particularmente pernicioso cuando se refiere al ámbito teológico, más aún cuando, como aquí, lleva a lamentables deformaciones de mi propio planteamiento»³⁹.

La idea que Buber ha mantenido siempre acerca de la Revelación es, sencillamente, que ésta no puede comprenderse como el vertido de un

³⁷ Cf. Claire Sufrin. "Buber, The Bible, and Hebrew Humanism: Finding A Usable Past". *Modern Judaism* 38 (2018): 31.

³⁸ Cf. Marvin Fox. "Some Problems in Buber's Moral Philosophy". En *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers)*, dirigido por Maurice Friedman y Paul Schilpp, vol. 12, 155-160. La Salle Illinois: Open Court, 1967.

³⁹ Martin Buber. "Antwort". En MBW 12, 476.

«contenido divino» en un recipiente humano vacío, sino más bien como la irrupción de lo eterno divino en la multiplicidad humana, la entrada de la unidad en la contradicción. Es un encuentro entre lo divino y lo humano, en el que ambos toman parte. La imagen más adecuada es ésta: la lava de Dios se funde con el mineral del hombre, y no puede decirse con precisión qué parte del metal resultante es lava, y qué parte es el mineral. No podemos afirmar que lo que hoy tengamos como Revelación sea puramente divino, porque ciertamente no podemos saber con exactitud meridiana qué es lo recibido. Buber nunca ha hablado, refiriéndose a la Revelación histórica, de una modificación. Moisés da a conocer lo que ha recibido, y jamás pensaría en transmitir como de Dios lo que sabe que es invención propia. El líder del pueblo ha sido tomado por una fuerza, él mismo, en su ser, y lo que ha experimentado lo ha transmitido, ya no lo reconoce, no es suyo. Pero eso no es una modificación y mucho menos es una invención: es la fusión del elemento divino y el humano. La Revelación sólo puede vincularnos, y de hecho lo hace, porque hay parte divina en ella. Otra cosa distinta es que, en esa Revelación transmitida en leyes y códigos, como la Torá, haya mandatos, por decirlo con Nietzsche, «demasiado humanos», o mejor, como hace Buber, siguiendo al profeta Jeremías: «¿Cómo decís: “Somos sabios, y poseemos la Ley de Yahveh?” Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado el cálamo mentiroso de los escribas»⁴⁰.

Hay cálamos mentirosos, plumas engañosas en la Escritura⁴¹. Pero un verdadero creyente en la Revelación puede o no seguir lo establecido como cánones o códigos, porque ha aprendido a escuchar la voz eterna, y sabe discernir en ocasiones entre aquello que es divino y aquello que es meramente humano en la Escritura, sabe elegir, cuando es preciso, entre Dios y la Biblia⁴².

Volviendo al artículo citado, no parece adecuado decir, como hace Sufrin, que, para Buber, la Revelación sea una mera presencia de Dios que no transmite ningún contenido sobre Él. Pero sigue siendo cierta la idea de *Ich und Du*, explicada anteriormente, de que en la Revelación no recibimos un mensaje concreto, en el sentido de que no se vierte en un recipiente vacío un mensaje nítido. Más bien, lo que sostiene Buber es

⁴⁰ Jer 8,8.

⁴¹ Cf. Martin Buber: “Antwort”. En MBW 12, 508.

⁴² Cf. Martin Buber: “Begegnung”. En MBW 7, 301-303.

que no es posible determinar con exactitud científica qué parte de humano y qué parte de divino hay en la Revelación transmitida. La diferencia es abismal, y ofrece, a mi juicio, una idea de Revelación que ahora podemos completar.

La Revelación es un encuentro personal con Dios en la historia, en la cual Él entrega a quien escucha una presencia como fuerza, y quien escucha sale de ese encuentro distinto de como ha entrado, dispuesto a cumplir una misión, a realizar el sentido en su vida. No podemos decir con exactitud qué parte de lo que dice el hombre de Dios o la Escritura es divino —eso queda en el misterio—, pero sí podemos estar seguros de la participación de Dios en esa Revelación. Dios se ha revelado en la zarza ardiente, en el Sinaí, y hablando a cada uno de los profetas. Así han surgido las religiones, y el hombre ha entrado en diálogo con lo incondicionado.

Con esta exposición queda completado el cuadro del concepto de Dios que tiene Martin Buber. Es la primera implicación del principio dialógico. Dios no es un ser controlable, sino el Tú eterno que habla desde siempre, se revela desde siempre, y siempre está junto a su pueblo (*ehjeh asher ehjeh*). Escucharle y responderle no ofrece ninguna seguridad, pues no tenemos un contenido, un Ello —lógicamente, pues el que nos ha hablado es el *Tú eterno*—, que nos asegure exactamente qué ha dicho, pero nos capacita para vivir en el sentido. A partir de aquí, podemos adentrarnos en el concepto de religión para Buber.

