

El silencio de la Palabra: a propósito de un diálogo posible entre Martin Buber y Jean- Paul Sartre.

Oro Hershtein, Lucas – Wirtz, Fernando (FFyL – UBA)

“Inmitten des Sterns brennt das Feuer. Erst aus dem Feuer des Kerns brechen die Strahlen hervor und fließen unwiderstehlich ins Außen. Das Kernfeuer muß brennen ohne Unterlaß. Seine Flamme muß sich ewig aus sich selber nähren”¹. (Franz Rosenzweig)

0. Introducción.

La reflexión sobre el ser-ahí del existente judío, en dos autores sumamente relevantes, pero a la vez, en mayor o menor medida, generalmente ausentes en las discusiones filosóficas actuales, nos conduce a la inevitable pregunta del por qué de tal ejercicio interrogativo. Los pensadores elegidos -Martin Buber y Jean- Paul Sartre- no entablaron diálogos ni tuvieron, ellos mismos, un intercambio personal en sus respectivos desarrollos intelectuales. Esto plantea el desafío conceptual de demostrar, sin embargo, la afinidad -conflictiva, por cierto-intelectual que, al menos como marco, sostenemos como una de las hipótesis propias.

Para ello, buscaremos comenzar con una afirmación del mismo Buber: “¿Significa realmente la existencia, como cree Sartre, existir para uno mismo?”². Nuestro trabajo apuntará a demostrar que, el existir para uno mismo del pensamiento sartreano, no desestimaré, por cierto, el carácter también ontológicamente necesario del Otro.

Buber, como explicita Irene Kajon, “reemplaza el concepto de la distancia infinita entre el hombre y un Dios creador, a pesar del diálogo que mantienen y que es característico de la tradición judía, por el concepto de creación, llevada a cabo por los judíos mismos, de la cultura religiosa del pasado y de una nueva cultura en el presente”³. Es decir, tanto Buber como Sartre tienden a pensar la experiencia judía más allá de sí misma, como representativa y comprensiva, en cierta manera, de la totalidad de lo humano.

La reflexión sobre sus consideraciones sobre el *Dasein* judío, entonces, conduce inevitablemente a la revalorización de ambos pensadores, en el marco del interrogante fundamental sobre las relaciones entre la religión y lo ético. Por eso, tanto con respecto a Buber, como con respecto a Sartre, podríamos suscribir la afirmación de Meir, quien habla de un reemplazo del “*dictum cartesiano cogito ergo sum, por respondeo ergo sum*”⁴.

1. Sartre, los Judíos y los Otros. Un recorrido.

En el presente apartado, aspiramos a realizar un breve recorrido histórico- problemático por la obra de Jean- Paul Sartre. Presentaremos brevemente tres momentos, a partir de la relación primordial sobre la que nos basaremos -la existente, fundante, entre el judío y el Otro-, pero nos concentraremos en el último.

¹ Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 331.

² Buber, M., *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 62.

³ Kajon, I., *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales*, Buenos Aires, Lilmod, 2007, p. 120.

⁴ Meir, Ephran, *Las actitudes de Buber y Levinas hacia el judaísmo*, en Friedman, M., Calarco, M. y Atterton, P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 152.

1.1 Unidad en la exterioridad.

En las *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1946) el asunto es en principio la cuestión del antisemita. El judío *-en tanto judío-* no se manifiesta (o parece no hacerlo), porque su elección no es la de ser (judío), sino la de *ser* (judío) *frente* (al antisemita).

Una segunda instancia, reflejada en el contexto de *Situations VIII* (1969), que podríamos denominar la del “segundo Otro”, se expresa, nuevamente, con la definición del existente judío también a partir de una exterioridad. La diferencia, es que no es la violencia (fáctica o simbólica) la que encuentra al judío, sino que es él mismo, como entidad nacional en potencia, el que se constituye a partir de una mirada proveniente de la exterioridad, pero ya no exterior: el Estado -como un recogimiento de la universalidad.

