

## **La filosofía del diálogo de Martin Buber y su importancia para los estudios de la comunicación humana**

*Vivian Romeu*  
Universidad Iberoamericana

### **Resumen:**

En este texto se aborda el pensamiento filosófico de Martin Buber con vistas a reflexionar su importancia en la conceptualización de la comunicación intersubjetiva. Su filosofía del diálogo, también conocida como filosofía personalista, resulta relevante para la comprensión de la comunicación como diálogo. La obra de Buber puede considerarse fundadora de los acercamientos más claros en torno a la ontología y la teleología de la comunicación. Ello nos permitirá pensar la comunicación desde una visión trans-mediática que posibilite a su vez reflexionar en torno a los problemas de la comunicación a partir de un lente ético e intersubjetivo que soporta su quehacer más en la relación entre sujetos que en la relación de la tradición cognitivista sujeto-objeto.

### **Summary:**

In this text the philosophical thought of Martin Buber addressed in order to reflect their importance in the conceptualisation of inter-communication. His philosophy of dialogue, also known as personalist philosophy, it is relevant to an understanding of communication and dialogue. Buber 's work can be considered the founder of the clearest around the ontology and teleology of communication approaches. This will allow us to think communication from a trans - media vision that enables in turn reflect on the problems of communication from an ethical and inter- lens supporting over his work on the relationship between subjects in the relationship of tradition cognitive subject-object.

**Palabras clave:** Buber, Comunicación dialógica, Comunicación intersubjetiva, Diálogo, Teoría personalista.

**KeyWords:** Buber, Dialogic communication, Intersubjective communication, Dialogue, Personalistic theory.

---

### **Introducción**

La filosofía siempre se ha preocupado por la comunicación como fenómeno y proceso fundamental en la vida humana. Unas veces anclada en el lenguaje y otras en la relación entre personas, la filosofía ha transitado reflexivamente por el papel del símbolo, la palabra y las artes, por la ontología y la teleología de la comunicación tanto desde una visión

trascendente como antropológica, por los problemas de la interpretación y la intersubjetividad, por la naturaleza comunicativa del hombre, entre otros muchos tópicos más. Específicamente, en este texto abordaremos el pensamiento filosófico de Martin Buber, judío vienés nacido a finales del siglo XIX, cuya obra resulta a todas luces una de las más lúcidas en torno a lo que pudiéramos llamar comunicación intersubjetiva o comunicación dialógica, que es el lugar donde queremos anclarnos en esta exposición.

Martin Buber es ante todo un humanista. Su filosofía del diálogo, también conocida como filosofía personalista, resulta ser una filosofía que oscila entre lo trascendente y lo antropológico. Por una parte, su visión sobre la comunicación deriva en una especie de ontología trascendental que define a la comunicación como diálogo (aspecto que en este texto, tal y como ha aparecido ya en otros textos anteriores se interpretará más bien como teleología de la comunicación), pero fuertemente anclada a lo histórico, en términos fenomenológicos y antropológicos. En ese sentido, nos interesa de manera particular la obra de Buber, porque es capaz de ofrecer información en torno al “deber ser” de la comunicación, lo que además posibilita, amén de la multiplicidad de referencias conceptuales que contiene, pensar la comunicación desde una visión trans-mediática y en consecuencia posicionar los problemas de la comunicación a partir de un lente ético e intersubjetivo que soporta su quehacer más en la relación entre sujetos que en la relación de tradición cognitivista sujeto-objeto.

### **Apuntes generales sobre la obra de Martin Buber**

En general, la obra de Buber ha estado enfocada en reflexionar sobre la manera en que el individuo se aproxima a Dios a través de su acción cotidiana. O sea, para Buber, el sentido religioso de su filosofía se halla acotado por la necesidad de establecer un vínculo entre el sujeto y lo divino.

Esto se debe a la profunda convicción que extrae del hassidismo sobre la inmediatez de la presencia de Dios en el mundo de los hombres y en consecuencia el esfuerzo que debe de hacer el ser humano por acercarse a Dios en su actuar diario, es decir, en su praxis de vida.

Por ello, la obra de Buber hay que leerla en doble clave exegética, por un lado su sentido trascendente ontológico, que como ya hemos dicho se halla relacionada con lo religioso y el que en este trabajo tomaremos en términos teleológicos, es decir, como finalidad o propósito trascendental de la comunicación, y por otro, en el sentido concreto, fenomenológico, vinculado al momento histórico en el que el ser humano despliega sus relaciones con otros seres humanos, el mundo físico y simbólico, y con Dios.

En su libro *¿Qué es el hombre?*, Buber, al preguntarse sobre el hombre en términos antropológicos, hace un recorrido por la historia de

la filosofía para develar cuáles han sido los filósofos y las épocas en que dicha pregunta ha intentado contestarse y por qué. Su hipótesis es que la pregunta sobre el hombre sólo puede formularse en épocas de angustia e incertidumbre para el hombre pues cuando el hombre descansa al cobijo de lo que llama “mansión cósmica”, no se pregunta por sí mismo, o sea, no se cuestiona quién es ni cuál es su papel en la vida.