3. PONER UN PIE EN LA REALIDAD. LA VIDA RELIGIOSA FUNDAMENTADA EN EL DIÁLOGO

Hasta aquí, he expuesto con detalle la idea de Dios que sostiene y en la que vive Martin Buber. Esta concepción conlleva necesariamente una idea concreta de religión, de vida en relación con la divinidad. Debemos preguntarnos, por tanto, en qué se traduce esta concepción en la vida del hombre concreto. A eso dedicaré este epígrafe. Para ello, me refiero primero al concepto de existencia sacramental, con el que Buber explica la dinámica religiosa en la vida del hombre concreto, para después dedicar mi atención al concepto de religión propiamente dicho, y a la crítica buberiana de la religión.

3.1. LA EXISTENCIA SACRAMENTAL⁴³

En su ensayo *Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum* (*Existencia simbólica y sacramental en el judaísmo*), publicado en 1935, y nacido de una conferencia pronunciada el año anterior, Buber dibuja magistralmente la figura del *Nawi*, el profeta, el hombre de Dios, partiendo del concepto de «símbolo» y de la distinción entre el profeta griego y el hebreo. Esta figura del profeta le sirve para presentar lo que da en llamar existencia sacramental, que es como el modelo de verdadera religión y, por tanto, de una relevancia fundamental para explicar lo que Buber entiende como religión.

Para Buber, en su relación con los símbolos y los sacramentos, la existencia humana no es simplemente el lugar donde éstos aparecen, ni simplemente la materia a la que se adhieren, sino que la existencia humana misma puede ser símbolo y sacramento. Para pronunciar el sentido, sólo vale el cuerpo humano. Todo lo demás es simplificación. Lo espiritual intemporal no es accesible, el cuerpo temporal puede hacerse translúcido y, por tanto, simbólico. En la dinámica del símbolo, lo absoluto establece una alianza con lo concreto y elige siempre un signo: gesto, acción, actitud.

A este respecto es útil distinguir entre la concepción griega de profeta y la propia de la tradición judía. Según explica Buber, en el *Timeo* (72b), Platón distingue entre el *Manteis*, adivino/oráculo, y el *Prophetes*, emisario. El primero recibe de la divinidad una palabra misteriosa, no inteligible para el común de los mortales, sólo para el *prophetes*, que es quien la transmite al pueblo. El auspicio no es discurso, palabra hecha *logos*, todavía: necesita ser transformado por el *prophetes* para que el pueblo lo comprenda.

⁴³ Cf. para todo este epígrafe: Martin Buber. “Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum”. En MBW 17, 160-177. Es importante notar que Buber emplea tres términos similares (*Zeichen*, *Sinnbild* y *Symbol*), sin explicar las diferencias que, en su comprensión, existen entre cada uno de ellos. Aquí he optado por traducir *Zeichen* y *Sinnbild* por el castellano «signo», que en la definición de la RAE designa «Objeto, fenómeno o acción material que, por naturaleza o convención, representa o sustituye a otro»; y *Symbol* por «símbolo», que en la definición de la RAE designa un «elemento u objeto material que, por convención o asociación, se considera representativo de una entidad, de una idea, de una cierta condición».

Por su parte, el *Nawi* bíblico es totalmente distinto. El *Nawi* es mediador entre Dios y hombres, lleva la palabra de arriba abajo y de abajo arriba. Ser el *Nawi* de Elohim es ser su boca. No en un sentido funcional, como agujero de habla, sino en sentido orgánico, total: el *Nawi* no transmite como un taquígrafo, sino que traduce a lenguaje lo inefable. La clave de este punto es que no es que la boca del *Nawi* sea la boca de Dios, sino que *todo él* es boca. La persona humana como tal se convierte en boca de Dios, se llena del soplo de Dios, para hablar su palabra con toda su vida, con todo su ser. En el *Nawi* no hay separación entre acción y pasión, ni tampoco entre la palabra que surge y la que debe hablarse.

Tanto el profeta griego como el *Nawi* están ligados a la situación en la que viven, pero lo están cada uno de forma totalmente distinta. El griego predice (preguntado por otros) un futuro inexorable, que ni siquiera los dioses pueden echar atrás. El *Nawi* proclama (sin ser preguntado) un futuro posible, que puede cambiarse y haciéndolo así proclama el poder de decisión del momento. Si el hombre se convierte, Dios se arrepiente de su castigo⁴⁴. La ligazón del profeta con la situación alcanza hasta la profundidad de la creación, se fundamenta en la realidad de la historia. Pero no sólo con el pronunciamiento de la palabra, sino que es necesario el signo, la incorporación en la vida. La palabra por sí misma no actúa, sino que tiene que estar integrada en una existencia humana. Y esto conduce necesariamente a la idea de signo.

El signo puede significar «acreditación», prueba de que algo es verdad. Pero esencialmente, según Buber, significa *Verleiblichung*, encarnación de la palabra en la vida. Cuando se pide un signo a Dios, se le está pidiendo que la palabra que trae se haga carne, se haga realidad, como el signo que Dios promete a Moisés desde la zarza: «Yo estaré contigo y ésta será para ti la señal de que yo te envío: Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto daréis culto a Dios en este monte»⁴⁵.