1.2 La esperanza ahora. Hacia el Uno no- político.

El judío que perpetúa la mirada del Otro en su realidad posicionando su propia figura convertida en un para-otro hecho Leviatán también funda con la violencia de esa ruptura (entre sí y su forma societaria y el Estado) su hermandad entre los judíos. Como escribe Sartre, “lo que se necesita para una moral es que se extienda la idea de una fraternidad hasta que ella se convierta en relación única y evidente entre todos los hombres, siendo en primer lugar una relación de grupo [...] ligados a la idea de familia”⁵.

La cuestión, entonces, para nosotros, pasa por encontrar el espacio de fundación de una confraternidad que no sea terror. Lo mismo, podríamos decir, que acontece con la historia. Es la posibilidad de un pensamiento que se extienda más allá. Poder hacerlo sin ser recuperado por lo anterior (el judío más allá de su situación, de su ser-estar judío) es la tarea de encontrar una nueva unidad: el Uno no político.

Ese Uno no político también necesita ser fundado, en un sentido mesiánico. Pero si es así, entonces, inevitablemente, la historia ya no es la conciencia de una memoria compartida. Dice Sartre: “Habría que concebir la historia judía no solamente como la historia de una diseminación de los judíos a través del mundo, sino incluso como la unidad de esta diáspora, la unidad de los judíos dispersos”⁶.

Este redescubrimiento permite deshegelianizar la filosofía de la historia. Sólo el judío permite pensar la historia, y la unidad, por fuera de lo territorial y como metafísicamente fundada. Dice Lévy, “el judío le da la posibilidad -a Sartre- de liberarse del modelo político del Uno -el Uno sintético, despótico, el Uno- tercero de la Crítica de la razón dialéctica-, el Uno de la historia”⁷. El mesianismo, entonces, implica una ruptura radical. Es el final, no sólo judío, en la manifestación de la comunidad.

La unidad transhistórica está fundada en un primer encuentro, base de la existencia fraternal. Sólo esta unidad permite pensar el judaísmo. Sólo el mesianismo judío podría ser el punto de partida de un pensamiento moral. Moral como unidad que fundara el encuentro en “*la finalidad secreta del Sí mismo, el secreto del Para-Sí*”⁸.

⁵ Sartre, J., Lévy, B., *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Madrid, Arena, 2005, p. 63.

⁶ Ibid, p. 73.

⁷ Ibid, p. 18.

⁸ Ibid, p. 87.

2. Buber y la comunidad de fe.

Martín Buber nace en 1879 y muere en 1965; no se puede decir que haya sido estrictamente contemporáneo a Sartre. Sin embargo, nuestro ejercicio hermenéutico consistirá en establecer un lazo no necesariamente cronológico entre ambos autores a partir de los planteos filosófico-existenciales que supone el ser judío.

2.1 Antisemitismo y el problema del Ello.

En la presente instancia, el antisemita define al judío, habla *de* él. El judío deviene, entonces, tópico, y en tanto *topos* del discurso racista, no es un concepto sino, en términos de la *Crítica de la razón dialéctica*, el objeto práctico-inerte de la colectividad serial antisemita. El semita es configurado como un Otro-estandarte, escarapela y bandera para el antisemita⁹. La multitud antijudía se unifica, pues, de modo abstracto. Sus miembros niegan su reciprocidad y reproducen en su estructura serial la soledad como conducta social. La arista entre ellos es la actualización de su Otro y, en tanto Otro -es decir, en tanto exterioridad pasiva-, es siempre un Otro petrificado, coagulado, al que es posible referirse constantemente como una materialidad inorgánica.

Ahora bien, para el antisemita negar la conciencia es negar al judío. Por lo tanto, la conciencia se transforma en la afirmación del judío. Pero esta conciencia, vista desde el punto de vista de la “comunidad de ser negado”, es aún prótesis de conciencia, del mismo modo que lo es la comunidad fundada en el odio.