A ese tenor, el sentido angustioso de la existencia viene a ser para Buber el modo en que al ser humano se le facilita pensarse como ser. Las crisis existenciales se insertan en esta propuesta como el motor impulsor de la reflexión y la autorreflexión humana en términos que son sumamente cotidianos pues a su modo de ver nunca, como en tiempos de crisis, necesitamos estar tan cerca de Dios, pero –aclaremos- para Buber, no se trata de un Dios protector e inalcanzable, sino de un ser Infinito con el que el ser humano puede entrar en relación desde su finitud pues es justamente la limitación humana lo que cobija al ser; en otras palabras, es precisamente el hecho de que el ser se sienta finito respecto al infinito lo que le ofrece conocimiento de su limitación en el mundo. La conciencia de dicha limitación constituye, según el autor, el momento en el que el hombre se abre a Dios; de ahí la importancia de la humildad y el respeto al otro que no es más que el modo en que se nos revela Dios en el mundo de la vida diaria.

De acuerdo con Dilthey, Buber pensaba que la autorreflexión humana debía darse en la relación con otros hombres, pues es justamente en dicha relación donde se da el entendimiento, es decir, el diálogo. La conciencia de la experiencia personal crea conocimiento sobre el sí mismo, y esto es lo que tanto para Dilthey como para Buber, crea la necesidad de la autorreflexión.

Como se puede notar, la antropología filosófica de Buber está enfocada a dar respuesta a las preguntas de Kant desde la premisa de que el hombre que piensa sobre el hombre (el filósofo) también está limitado como habitante del mundo, por lo que la pregunta tiene necesariamente que contestarse siempre, mostrando con ello el dinamismo mismo de la vida social en la que la vida del individuo está inserto, y al mismo tiempo, proponiendo la pregunta sobre el hombre, es decir, la autorreflexión como ontología del ser.

La idea del hombre como devenir, como algo inacabado, es una idea que concuerda con el pensamiento nietzscheano sobre el hombre como proyecto. Claro está, el concepto de superhombre en Nietzsche no puede ser asumido por Buber como válido debido a que Buber no cree en el fin del proceso, sino más bien en el proceso mismo, aspecto éste sobre el que volveremos más adelante.

De hecho, Buber asume la idea de la finitud o “incompletud” del hombre como cierta y buena para la autorreflexión, justamente porque el hombre debe pensarse siempre en su trayectoria de vida que es el camino siempre cotidiano y distinto por el que transita para relacionarse con los otros hombres. Para Buber el superhombre no existe porque si

existiera la relación con Dios sería sólo un Destino, como lo es para Kierkegaard, uno de los filósofos que también le influyen.

Kierkegaard entiende que el hombre “encarna” una relación con Dios mediante la fe (Kierkegaard, citado en Buber, 2002: 84). En esta relación, el hombre trasciende a su sí mismo, es decir, se abre a Dios y se conecta con el infinito. Aunque de apertura, se trata a todas luces de una relación de tipo religioso que excluye la relación del hombre con el hombre que es donde Buber sostiene que se puede establecer la relación con el Infinito, y es también donde nosotros situamos su aporte a los estudios de la comunicación humana.

Es Ludwig Feuerbach, junto a Husserl quien coincide con Buber en que la esencia del ser humano radica en la relación interhumana (Buber, 2002: 79-81); sin embargo, lo que para Buber es un acto entre individuos, para Feuerbach es una acción colectiva entre individuos diferenciados. Aunque el colectivismo para Buber significa el refugio de la irresponsabilidad, la máscara y el borramiento de la individualidad del ser, reconoce en Feuerbach la capacidad para reducir la preocupación sobre el ser a la existencia humana en términos netamente antropológicos. En realidad Buber tampoco apunta al individualismo donde, dice, se instala la ficción de que el ser se afirma como persona. Su postura se encuentra a medio camino entre el individualismo y el colectivismo, y es la que se ha denominado como el mundo de la relación donde la diferencia es y no es, simultáneamente, el principio de relación interhumana.

Para Heidegger por ejemplo, a quien Buber le dedica una parte de sus reflexiones, la diferencia está presente en un sentido ontológico ya que un ser es un ser porque se diferencia de otro ser en tanto dicha diferencia asegura la existencia del ser. Para Heidegger, la existencia real del ser sólo puede ser aprehendida en su relación con lo que él llama “la naturaleza del ser” que no es otra cosa que el Ser Entero, es decir, el ser diferente. Esa es la razón por la que el concepto de diferencia en Heidegger es punto de partida para la filosofía del diálogo en Buber ya que si bien Heidegger marca al concepto de diferencia como lugar para la afirmación de la existencia fenoménica del ser, dicha existencia como ser en el mundo es fácilmente trasladable a un espacio antropológico en el que en los propios términos de Heidegger se confirma la existencia del ser mediante su puesta en relación con el otro.

Es justamente esta “puesta en relación con” lo que le atrae a Buber del pensamiento de Heidegger planteando a su vez, como se desarrollará en el apartado siguiente, que la relación entre un ser y otro ser se propone, contrario a Heidegger, como una relación dialógica. De hecho, Buber acusa a Heidegger de referirse a un falso diálogo ya que la relación de un ser con otro ser no puede circunscribirse a una relación de solicitud (el ser que quiere ser aprehendido por el otro), como Heidegger señala. Para Buber, la relación de un ser con otro ser debe

estar desprovista de todo sentido de utilidad, incluyendo en ello la solicitud.

Como se puede observar, la influencia de Heidegger en la obra de Buber resulta crucial en tanto le permite desarrollar a Buber, en contraposición, su filosofía del diálogo desde posiciones más vinculadas a la relación dialógica del sí mismo con lo que denomina “otro mismo” lo que plantea una conceptualización de la diferencia en términos distintos.