Cuando Dios pide un signo al hombre, igualmente, le pide que muestre lo que tiene dentro, que encarne la fe, le «tienta», como a Abraham en el pasaje del sacrificio de Isaac.

El signo no puede ser traducido en palabras, sustituido por palabras habladas. La palabra hablada pertenece al signo, a la vida como signo, pero no la constituye, sino que es parte de ella.

⁴⁴ Cf. Jon 4,11.

⁴⁵ Ex 3,12.

Desde este punto de vista se entienden las vidas de los profetas, que no sólo actúan sógnicamente, sino que *viven* como un signo. Como ejemplo paradigmático se presenta la profecía de Oseas, en la que el profeta contrae matrimonio con una prostituta y pone a sus hijos nombres de desgracia, para expresar la situación lamentable de Israel⁴⁶. Jeremías, Ezequiel, Isaías... todos viven lo que hablan: ellos mismos *son* signo y, a través de esa existencia, son *boca de Dios*.

A partir de esta base comprende Buber el concepto de existencia sacramental. Mientras que el símbolo es la manifestación del sentido, el hacerse-visible del sentido en figura corporal, el sacramento es la propia unión del sentido al cuerpo, el cumplimiento de la unión, el ser-unido. En el sacramento sucede la alianza de lo absoluto con lo concreto.

El símbolo es manifestación, el sacramento es alianza. La manifestación es unidireccional: de arriba hacia abajo, lo que se manifiesta baja a la corporalidad; por el contrario, la alianza es bidireccional: dos seres se unen, uno al otro, *A se une a B*, *B se une a A*; *A vincula a B*, *B vincula a A*. La alianza sucede y es como una mano en otra mano. Esto puede ser unión entre divino y humano (de arriba abajo), o entre humano y humano, como en la unión matrimonial.

Existir sacramentalmente, por tanto, es convertir la propia vida en signo de la palabra, ser símbolo, vivir *unido* a Dios. En el propio desarrollo de la existencia se manifiesta la palabra recibida: el hombre verdaderamente religioso se convierte en boca de Dios.

En todo esto se hace patente una paradoja particular de la obra de Buber. El profeta judío, el *Nawi*, se ha dicho, es *acción y pasión*. También al hablar del diálogo en su obra magna Buber emplea esa expresión: «El Tú me encuentra. Pero yo entro en la relación inmediata con él. De esta forma, la relación es ser-elegido y elegir, pasión y acción al mismo tiempo»⁴⁷. Esta paradoja es patente y acompaña toda la obra de Buber. Y al mismo tiempo es esencial para comprenderlo todo. En la respuesta a sus críticos, Buber escribe: «respecto al encuentro, ocurre que las expresiones “paradójicas” respetan su unicidad incomparable, insubsumible; las expresiones lógicas no»⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Os 1,1-9.

⁴⁷ Martin Buber. “Ich und Du”. En MBW 4, 44.

⁴⁸ Martin Buber. “Antwort”. En MBW 12, 480.

¿Cómo puede algo salir a mi encuentro y salirle yo al mismo tiempo? Yo necesito que algo me salga al encuentro para responder y el ser que viene a mi encuentro necesita mi respuesta para salir a mi encuentro. El Tú me encuentra en virtud de la gracia y no puedo encontrarlo en virtud de la búsqueda. No puedo encontrarlo a no ser que reciba su gracia, pero no puedo recibir su gracia a no ser que lo encuentre. Y, sin embargo, sucede cotidianamente: el Tú y yo nos encontramos en el «entre», sea un Tú humano, natural o espiritual. Su realidad corporal se erige frente a mí y lo tomo como un Tú: no ha podido ser Tú hasta que no ha venido a mí, no ha venido a mí hasta que no se ha hecho un Tú. El proceso queda en el misterio.

Esta paradoja es reconducible a la cuestión teológica de la combinación entre gracia y naturaleza, de acción sobre mí y acción mía: dónde empieza la acción del Tú sobre mí y dónde la mía para hacer Tú al ser que me confronta. Hasta que el Tú no actúe sobre mí no puede ser mi Tú, pero hasta que no sea mi Tú no puede actuar sobre mí. Hablando en términos teológicos: hasta que Dios no da su gracia para decidir realizar la buena acción, no puedo decidir realizarla, pero hasta que no decido realizarla, Dios no da su gracia para realizarla. El proceso, como se ha dicho, queda en el misterio, lo que significa: en la presencia del Tú eterno. Es decir: en un ámbito supracontradictorio, superracional. «Allí donde reina la *complexio oppositorum* enmudece la contradicción»⁴⁹. Enmudece por tanto el tiempo y el espacio, y también la causa y el efecto.