En cierto sentido, cabría hacer una analogía entre la serialidad sartreana y la perspectiva dialógica de Buber. Los individuos seriales se encuentran unidos de modo abstracto y exterior. En tanto que se encuentran unificados por el Otro, están determinados, como dijimos, por la estructura práctico- inerte del objeto. Pero el objeto es la alteridad misma, de modo que la determinación estructural de la unión se expresa como una unión que, en el fondo, nunca puede darse. Podríamos arriesgarnos a llamarla *unión-fuera-de-la-unión*. En pocas palabras, el Otro de la serie, que nunca constituye un Otro radical y auténtico, es la cosificación de la relación misma.

El Ello, la cosificación, surge realmente a partir de la disolución del par primordial. Luego, el Yo de la palabra primordial Yo-Tú, no es el mismo que el de la palabra primordial Yo-Ello¹⁰. Este último Yo es un *sujeto*, mientras que el primero es una *subjetividad*. El sujeto se construye mediante la repetición de sí mismo, mediante su misma *recitación* frente a un objeto en el medio del mundo del Ello. Buber es cuidadoso de utilizar la palabra *subjetividad* para la instancia dialógica, que posee carácter de unidad y dualidad al mismo tiempo. Sólo hay subjetividad con un Tú. El Tú se escapa constantemente a la cosificación. Es, por naturaleza, eterno e incondicionado. Justamente, la neutralidad del Ello que se percibe claramente en el idioma alemán, es la neutralidad de un término castrado. Fue castrado de toda experiencia de un Otro auténtico. El Yo abstraído de toda relación dialógica es, pues, el yo que, hablando con una voz sumamente potente, inhibe la conciencia, habla por sobre su conciencia y por sobre la de los otros.

⁹ Cfr. Laing, R., Cooper, D, *Razón y violencia*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 104.

¹⁰ Buber, M., “Ich und du”, en *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1979, p. 65.

2.2 El mito de la nación.

Para superar la paradoja de la comunidad fundada en la violencia el judío debe encontrarse en otra parte. El ser-judío debe fugarse hacia ese segundo-Otro, que es el estado-nación. Pero ese segundo otro aún no es todavía auténtica conciencia compartida pues corre el riesgo, en todo momento, de transgredir los límites de lo legal y devenir nacionalismo. El nacionalismo es, para el Buber sionista de 1921, “*concientización exagerada*”¹¹.

Mientras la afirmación de un pueblo es creativa en tanto que dialógica, pues no hay creación sin diálogo, la praxis de crear una nación deviene nacionalismo exagerado cuando la primera supera al pueblo y se vuelve “programa”. La nación como programa es el monólogo de un pueblo consigo mismo. El nacionalismo como conciencia exagerada produce algo bastante alejado de lo que él concebía como nación: el mito de la misma - entendiéndolo mito, explícitamente, en clave soreliana¹².

2.3 Ser uno junto al Otro.

La concientización exagerada es negación de la conciencia. El universalismo menor del segundo Otro, del otro que es exterioridad pero no exterior (Estado de Israel), permanece en un plano que todavía se resiste a la verdadera instancia dialógica: la colectividad. “El significado del judaísmo no está en ser meramente una nación. Significa ser una nación, pero por su propio vínculo con la cualidad de ser una comunidad de fe constituye más que eso”¹³. El judaísmo es, pues, una comunidad, y la comunidad (*Gemeinschaft*) se opone directamente a la colectividad (*Kollektivität*).

¿Cuál es la diferencia? Buber usa dos expresiones para disociarlas: *Nebeneinandersein* y *Beieinandersein*, es decir, *ser uno al lado del otro* y *ser uno junto al otro*¹⁴. Ningún ejemplo de vida social puede librarse del intercambio con el mundo del Ello. Sin embargo, el peligro de devenir constantemente Ello se deja de lado cuando entra en juego la representación del Tú eterno. Para Buber, todo pueblo es, en definitiva, el encuentro con un Tú que no puede ser buscado. La misión del pueblo judío y del judío mismo es la realización efectiva del reino del Tú eterno. Su misión es existir. Por eso, y como dijimos al comienzo, debe hablar. Su palabra será la condición que haga posible la extensión del mesianismo fundado en la diferencia, a aquel que funde en la esperanza la fraternidad.