Lo anterior está muy relacionado con las reflexiones de Levinas en torno al Otro. Levinas tiene el mérito de haber colocado en la reflexión sobre el ser al otro, por lo que su filosofía de la alteridad resulta a todas luces un llamado de atención en torno a un desplazamiento de la cuestión antropológica que se acerca, en nuestra opinión, a lo señalado por Buber.

Para el filósofo lituano, el ser es un ente impersonal, árido, neutro, que sólo puede constituirse en ser si es ser para el otro, es decir, si se supera en su impersonalidad y extiende su relación en el respeto al otro. En ese sentido, no es difícil notar cómo para Levinas el ser para el otro constituye no sólo un momento ético del ser, sino el momento en el que se adquiere conciencia de su ser mismo, de manera que el ser se reconoce como tal justamente a partir de su relación de respeto, responsabilidad y solidaridad con el otro.

Es evidente que la filosofía del diálogo de Buber halla en la filosofía de la alteridad de Levinas una premisa común. Buber parte de los conceptos de responsabilidad y desinterés de Levinas para plantear que la relación con el otro adquiere trascendencia en el respeto y la solidaridad desinteresada y no en la dominación del yo hacia el otro. Sin embargo, esto que en Buber es apertura y libertad del yo, en Levinas es límite en tanto el yo, según este autor, queda limitado al Otro.

No es menos cierto que esta limitación del Yo que señala Levinas resulta real, pero también consideramos que Levinas reduce el concepto de reconocimiento al momento ético que debe tener lugar en la relación del yo con el otro. A nuestro modo de ver Buber resuelve esta problemática planteando que el encuentro del hombre con el hombre es un encuentro transformador ya que, como afirma el propio autor: “únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo como hombre, y marche de este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”. (Buber: 145).

Como se puede notar, para Buber el reconocimiento del otro no es nunca condición *si ne qua non* del reconocimiento de sí (ésta está vinculada más bien a la autorreflexión y no a la solicitud), sino que el reconocimiento del otro es escenario de la autorreflexión donde la voluntad y la conciencia del yo debe reconocer al otro como persona, es decir, debe reconocerlo en su esencia como ser.

Puede parecer que lo anterior hace referencia al ser en un sentido autosuficiente. Recordemos que para Buber el hombre es

proyecto y no le está dado todo en la experiencia (premisas procedentes de Nietzsche y Heidegger, respectivamente) por lo que debemos aclarar que para Buber el reconocimiento del sí mismo no proviene de su mera existencia, si no, en conjunción con Ebner, de la percepción del sí mismo en relación con el mundo en donde existe. Esta contextualización de la existencia del ser con respecto a la historia y al entramado espacio-temporal en el que deviene, permite a Buber pensar al ser siempre en relación con otros seres, condición que, como se notará, supone al mismo tiempo condición ontológica y fenomenológica simultáneamente.

A propósito de ello Max Scheler, otro de los filósofos de cuya obra Buber se nutre para formular su filosofía dialógica, plantea que el hombre si bien ignora lo que es, sabe también que lo ignora, es decir, está consciente de su desconocimiento, o diríamos más bien, de su perplejidad ante el hecho de que se percibe a la vez diferente y semejante a otros seres en el mundo natural y simbólico. Es decir, su dualidad (animalidad vs espiritualidad) lo hace ser parte de una realidad compleja que lo mismo lo protege que lo amenaza. En ese sentido, el hombre no es un ser diferente a otro ser, sino que se inscribe mínimamente en el tejido natural y social y por ello en la relación con otros seres del espacio natural y social con los que tiene no sólo que convivir, sino compartir, relacionarse.

Uno de los planteamientos de la filosofía religiosa de Ebner señala a la palabra como vínculo fundamental para la comprensión humana. A diferencia de Scheler que ve en la palabra sólo una parte de la escisión del ser entre impulso y representación, la palabra para Ebner es reunión, comprensión entre los humanos ya que según este filósofo es la única vía para estar cerca de Dios. Este acercamiento de los humanos a Dios por medio de la comprensión a la que lleva la palabra, indica que para Ebner la palabra tiene un sentido trascendente.

Este aspecto es negado categóricamente por Levinas y por Kierkegaard, pero no por Heidegger quien considera a la palabra como la casa del ser. Sin embargo, si bien Buber no toma partido radical en esta diatriba, toma de Ebner la idea de la palabra como vehículo de acercamiento entre los hombres para proponerla como instancia de apertura al diálogo, a la vez que instancia de cancelación.

Para llegar a ello, Buber ha reformulado previamente el concepto de dualidad de Scheler que trata al impulso (animalidad, fuerza, irracionalidad) y al espíritu (palabra, símbolo, representación) como dos propiedades separadas y las reúne en lo que él llama el "impulso espiritual" que según el autor, provoca en los hombres el impulso de estar junto a los demás hombres por medio de la palabra, de la comunicación, lo que sin dudas, hace recordar a Ebner y su controversial idea de que las claves de la interpretación del ser se hallan en el amor y en la palabra.

Hasta aquí hemos expuesto de manera muy breve las principales influencias filosóficas en la obra de Martin Buber, tales influencias –tal y

como hemos explicado con anterioridad- han servido a Buber para construir una de las teorías más simples y más importantes de la filosofía dialógica en el siglo XX. Durante el desarrollo del siguiente apartado, expondremos la propuesta dialógica de Buber, conocida también como la teoría del Yo-Tú. Esta teoría ha tomado forma en el marco de la filosofía del diálogo de Martin Buber y forma parte, en lo general, del debate filosófico en torno a la naturaleza del hombre; de manera particular, dicha teoría da cuenta de la reflexión sobre el diálogo en las relaciones humanas desde una perspectiva ética esencialista que resulta en nuestra opinión altamente provechosa para los estudios de los fenómenos, formas y procesos comunicativos, en específico para la comunicación interpersonal, también conocida como comunicación intersubjetiva.