Buber formula este punto en la introducción a un tomo de historias jasídicas. Hablando sobre la conjugación entre acción divina y humana, el pensador judío aclara que no tiene sentido, en la acción de Redención, calcular qué parte hace Dios y qué parte el hombre. No hay nada mensurable aquí. No puede hablarse de un trabajo conjunto, ni hay lugar en el que ambas acciones linden. Lo que tiene que ver conmigo antes de que pase nada es humano, lo que tiene que ver conmigo cuando sucede es gracia. Mi acción se halla en la acción de Dios y es a la vez verdadera

⁴⁹ Ibid., 479. Se palpa aquí la influencia en Buber de Nicolás de Cusa, que ya habló de la *coincidentia oppositorum*, y sobre el que Martin Buber escribió su tesis doctoral. Cf. Martin Buber: "Zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme." En *Martin Buber Werkausgabe – Band 2.1: Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, dirigido por David Groiser, 75-101. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013 (en adelante: MBW 2.1).

acción. La acción del hombre se halla inmersa en la acción divina⁵⁰. Buscar el límite entre ambas acciones es comprenderlas como Ello, cuando no son tal cosa: en el encuentro queda abolida la contradicción. La corriente eterna de la relación, el Tú eterno, habla siempre, desde todo ser, y en un momento inexplicable me toma en el encuentro.

3.2. LA CRÍTICA DE BUBER A LA RELIGIÓN

Hasta aquí, he expuesto detalladamente la concepción de Dios que tiene Buber, y las consecuencias que esto tiene para la vida del hombre religioso. El hombre verdaderamente religioso se une a Dios, vive siendo su boca. Y esto porque Dios es el Tú eterno, el siempre presente. Asomémonos ahora a la formulación del concepto de religión de Buber. Partiendo de un pasaje de la vida de nuestro autor, daré una primera definición de religión en Buber, para después aportar las críticas de Buber a otras concepciones de la religión. En el siguiente epígrafe se recoge lo aportado, para aclarar los dos aspectos fundamentales de la religión.

La exposición de la «existencia sacramental» en la obra de Buber arroja un concepto de religión que Buber fue descubriendo a lo largo de su vida. La formulación más acabada la encontramos en su autobiografía:

«[...] he renunciado —o él ha renunciado a mí— a lo “religioso” cuando no es otra cosa que excepción, extracción, salida, éxtasis. No poseo nada más que lo cotidiano, de lo que no soy extraído jamás. El misterio no se me abre, se ha retraído o ha pasado a vivir aquí, donde todo sucede como sucede. [...] No sé mucho más. Si esto es religión, entonces es sencillamente *todo*, el simple todo vivido en su posibilidad de diálogo»⁵¹.

La religión es sencillamente todo, todo vivido en su posibilidad de diálogo. Es una implicación clara del principio dialógico: si Dios es el Tú eterno, y todo lo que sucede es interpelación suya y respuesta a esa interpelación, entonces la religión, el trato con el Eterno, es sencillamente todo.

Esta concepción va directamente contra tres visiones de la religión, que Buber critica duramente en sus escritos. Cada una de esas críticas

⁵⁰ Cf. Martin Buber. “Geleitwort zur Gesamtausgabe [Geleitwort zu »Die Chassidischen Bücher«]”. En MBW 17, 138.

⁵¹ Martin Buber. “Begegnung”. En MBW 7, 297. Cursiva en el original.

aporta un enriquecimiento considerable de lo dicho hasta ahora acerca de la visión de Buber sobre la religión.

En primer lugar, la postura buberiana sobre la religión se sitúa contra la idea del filósofo alemán Max Scheler según la cual, una vez eliminado Dios, el hombre adora a cualquier otro ídolo en su lugar. Scheler, en efecto, había escrito en 1921⁵² (dos años antes de la publicación de *Ich und Du*) que el hombre cree necesariamente en algo: si no en Dios, en un ídolo. Lo que se debe hacer, según Scheler, es destruir ese ídolo y necesariamente el hombre volverá a creer en Dios. Buber cuestiona esto: no puede ser el mismo acto dirigirse a un ídolo que dirigirse a Dios. El problema no está tanto en a quién sirves, sino en qué es servir. Quien sirve al dinero, para convertirse necesitará servir *de otra manera*. Decir lo contrario es lo mismo que decir que los ídolos y Dios son esencialmente lo mismo, pero distintos como objetos, que sólo es necesario sustituir el objeto falso por el verdadero. Pero realmente esta visión olvida que Dios no es un objeto en absoluto. La conversión no es un cambio únicamente de lo mirado, sino también de la mirada⁵³.

En segundo lugar, Buber reacciona ferozmente contra la religión de dogmas, instituciones y culto. Es quizás uno de los aspectos más radicales del pensamiento de nuestro autor, y tiene un aroma kierkegaardiano inconfundible. Para Buber, el término «religión», de hecho, tiene una connotación negativa. Con él entiende, precisamente, las religiones establecidas en Iglesia, dogma y costumbre. Es una religión sin vida, hecha sólo de formalidades, una religión que, por decirlo con san Juan, ha perdido el amor del principio⁵⁴. En el origen de todo fenómeno religioso auténtico se da una Revelación. Dios se hace presente como fuerza y el hombre de Dios expresa ese encuentro. Ahí comienza una primera comunidad, en la que un grupo de personas vive en esa relación inmediata con Dios. Con el tiempo, sin embargo, esa relación viva va languideciendo y en esa comunidad de religiosidad auténtica se va apagando la conciencia del encuentro inicial que le dio origen.