3. Conclusión. Por una *hermenéutica del Silencio*

Si podemos, de alguna manera, plantear una unidad en el recorrido de Sartre, debemos entender la misma a partir de una búsqueda: la de un humanismo, no realizado por totalidades externas, sino por hombres. Es en ese mismo espacio donde el pensador francés encuentra el valor del mesianismo judío, y apuesta por su propia moral escatológica.

¹¹ Buber, M., “El nacionalismo legítimo y sus formas espúreas”, en *Sionismo y universalidad*, Buenos Aires, Ediciones Porteñas -AMIA, 1978, p. 63.

¹² Buber, M., “El pueblo y el líder”, en *Sionismo y universalidad*, Buenos Aires, Ediciones Porteñas -AMIA, 1978, p. 132-133.

¹³ Buber, M., “El nacionalismo legítimo y sus formas espúreas”, en *Sionismo y universalidad*, Buenos Aires, Ediciones Porteñas -AMIA, 1978, p. 67.

¹⁴ Buber, M., “Zwiesprache”, en *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1979, p. 185.

En su propia concepción -y como dice Lévy-, “*acabar con el mal o acabar con la Historia (la prehistoria) es todo Uno*”¹⁵. Es lo mismo que Buber llama mesianismo activo: la preparación humana para la llegada del Reino.

En esta esperanza viva¹⁶, el deber del judío radica en interpelar y ser interpelado. No se trata de un diálogo entre términos lógicos, escindidos como lo está un emisor de un receptor, sino que toda dualidad es unidad conflictiva. Conflictiva porque no supone la destotalización de la dualidad, su perderse en una unidad abstracta. La unidad responde al lenguaje de los acontecimientos; es decir, al lenguaje de las acciones. El mensaje debe estar escrito en el silencio de la acción como respuesta al llamado de ser convocado a la existencia.

Ahora bien, Buber ha criticado la idea de concebir esta existencia como una auto-existencia, aquel “existir para uno mismo” que le reprochaba a Sartre. ¿En qué sentido debe entenderse ésta expresión? Tanto en Sartre como en Buber, vimos que es posible interpretar un momento de la autoconciencia del judío como un momento del para-otro (el antisemita, la nación). Tampoco se puede decir que en *La esperanza ahora* se termine bogando por una conciencia del para sí. Por el contrario, se podría decir que Sartre se aproxima mucho a Buber con la idea del Uno no-político. Se trata de una unidad de la no-indiferenciación, que resulta para-sí sólo en tanto es efectivamente para-otros.

Tanto en Buber como en Sartre, el “ser-aún-no-realizado”¹⁷ -como el primero denomina a nuestro mundo actual-, y el hombre que debe completarse, que debe radicalizar su elección en la búsqueda de la libertad auténtica y originaria, se unen. En la búsqueda sartreana del humanismo, se finaliza encontrando en la realidad de una unidad primigenia, más allá de la historia cerrada y estatista, el modelo de una comunidad, a la vez, primera y última. Es muy cercano -creemos-, a lo que expresará Buber, cuando niegue la kierkegaardiana suspensión de lo ético en la relación del hombre con Dios, y vea “*a la relación Yo- Tú como abarcadora de todo; es una relación con Dios y con los humanos*”¹⁸.

Cuando comenzamos el presente trabajo, buscamos interrogarnos sobre el carácter existencial del judío. Creemos que, como desarrollamos, el mismo, en tanto este sea considerado como autoconciencia, y se dejen de lado las estructuraciones reduccionistas -incluidas las de los primeros momentos del propio Sartre-, está comprendido en una estructura realmente dialógica. La fuerza de la unidad real, como la llama Lévy, va mucho más allá de lo que puede constituir un grupo -por utilizar categorías de Sartre-: constituye el entramado último en el se sostiene todo devenir histórico.

¹⁵ Ut supra nota 15, p. 92.

¹⁶ Cfr., Lówy, M., *Redención y Utopía*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, p. 52.

¹⁷ Ibid., p. 52.

¹⁸ Ut supra nota 9, p. 162.