### **La propuesta del Yo-tú**

La filosofía del diálogo de Buber se encuentra contenida fundamentalmente en su libro *Yo y tú*, de 1923, aunque también se observan trazos de ella en una de sus obras fundamentales *¿Qué es el hombre?*, de 1942. Otras de sus obras relevantes en las que se alude a la filosofía del diálogo son *Dos modos de fe* (1950) y *Sionismo y universalidad* (1967) que fue uno de sus últimos libros.

Para Buber, la respuesta a las preguntas sobre el hombre debía conformar no sólo la tarea de la filosofía, en tanto se trataba de pensar la filosofía en sentido antropológico, sino también debía realzar la conciencia de la finitud del ser humano en todo pensamiento filosófico y acción cotidiana, pues como comentamos con anterioridad, esta era justamente la manera de hacer que el hombre (fuera intelectual, religioso, científico o carpintero) se pensara a sí mismo desde su propia actuación como ser en el mundo. Esta propuesta es conocida como filosofía del diálogo, filosofía del Yo-tú o filosofía personalista, y parte de concebir que no existe un yo aislado, sino siempre en relación con el otro.

Sus conceptos principales son varios, pero comenzaremos con el concepto que mueve toda su filosofía, que es el de “relación esencial”.

Por relación esencial Buber considera una relación de tipo óntico entre el yo y el tú que se da por medio de la amistad o el amor, haciendo que el ser se franquee hacia el ser. Esta idea de franqueza vinculada al concepto de relación esencial expresa el sentido mutuo y directo de la reciprocidad casi en los términos en que Levinas asume el concepto de afectación como el tú que afecta al yo y viceversa.

Como se puede notar, la afectación es para Buber el motor de la relación y se define en términos de solicitud, pero no como lo hace Heidegger, sino como lugar de apertura y punto de partida para la relación con el otro. En ese sentido, la relación esencial se da a partir de la solicitud del yo creando junto al tú una especie de “nosotros” que es un concepto que rige la relación yo-tú en clave dialógica, no sociológica.

En el “nosotros” se imbrican otros tres conceptos de la filosofía dialógica de Buber, el concepto de “mundo de la relación”, el concepto del “entre” y el concepto de “diálogo”.

Por mundo de la relación Buber entiende la totalidad de las relaciones esenciales entre los individuos que, como ya vimos, son relaciones dadas a través del amor o la amistad en la que un ser se franquea al otro. Para Buber, entrar en el mundo de la relación es sobreponerse a la soledad para tener una vida renovada con el mundo. Esta relación ocurre en el aquí y el ahora y se revela cuando un individuo es capaz de reconocer a otro en toda su alteridad, pues según Buber, es a partir de ello que será capaz de reconocerse a sí mismo plenamente, en su capacidad y poder de transformación.

En ese sentido, el mundo de la relación muestra un ámbito de relación del hombre con el hombre que se da en el “entre”, es decir, en la necesidad del ser de buscar otro ser para comunicarse en una esfera común. El “entre” es así una intuición conceptual que se ubica en la relación entre personas como lugar de las ocurrencias interhumanas, y la comunicación el lugar potencial de la transformación.

Sólo en el “entre” puede darse una relación auténtica, viva, inmediata y directa, por lo que el “entre” es el lugar del diálogo por excelencia porque es el lugar del encuentro con el otro. El diálogo según Buber debe ser “personalizado” y en el presente de la permanencia. No debe estar dispuesto ni concluido apriorísticamente. El diálogo, en palabras del filósofo judío, es la forma en la que uno se convierte hacia el otro, transformándose en la aceptación del otro, lo que permite a su vez, como ya hemos indicado, el respeto al otro y a su palabra.

Para Buber el diálogo se puede dar tanto mediante el lenguaje como mediante el silencio porque la comunicación dada a través del diálogo trasciende el lenguaje para ser fuerza de creación y enriquecimiento del ser.

Otro de los conceptos vinculados al diálogo y a la comunicación es el concepto de interlocutor que es la persona a la que se le reconoce y acepta dentro del diálogo. Un interlocutor, se le descubre y confronta en el acontecer del diálogo presentándose como lo que es. En ese sentido, como señala Buber (2002), no hay medida ni comparación para aprehender al interlocutor pues aparece sin que se le llame y se desvanece cuando se lo retiene. El interlocutor es la presencia del yo porque sólo hay presencia por él. En ese sentido, el interlocutor posibilita al yo la reciprocidad y lo ayuda a atisbar la eternidad, es decir, a conectarse con el Infinito.

Como se puede notar, para Buber el interlocutor es el otro en relación yo-tú que, como ya hemos mencionado, es una relación basada en la confianza y la personificación del tú. En la confianza los deseos individuales se funden de forma natural, sin esfuerzo, con las necesidades del otro o de la comunidad, de manera tal que la confianza conlleva al compromiso, la ayuda, el servicio, el respeto y la comprensión

del otro, instaurando una ética del amor en tanto ética transformadora y enriquecedora del ser.