⁵² Max Scheler. "Vom Ewigen im Menschen". En *Gesammelte Werke*, Bd. 5, dirigido por Maria Scheler. Bern: Francke Verlag, 1954, 261-263. Cf. Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 100.

⁵³ Cf. Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 100-101.

⁵⁴ Cf. Ap 2, 4.

En una postura ciertamente radical, Buber rechaza la religión institucional, los dogmas y los cultos establecidos. Dios habla a través de todo en el mundo y el hombre puede rezar con toda su vida. Los dogmas y los ritos sólo sirven mientras sigan teniendo la vida que proviene de ese primer fenómeno de encuentro con Dios que les vio nacer. Aquí late la distinción realizada por uno de los maestros de Buber, Georg Simmel, entre religiosidad y religión⁵⁵, la primera llena de vida, la segunda mera formalización de lo vivido. En Buber, esta distinción toma nuevo sentido. La religión como atrevimiento (*Wagnis*) es la corriente sanguínea, la fuente de alimentación; la religión como sistema es sangre que se acaba estancando. Las formulaciones dogmáticas son contrarias a ese encuentro, a ese atrevimiento, a esa inseguridad inherente a la religión. Detrás de dogmas y principios late la guerra contra la fuerza dialógica de la situación que nos confronta⁵⁶.

En tercer lugar, Martin Buber se sitúa contra el misticismo. La crítica buberiana del misticismo (no de la mística) se dirige, fundamentalmente, a dos de sus manifestaciones: la mística de la fusión y la mística de la unidad. En la primera, el hombre, en su éxtasis, se funde con Dios de forma que desaparece su individualidad. Para Buber, sin embargo, el testimonio de los místicos aquí está refiriéndose realmente a dos experiencias, la de la unificación consigo mismo (*Einswerden der Seele*) y la del encuentro como tal.

La segunda forma mística contra la que reacciona Buber es la mística de la unidad, que identifica con ciertas mitologías orientales. En ella, el Todo y el Sí-mismo son idénticos: Dios es yo y yo soy Dios, no hay distinción ninguna y debo descubrir a Dios en mí mismo. Esta doctrina no tiene relación con la realidad vivida, la cual quedaría reducida a un *Scheinwelt*⁵⁷.

Ambas concepciones místicas implican un desconocimiento del hecho básico de la relación. Destruyen, de una forma u otra, la dualidad de los seres que se encuentran. Como señala Martin Leiner, ambas formas

⁵⁵ Cf. Irene Kajon. "Religio Today: The Concept of Religion in Martin Buber's Thought". En *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, dirigido por Paul Mendes-Flohr, 105-106. Berlin/Munich/Boston: Walter De Gruyter, 2015.

⁵⁶ Cf. Martin Buber. "Zwiesprache". En MBW 4, 129.

⁵⁷ Cf. Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 88-91.

de la mística, por un lado, descansan sobre afirmaciones falsas y, por otro, impiden una vida religiosa pegada a la cotidianeidad⁵⁸. En *Gog und Magog*, Buber reconstruye un largo diálogo entre tres maestros jasídicos, que termina así:

«—¡Separad lo puro y lo impuro! —cantó Israel— ¡fundid la masa!
¡separad la escoria! ¡purificad el mineral!
—¿Cuál es el lugar?
—La calle. La casa. El corazón»⁵⁹.

La conversión se realiza en esos sitios: la calle, la casa, el corazón. En medio de la vida, no en un éxtasis místico o en el apartamento del mundo. Lo cotidiano es el sitio de la religión. La religión es simplemente todo.

La religión es «la relación entre el individuo singular y un compañero, que es misterio. Un compañero que es *el* misterio». Esta apreciación de Buber, proveniente de una conferencia pronunciada un año después de la publicación de *Ich und Du*, da algo de claridad al planteamiento. El misterio es la centralidad del ser, es el contenido del ser, el carácter prístino del ser. El misterio de cada cosa es la esencia de esa misma cosa. Contemplar algo sin su misterio es hacerlo imaginario, fantasma, observar algo inexistente. La relación con el misterio, por tanto, es relación con la esencia de todo ser, con el Tú eterno⁶⁰. Y precisamente por eso la religión es omniabarcante, porque Dios «abrazo el Todo, sin serlo»⁶¹.

3.3. VIVIR EN EL DESFILADERO. LA RELIGIÓN, ENTRADA EN LA REALIDAD E INSEGURIDAD EXISTENCIAL

De todo lo dicho hasta ahora, se perfila una vida religiosa que tiene, al menos, dos concreciones nucleares o dos formas de ser definida que la distinguen de cualquier otra concepción de la religión.

⁵⁸ Cf. Martin Leiner. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000, 204.

⁵⁹ Martin Buber. "Gog und Magog". En MBW 19, 102.

⁶⁰ Cf. Martin Buber. "Die religiöse Welterfassung". En MBW 12, 170-172.

⁶¹ Martin Buber. "Ich und Du". En MBW 4, 94.

Buber afirma de la religión que ésta es una *entrada en la realidad* (*Eintritt in die Wirklichkeit*)⁶². Lo primero que se puede decir de esa expresión es que, como en muchos casos en Buber, expresa un matiz corporal claro. *Eintreten* significa literalmente poner el pie, entrar en un lugar a pie: «quien pronuncia una palabra fundamental, entra en ella [*tritt ein*] y se sitúa dentro». El hombre verdaderamente religioso renuncia a toda huida de lo concreto, de lo que tiene delante, pues Dios, Tú eterno, le sale al encuentro en cada cosa. Hablar de un supuesto «punto de vista religioso» es equívoco, porque «lo religioso» no puede ser un punto de vista, no puede mirarse a Dios apartando la vista de todo lo demás, considerarlo un objeto junto a otros objetos, como una especificación. La religión no es un apartado junto a otros. Sería tanto como decirle a Dios que hay zonas de la realidad sobre las que no gobierna. La religión como especificación, como apartado específico de la realidad junto a otros distintos, no consigue su objetivo: la vida en la relación con el Tú eterno. El Dios de los teólogos, un Dios hecho concepto, no es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es producto de una reflexión, no el Tú de una relación. Esta postura es, de nuevo, ciertamente radical. Pero, en el pensamiento de Buber, no admite matices: sencillamente, o Dios es un Ello, o es un Tú. No se trata, en la mente del pensador judío, de dos formas distintas de referirse al mismo Dios, sino de una forma falsa y una forma verdadera. Así lo recalca él, por ejemplo, en *Die Frage an den Einzelnen*, obra posterior a *Ich und Du*: «Los “genios religiosos” son genios teológicos. Su Dios es el Dios de los teólogos. No es, sin duda, el Dios de los filósofos, pero tampoco es el Dios de Abraham, de Isaac y Jacob. También el Dios de los teólogos es un Dios *logificado*»⁶³.

Todo medio, y especialmente la conceptualización, es obstáculo para el encuentro. Dogmas, iglesias, sinagogas, ritos, son rechazados, pero también cualquier éxtasis o apartamiento de lo concreto, cualquier vida en la pura idea, en la teoría o en la mística alejada de lo real, y cualquier concepción de Dios, cualquier imagen, cualquier intento de convertirlo en un algo objetivable y controlable.

Esta segunda palabra es la clave de lo siguiente: Dios no es controlable. Tanto el dogma como el culto, y también la consideración schele- riana de Dios como un objeto equiparable a los ídolos, y la concepción

⁶² Cf. Martin Buber: “Die Religion als Wirklichkeit.” En MBW 12, 163-164.

⁶³ Martin Buber: “Die Frage an den Einzelnen.” En MBW 4, 171. La cursiva es mía.

de lo religioso como algo extático o apartado del mundo, son formas de control de Dios, de objetivar a Dios, de controlar la forma de relacionarse con Él y recibir su fuerza.

Dios no es objetivable ni controlable y, por tanto, la religión no es fuente de seguridades. La religión no es un sistema, sino un paso estrecho entre dos abismos, una cuerda floja. Buber se define a sí mismo como «un hombre que no está seguro en Dios, sino en peligro ante Dios, un hombre en lucha a cada momento por atisbar de nuevo la luz de Dios y siempre naufragando de nuevo ante los abismos de Dios»⁶⁴. La religión que pregona Buber no otorga control sobre el mundo. El hombre, al contrario, se sabe colocado por otro en el lugar en el que está⁶⁵, sabe que no es dueño del mundo. Tampoco otorga una seguridad en la existencia de Dios, pues ésta se manifiesta como indemostrable, ya que Dios no es un Ello, sino un Tú y el Tú no puede ser demostrado, en tanto que cualquier demostración es objetivación.

El gran enemigo de esta inseguridad de la religión que predica Buber, de este vivir en el desfiladero, son las doctrinas gnósticas y esotéricas, incluida la Cábala, que aseguran tener un *conocimiento* (*gnosis*) sobre lo divino reservado a unos pocos privilegiados. La gnosis ve lo religioso como un lugar mágico en el que el sabio puede penetrar con unos conocimientos especiales, para, en ese ámbito peculiar, utilizar y conjurar a lo divino. Se trata de la visión religiosa absolutamente opuesta a la de Buber, el cual resume en dos palabras el planteamiento gnóstico: *sich auskennen*, expresión de difícil traducción al castellano que manifiesta la actitud de quien conoce el lugar en el que está, que tiene bajo control todas las variables.

Los gnósticos sostienen que pueden describir lo que sucede en la interioridad de Dios, hacen de Dios un objeto que conocen y sustituyen la relación con Dios por una especie de peregrinación por un mundo sobrenatural, por unas esferas divinas⁶⁶. De esta forma, el hombre sabría a cada momento lo que debe hacer, y viviría en una seguridad completa respecto a Dios. Pero ese Dios no sería ya un Tú, sino un Ello y, por tanto, tampoco Dios. La relación de fe no es un libro de instrucciones donde puedo saber lo que tengo que hacer a cada hora. Lo que Dios quiere lo

⁶⁴ Martin Buber. "Begegnung". En MBW 7, 293.