Por medio de la confianza, el yo entra en relación directa con el tú, personificándolo; es decir, estableciéndose entre ambos una relación del tipo yo-tú que es, según Buber, el modo natural de reunirse el ser, es decir, la acción amorosa de personalización e intercomunicación humana que hace que el tú nunca sea límite del yo. En el amor, en tanto acción cósmica ubicada en el “entre”, el tú siempre es fuente del yo. Es preciso señalar que para Buber el amor no es un sentimiento del yo hacia el tú, sino una acción de personalización del tú que se da en la relación entre el yo y el tú.

En el amor, el diálogo se da de forma natural y sin mediaciones, por eso el conocimiento resultante de dicho diálogo es fruto de una relación auténtica entre persona y persona. Ese conocimiento, según Buber, no es conceptualizable porque no es racional, pero es conocimiento verdadero porque es conocimiento que liga al ser con su ser infinito.

Es importante señalar que el otro para Buber es el tú que adquiere, según la forma de relación implementada, propiedades de tú (persona), de Ello (mundo objetual), y de Tú (lo divino). En cualquier caso, como se puede notar, el yo entra en relación con el tú y establece a partir de ello los tres tipos de relaciones anteriores, por lo que nunca está solo. Concebir el yo en solitario es concebirlo fuera de la historia y eso para Buber no es posible.

Buber plantea que el yo-tú (sea tú o Tú, pues en cualquier caso se trata de un otro personalizado) expresa relaciones de vinculación natural, mientras que el yo-Ello expresa relaciones de distinción natural. Como se puede notar, el concepto de diferencia en Buber está tratado, en una primera aproximación, en un sentido relacional que impide u obstaculiza el reconocimiento del otro como persona, es decir, el reconocimiento del otro en su esencia. Tal obstaculización generaría relaciones de dominación y utilidad, a diferencia de las relaciones del yo-tú que genera relaciones de co-participación y reciprocidad.

La relación yo-tú permite una relación mutua y directa por medio de la cual el yo se da al tú y viceversa. Esta experiencia de relación ocurre en la medida en que se “penetra” en la esencia del otro y se crea una atmósfera de apertura y comunidad que resulta benéfica y transformadora. En cambio, en las relaciones yo-Ello, la distinción que los separa indica que la experiencia no es ni mutua ni directa; de hecho se trata de una experiencia mediada, condicionada, donde el Ello sólo puede dejarse experimentar sin participar de la experiencia pues se cosifica y despersonaliza, cancelando la posibilidad de ser percibido como el yo, o sea, como persona o ser en su esencia como ser.

En la relación yo-tú, el ser entra en relación con el ser. No se circunscribe a ningún tiempo y espacio pues si bien se trata de una relación de presencia, al decir de Buber, esta relación es no situada. Esta

es la única manera en la que según el autor, el yo puede percibir al tú como persona (como a su sí mismo) y no como un objeto o cosa.

Por el contrario, en la relación yo-Ello el ser sitúa al tú en un espacio y un tiempo concretos, o sea, le da un lugar en el mundo en el que se despliegan las relaciones históricas de poder. No se anula el poder ni el sentimiento ni la historia y por ello el yo se aísla, no entra en verdadera relación pues no ve al otro como un “otro mismo”, sino como otro ajeno y diferente, tal y como lo veía Heidegger. En ese sentido, la relación Yo-Ello es una relación de desprendimiento, en tanto se desprende el yo del tú (ello) conformando a su vez relaciones de cosificación, dominación y utilización. A este tipo de relación le podemos denominar relación de violencia.

Como se puede notar, situar al tú implica, siguiendo a Buber, cosificarlo. Por ello Buber advierte que en la relación del yo-tú no hay mediaciones (él, de hecho sostiene que se da a través de la “gracia”). En nuestra opinión, esto no indica que ignore las relaciones de poder que atraviesan la historia en forma de prácticas discursivas o sociales, sino más bien que en el reconocimiento de la presencia del poder, la relación yo-tú tiene que darse de alguna manera “suspendiendo” esta situacionalidad. Dicha suspensión resulta uno de los problemas más acuciantes que la filosofía de Buber presenta al análisis y la reflexión del fenómeno comunicativo.

Para Buber, por ejemplo, la relación yo-tú es de involucramiento e integración en la que el yo participa del tú y viceversa, pero ninguno se funde con el otro. En este ambos conservar su esencia, que es lo mismo que decir, en este ambos conservar su diferencia, el mundo de la relación dado en el yo-tú expresa equidad y respeto, no en posibilidad, sino en el hecho, en el darse mismo de la relación. Esto indica que la relación del yo con el tú no tiene una finalidad como tal, más bien podríamos decir que en términos informacionales apunta a la nada; sin embargo, lo que importa no es la relación resultante, sino el camino que conduce hacia ella, es decir, la trayectoria dialógica que es la que permite la apertura al otro.

Según el filósofo judío, es esta relación con el otro la que se configura como modo primordial de la experiencia del ser. En este caso, la experiencia de la relación se da por medio de una experiencia entre el ser y el otro, en la que ambos participan desplegando lo que Buber llama el mundo de la relación participativa, directa, mutua y presente. Esta experiencia es dialógica, y a diferencia de la relación que se da por medio de una experiencia del ser “en” el otro (violenta y no participativa), recrea una instancia donde lo dialógico es entendido más allá de lo comunicativo propiamente dicho, es decir, más allá de lo que está constituido por símbolos y prácticas discursivas y sociales que conforman lenguaje. Lo dialógico se conceptualiza así como una instancia de relación ilimitada que trasciende al lenguaje (finito por naturaleza),

que se define como “ese estar en dos en recíproca presencia” que es para Buber donde se realiza y reconoce el encuentro con el otro.