⁶⁵ Cf. Martin Buber. "Gottesfinsternis". En MBW 12, 402.

⁶⁶ Cf. Martin Buber. "Antwort". En MBW 12, 496.

experimento en cada momento en Él y sólo en tanto que respondo a cada momento en su presencia. Lo que me viene al encuentro es palabra suya, palabra que en este momento ha sido hecha tal, «apalabrada», y exige respuesta, y yo pronuncio mi respuesta de acuerdo con lo que considero correcto, y en esa decisión soy responsable con mi momento, mi hora⁶⁷.

Igualmente, toda superstición es siempre pormenorizada, es siempre un sistema cerrado, un diccionario en el que todo tiene definición, un pseudoconocimiento en el que todo está controlado, todo se sabe (gato negro = mala suerte). El supersticioso *kennt sich aus*, conoce el terreno, vive, a su manera, en un mundo de seguridades y, por tanto, su camino culmina en la gnosis.

La fe, la verdadera fe, empieza donde realmente no puedo encontrar la definición en el diccionario. Lo que me interpela, me dice *algo*, pero ese algo no es un *qué*, no lo puedo buscar en un libro de instrucciones, no es una experiencia separable de su situación: es la pregunta de otro. Es siempre pregunta, nunca respuesta perfecta, aclaradora. La fe está siempre en la corriente de la *Einmaligkeit*, del ser único en el tiempo, del sólo-una-vez. Cuando me viene la pregunta, no puedo recurrir a ninguna ciencia para intentar responder. Sólo en esa corriente se da la vida verdadera⁶⁸. Se entiende ahora mejor la referencia de Buber a Pascal con la que comenzaba este artículo, como el único cristiano libre de gnosis. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob es fuego, lágrimas de alegría, no el Dios de los filósofos y de los sabios.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como se explicó al inicio del artículo, toda la filosofía de la religión de Martin Buber se dirige al objetivo de purificar el nombre de Dios, de purificar la comprensión de lo que es la religión en la mente de sus contemporáneos. Para ello, el pensador judío ofrece una idea de Dios anclada en la experiencia del diálogo, que libera a la vivencia de la religión de toda seguridad objetivadora, de toda gnosis *abstractófila*. La religión es la inmersión en la aventura de la realidad, en ningún caso la abstracción

⁶⁷ Cf. Martin Buber: "Die Frage an den Einzelnen". En MBW 4, 180.

⁶⁸ Cf. Martin Buber: "Zwiesprache". En MBW 4, 123-134.

de la misma. Dios no es el legislador, sino la palabra siempre cercana, el «Yo-estoy-aquí» (*Ich-bin-da*).

En la mente de Buber, la religión es una entrada en la realidad, pues es la respuesta al Tú eterno, la entrada en la corriente de vida verdadera que ese Tú eterno inicia con su decir-Tú. Comporta una existencia sacramental, en la que el hombre religioso se convierte en signo de Dios, en testimonio de su presencia, del encuentro con él. Es entrada en la realidad, por tanto, porque posibilita una relación omniabarcante, que incluye todo lo perteneciente a la propia vida, sin dejar nada fuera, unificando todos los aspectos hacia la relación con el único Tú que no se convierte en Ello. Y, por esto mismo, es inseguridad. La vida en el Tú excluye cualquier seguridad objetiva, pues excluye el objeto. Quien decide vivir así lo hace en la pura confianza. Es acertada la idea de Irene Kajon de que la religión, para Buber, es «el propio hecho de esta relación [con el Tú eterno], el momento lírico-dramático de la existencia humana, el acontecimiento milagroso que indica al hombre su humanidad, el momento más precioso de su vida»⁶⁹.

Quien se sabe inmerso en una realidad proveniente de un espíritu que crea a través de la palabra y que se manifiesta en todas las vicisitudes de la existencia como interpelación, vive necesariamente unido a un todo superior, mayor, y a una comunidad cuyos miembros se encuentran unidos mediante la respuesta personal a ese todo, a ese espíritu. Quien vive intrincado en esa dinámica de respuesta a una palabra que es espíritu, experimenta como real la célebre sentencia de san Pablo ante el Areópago: «en él vivimos, nos movemos y existimos»⁷⁰. Vivimos, nos movemos y existimos en la pura relación hacia fuera, necesariamente excéntricos a nosotros mismos, vías de la relación que en todo provoca el espíritu. La religión es el simple *todo* vivido en su posibilidad de diálogo.

¿Es esto una purificación suficiente del nombre de Dios? Por lo pronto, es la consecuencia necesaria de tomar en serio ese nuevo nombre divino que lo coloca en todo momento junto a quien pronuncia el «Tú» con todo el ser. La purificación será perfecta sólo en tanto que se lleve a cabo, precisamente, en la vida de los creyentes. Para ello, la obra de Buber y su comprensión dialógica de la religión pueden ofrecer un incentivo de

⁶⁹ Irene Kajon. "Religio Today", 106. Traducción propia.

⁷⁰ Hch 17,28.

valor incalculable en el contexto del mundo secularizado, un incentivo que en gran medida está aún por ser descubierto.

REFERENCIAS

- Buber, Martin. "Antwort". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, editado por Ashraf Noor y Kerstin Schreck, 467-524. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018. <https://doi.org/10.14315/9783641248611-025>
- Buber, Martin. "Begegnung". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 7. Schriften zu Literatur, Theater und Kunst: Lyrik, Autobiographie und Drama*, editado por Emily D. Bilski y otros, 274-309. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- Buber, Martin. "Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 17: Chassidismus II*, editado por Susanne Talabardon, 99-128. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- Buber, Martin. "Die Frage an den Einzelnen". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*, editado por Andreas Losch y Paul Mendes-Flohr, 151-195. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019. <https://doi.org/10.14315/9783641248536-008>
- Buber, Martin. "Die Religion als Wirklichkeit". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, editado por Ashraf Noor y Kerstin Schreck, 161-169. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018. <https://doi.org/10.14315/9783641248611-005>
- Buber, Martin. "Die religiöse Welterfassung". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, editado por Ashraf Noor, y Kerstin Schreck, 170-178. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018. <https://doi.org/10.14315/9783641248611-006>
- Buber, Martin. "Geleitwort zur Gesamtausgabe [Geleitwort zu »Die Chassidischen Bücher«]". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 17: Chassidismus II*, editado por Susanne Talabardon, 129-143. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- Buber, Martin. "Gog und Magog: eine Chronik". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 19: Gog und Magog: eine Chronik*, editado por Ran Hachohen, 37-275. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

- Buber, Martin. "Gottesfinsternis". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, editado por Ashraf Noor y Kerstin Schreck, 359-444. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018. <https://doi.org/10.14315/9783641248611-021>
- Buber, Martin. "Ich und Du". En *Martin Buber Werkausgabe - Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*, editado por Andreas Losch y Paul Mendes-Flohr, 37-109. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019. <https://doi.org/10.14315/9783641248536-004>
- Buber, Martin. "Moses". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 13: Schriften zur biblischen Religion*, editado por Christian Wiese, 351-538. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019. <https://doi.org/10.14315/9783641248628>
- Buber, Martin. "Nachwort [zu Ich und Du]". En *Martin Buber Werkausgabe - Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*, editado por Andreas Losch y Paul Mendes-Flohr, 249-251. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019.
- Buber, Martin. "Religion als Gegenwart". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, editado por Ashraf Noor, y Kerstin Schreck, 87-160. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018. <https://doi.org/10.14315/9783641248611-004>
- Buber, Martin. "Sinnbildliche und sakramentale Existenz im Judentum". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 17: Chassidismus II*, editado por Susanne Talabardon, 160-177. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- Buber, Martin. "Zur Geschichte des Individuationsproblems". En *Martin Buber Werkausgabe – Band 2.1: Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, dirigido por David Groiser, 75-101. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013.
- Buber, Martin. "Zwiesprache". En *Martin Buber Werkausgabe - Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*, editado por Andreas Losch y Paul Mendes-Flohr, 112-149. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019. <https://doi.org/10.14315/9783641248536-007>
- Fox, Marvin. "Some Problems in Buber's Moral Philosophy". En *The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers)*, dirigido por Maurice Friedman y Paul Schilpp, vol. 12, 151-170. La Salle Illinois: Open Court, 1967.
- Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. London-New York: Taylor & Francis Group, 2002. <https://doi.org/10.4324/9780203398197>

- Hernández, Miguel. *El rayo que no cesa*. Madrid: Ediciones Héroe, 1936.
- Horwitz, Rivka. *Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart"*. Heidelberg: Schneider, 1978.
- Kajon, Irene. "Religio Today: The Concept of Religion in Martin Buber's Thought". En *Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept. Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, dirigido por Paul Mendes-Flohr, 101-111. Berlin/Munich/Boston: Walter De Gruyter, 2015. <https://doi.org/10.1515/9783110402223-007>
- Kraft, Werner. *Gespräche mit Martin Buber*. München: Kösel Verlag, 1966.
- Leiner, Martin. *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- Losch, Andreas. "What Is behind God's Name? Martin Buber's and Franz Rosenzweig's Reflections on the Name of God". *Leo Baeck Institute Year Book* 60 (2015): 91-106. <https://doi.org/10.1093/leobaeck/ybu031>
- Martín Velasco, Juan. *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Pascal, Blaise. *Obras: pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas*. Traducción y notas de Carlos R. de Dampierre. Madrid: Alfaguara, 1981.
- Scheler, Max. "Vom Ewigen im Menschen". En *Gesammelte Werke, Bd. 5*, editado por Maria Scheler. Bern: Francke Verlag, 1954.
- Sufrin, Claire. "Buber, The Bible, and Hebrew Humanism: Finding A Usable Past". *Modern Judaism* 38 (2018): 29-43. <https://doi.org/10.1093/mj/kjx034>
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1963.
- Zank, Michael. "Buber and Religionswissenschaft – The Case Of His Studies On Biblical Faith". En *New Perspectives on Martin Buber*, 61-82. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.