Es en ese sentido en el que Buber afirma que el diálogo es lo que le da sentido a la vida del hombre, lo que encaja muy bien con la propuesta dialógica de Freire cuando señala que el sentido de horizontalidad y la condición simpatética que determina la relación afectiva y amorosa se halla presente en todo diálogo.

### **En torno a la comunicación dialógica en Buber**

Como se ha podido observar, la comunicación dialógica hace énfasis en la colaboración, la horizontalidad y la participación. Como afirma Luis Ramiro Beltrán en la comunicación horizontal, la comunicación se torna proceso de interacción social democrática en la que los seres humanos comparten de forma voluntaria sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación (Beltrán, citado en Aguirre, 2009). Se trata a todas luces de una comunicación donde “importan”, en los términos levinasianos del concepto, los dos interlocutores por igual, y con el mismo nivel de comprometimiento tanto en la dimensión ético-moral como en la dimensión política y comunicativa. En ese sentido debemos distinguir y separar la comunicación dialógica del discurso dialógico, como discurso de alternancia de los turnos del habla, entre dos o más personas.

Nos referimos a la comunicación dialógica, tal y como lo hace José Luis Aguirre, como un proceso en el que se construye una experiencia de “mutualidad dialéctica”, de “intersubjetividad cooperativa” en el que el diálogo es entendido como “exigencia existencial” o “llamado de encuentro” (Aguirre, 2009). Esta idea del encuentro, como el mismo Aguirre refiere, es tratada del mismo modo por Buber, González Rey, Freire, Grimson, Theodosiadis, entre otros pensadores, y se postula como lugar del diálogo en el que los interlocutores buscan la coparticipación, la comprensión.

Como se puede notar ésta es justamente la idea que hemos venido abordado tanto en este trabajo como en trabajos anteriores sobre la comunicación como “puesta en común”, como intercambio participativo y dialógico. La comunicación como puesta en común, como bien advierte Grimson se diferencia de la acción pública, en tanto ésta es sólo contacto y aquélla, plena comprensión (Grimson, 2007).

Desde el campo de la psicología, la comunicación dialógica ha sido entendida como una postura de comunicación centrada en la persona (Yo) que se acerca al diálogo con el otro, tal y como afirma Gergen (citado en Armenta, 2008) de una manera tentativa, es decir, aproximándose siempre a la realidad del otro para revisar la congruencia de sus propias interpretaciones. Según Armenta, la psicología llama a este encuentro aproximativo “diálogo genuino”. En ese

sentido, en el diálogo genuino, las apreciaciones del yo sobre el otro son siempre falibles y por ello deben ser tentativas.

Esta falibilidad no debe entenderse como que el encuentro dialógico mismo no pueda tener lugar en la realidad, mucho menos que el yo no pueda lograr una verdadera integración con el otro; se trata más bien de que el involucramiento del yo debe de ser lo suficientemente honesto y humilde como para saber y reconocer en la experiencia presente que se trata de buscar una comprensión empática con el otro sin dejar de ser uno mismo. Como afirmara Buber, se trata de un “estar ahí en recíproca presencia”, no de fundirse el uno con el otro.

El hecho de compartir significados, sensibilidades, confianza y espacios de dignidad de una manera auténtica, congruente y recíproca convierte al diálogo en lo que Buber denominaba acción transformadora y enriquecedora del ser. Así, la comunicación dialógica tiene capacidad de cambio mediante el despliegue de su sentido de solidaridad y el lugar privilegiado en que coloca a la escucha.

La escucha, como punto de partida de la comunicación, posibilita el diálogo de una manera más genuina que la palabra. La palabra, si bien facilita la apertura al diálogo, puede, por su propia naturaleza limitada, como afirmó Buber, cancelarlo. En ese sentido, entender el silencio como posibilidad del diálogo no implica bajo ninguna circunstancia asumirlo como un medio para la censura o la cancelación de la comunicación, sino como oportunidad para la escucha. El silencio, tal y como hemos referido, activa la comprensión porque propicia el diálogo mediante el reconocimiento y respeto a la palabra del otro, lo que demuestra en principio, el carácter provisional de nuestros juicios e interpretaciones.

Como se puede notar, la comunicación dialógica no es más que lo que la filosofía reconoce como comunicación intersubjetiva la cual hunde raíces profundas en la hermenéutica dialógica de Gadamer y en lo que puede llamarse “la teoría de la comprensión” de Bajtín. En ambos casos, el diálogo se instala como espacio para la comprensión del otro mediante la actividad creadora y productiva que lo caracteriza.

La comunicación dialógica se coloca así como una situación comunicativa comprensiva en la que existe la posibilidad de transformar los puntos de vista preconcebidos (Bajtín, 1999: 364), dándose la comprensión de la voz propia por medio de la voz ajena. En su obra inconclusa “Hacia una metodología de las ciencias humanas” (1974) Bajtín reconocía el problema de la comprensión del otro, como un problema bastante insoluble.

Como para él el sentido debía ser universal (Bajtín, 1999: 381), la comprensión tenía que ser a todas luces un acto inteligible basado en las experiencias humanas más generales, de manera que asegurara con ello la posibilidad misma de la comunicación. Bajtín entendía, al igual que Buber y Gadamer, que la comprensión era la condición de posibilidad de la comunicación; sin ella, la comunicación es sencillamente inoperante. Por ello, más allá de los códigos y las

significaciones, la presencia del sentido en la comunicación dialógica asegura el diálogo, es decir, la puesta en común que hace participar a los interlocutores de una experiencia conjunta recíproca y enriquecedora.

Dicha experiencia, dialógica en su naturaleza, se da en un espacio comunicativo donde las significaciones no pueden estar previamente instaladas (pues de lo contrario no crearían sentido), sino que acontecen, o sea, se dan durante el proceso de diálogo sin que ninguno de los interlocutores lo busque. He ahí la idea de Buber sobre el hecho de que el diálogo, instaurado en el mundo de la relación del yo-tú, no tiene a priori porque no se busca, se descubre.

Esta propiedad de imprevisibilidad del diálogo es justamente lo que permite la creación de sentidos, generando un espacio de apertura al otro, a su palabra, que podríamos llamar hermenéutica del otro, es decir, hermenéutica de la alteridad. El otro, en consecuencia, es el que aporta justamente lo nuevo, lo imprevisible, y también el riesgo, lo no esperado. La experiencia apertural del diálogo presente en toda comunicación dialógica supone entonces, no sólo cierto tipo de implicación “afectiva” entre los interlocutores, sino y sobre todo la posibilidad de reducir al mínimo posible la despersonalización.

## **Conclusiones**

Como se puede notar, la filosofía del diálogo de Buber suministra valiosos insumos para reflexionar en torno a la comunicación dialógica y a la comunicación como fenómeno y proceso del ser humano en su trayectoria de vida en lo social. Su influencia se halla vinculada de manera estrecha y directa, como ya vimos, con la pedagogía de la comunicación y la comunicación intercultural, y de forma general e indirecta con los procesos de interpretación y el papel del entendimiento en los actos comunicativos, donde la comunicación se entienda y ensaye como necesidad de compartir y no como necesidad de poder.

Este último aspecto, sin la pretensión de instaurarlo en términos ontológicos, mucho menos trascendentalistas, posibilita pensar a la comunicación en términos más humanistas, es decir, como práctica ética en el ámbito de lo cotidiano de la construcción de sentido para una comunidad de hablantes que ya no comparte necesariamente del todo los referentes socio-culturales que pueblan las concepciones de vida del potencialmente disímil conjunto de sujetos en la realidad.

Esa es la razón por lo que las aportaciones de Buber permiten el planteo de preguntas que desde la comunicación aún no tienen una respuesta homogénea y clara. Por ejemplo ¿qué es la comunicación sin diálogo?, ¿cuál es el papel de la comprensión en los procesos comunicativos?, ¿la comunicación, el diálogo, puede transformar al ser humano?, si la comunicación es algo más que lenguaje institucionalizado y ritualizado ¿qué es?, ¿puede haber comunicación fuera del poder? ¿hablar de comunicación es hablar de interpretación?

En este trabajo, como se ha podido apreciar, sólo dimos cuenta de las implicaciones del concepto de diálogo de Buber en la comunicación dialógica, como un tipo de comunicación que sin ser llegar a ser necesariamente eficaz en términos de entendimiento codicial y referencial, se instala como aquella comunicación que apela a la intersubjetividad, el reconocimiento y la acción común.

Los conceptos que maneja Buber en su filosofía del diálogo apuntan a las bases religiosas judeocristianas que en su esencia se hallan estrechamente vinculadas con el deber ser de la comunicación, es decir, con el ideal de la acción comunicativa. No obstante, Buber considera que este ideal es posible mediante el diálogo que para él, ya mencionamos, es parte de la comunicación esencial.

Por ello, sin desestimar estas concepciones ético-religiosas del autor, para nosotros las aportaciones de la filosofía del diálogo de Martin Buber tienen otras aristas que nos permiten reflexionar, no en torno a lo que sucede en los actos comunicativos en los que creemos es imposible soslayar y negar la presencia del poder, sino en lo que debería suceder si se emplea a la comunicación como vía para construir un mundo mejor relacionado y mejor comprendido.

En esos términos, los estudios de la comunicación deben entender el legado buberiano a partir de lo que a nuestro juicio constituyen sus principales aportaciones, mismas que se enlistan a continuación:

-La comunicación es entendida como diálogo, y el diálogo como aquello que trasciende el lenguaje porque si bien el lenguaje posibilita la apertura al diálogo, también lo limita y cancela, en tanto es limitado por naturaleza.

-El diálogo que es vehículo de lo comunicativo, remite a una relación auténtica entre personas. Dicha relación es entendida como “relación viva” que enriquece al ser y asegura con ello más que un mero intercambio de ideas.

-En términos éticos, el diálogo funciona como instancia en la que el individuo reconoce al otro en su alteridad y a partir de ello es capaz de reconocerse a sí mismo en su finitud. Buber supone que el diálogo, y por extensión la comunicación tienen la capacidad de transformar al hombre.

-Mediante la comunicación se establece el mundo de la relación que es inicio, no finalidad. El mundo de la relación está regido por el “nosotros”, no en el sentido sociológico, sino en el sentido dialógico, es decir, de la relación. Por ello su concepto del “entre” resulta interesante para la comunicación en tanto implica la reunión del hombre con el hombre, o lo que en términos propiamente comunicativos denota la relación comunicativa entre sujetos.

-El mundo de la relación es el lugar de la necesidad del ser de buscar al otro para comunicarse en una esfera común que los sobrepase a ambos, y está signado por el concepto de “impulso espiritual”

(adaptado originalmente del planteamiento de Scheler) que es lo que en opinión de Buber, deviene motor impulsor de la relación con el otro.

Como se puede observar, las aportaciones anteriores ofrecen a los estudios en comunicación la posibilidad de pensar al diálogo no como mera conversación entre dos personas, sino como instancia para la comprensión mutua necesaria para sostener una comunicación sana y eficaz; por ello afirmamos que se encuentran en el nivel teleológico de la comunicación, lo cual a su vez permite pensar la comunicación como acción ética y profiláctica, y en consecuencia al problema comunicativo como un problema que trasciende lo meramente simbólico y que instauro, justamente por eso, la problemática comunicativa en una dimensión en la que el símbolo es sólo pretexto del trasvase informativo y lo simbólico investidura formal del intercambio, de la socialización. En ese sentido, la comunicación, a través de la lente buberiana, resulta ante todo el lugar donde los hombres pueden interactuar tanto para darse como para oponerse el uno al otro.

Por ello, si bien consideramos que la relación entre sujetos (dimensión personalista de la comunicación, para decirlo en clave buberiana) no es la única que debe acaparar la atención de los estudios de la comunicación, sí creemos que debe posicionarse como originaria y pilar del proceso comunicativo al interior y al exterior de la vida individual y social del ser humano, donde la obra de Martin Buber constituye uno de los legados más legítimos y necesarios sobre todo en la esfera latinoamericana.

## Bibliografía

AGUIRRE, J. L. (2009) "Alteridad dialógica y ciudadanía: Retos desde la comunicación intercultural", en *Aula Intercultural. El portal de la educación intercultural*. Artículo disponible en línea en: [www.aulaintercultural.org/article.php?id\\_article=3387](http://www.aulaintercultural.org/article.php?id_article=3387)

ARMENTA, J. (2008) "Diálogo y amistad: una perspectiva centrada en la persona", en *Revista Olas de cambio*, núm. 2. Artículo disponible en línea en: [counselingred.com.ar/\\_newsletters/javier.htm](http://counselingred.com.ar/_newsletters/javier.htm)

ARROYO, L.M. (2007) "La antropología dialógica en la historia de la filosofía", en *Revista Thémata*, n° 39.

BAJTÍN, M. (1999) *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.

BUBER, M. (1969) *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión.

BUBER, M. (2002) *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica.

BUBER, M. (1978) *Sionismo y universalidad*, Buenos Aires, Ediciones Porteñas.

DE LA VEGA-HAZAS, J. (2004) "Martin Buber: filosofía y teología natural", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, no. 21.

FUENTES, R. (1992). “El estudio de la comunicación desde una perspectiva sociocultural en América Latina”, en *Diálogos de la comunicación* no. 32, revista FELAFACS, pp. 16-27. Artículo disponible en línea en: <http://ccdoc.iteso.mx/acervo/cat.aspx?cmn=browse&id=939>

GADAMER, H.G. (1997). *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

GRIMSON, A. (2007) “Debates acerca de la interculturalidad y la comunicación”, en *Revista Diálogos de comunicación*, núm. 75, septiembre-diciembre, FELAFACS. Artículo disponible en línea en: [www.dialogosfelafacs.net/75/articulo\\_resultado.php?v\\_idcodigo=39&v\\_idclase=7](http://www.dialogosfelafacs.net/75/articulo_resultado.php?v_idcodigo=39&v_idclase=7).

IBÁÑEZ, J.A. (1987) “Planteamiento filosófico-educativo del problema de la comunicación”, en *Revista Española de Pedagogía*, julio-septiembre, Madrid, pp. 295-304.

MACÍAS, N., CARDONA, D. (2007) *Comunicometodología. Intervención social estratégica*, México, Publicaciones Universidad Intercontinental, Cuadernos.

PIÑUEL, J.L. (1986). “Fuentes epistemológicas de la teoría de la comunicación”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 33, enero-marzo, Madrid, pp. 35-54.

RODRÍGUEZ, I. (s/a) “Martin Buber, el filósofo del diálogo”, en [www.uv.es/~tyrum/artpersonalismo3.htm](http://www.uv.es/~tyrum/artpersonalismo3.htm)

ROMEU, V. (2009). “Indeterminación y construcción identitaria. Reflexiones sobre lo estético como dimensión dialógica de lo sensible”, en *Revista Análisi, quaderns de comunicació i cultura*, núm.39. Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 163-178. Artículo en línea en: [www.raco.cat/index.php/Analisi/Article/view/184494](http://www.raco.cat/index.php/Analisi/Article/view/184494)

ROMEU, V. (2011). “Diálogo y comunicación intercultural. Pretextos para reflexionar sobre la relación sujeto-sujeto en la comunicación humana”, en *Revista Comunicación y medios, del Instituto de la Comunicación e Imagen*, no. 21/2010. Monográfico Diversidad e interculturalidad: la comunicación como estrategia. Universidad de Chile, pp. 24-50. Artículo también disponible en línea en: [www.byzantion.uchile.cl/index.php/RCM/article/viewArticle/17447](http://www.byzantion.uchile.cl/index.php/RCM/article/viewArticle/17447)

ROMEU, V. (2014). “Personalización, intimidad y confianza, criterios para reconceptualizar la comunicación interpersonal”, en *XX Anuario CONEICC*, pp. 47-67.

VENTO, I. (s/a). “Fenomenología del “espacio común” en la correlación comunicativa: “compromiso, correspondencia y comunicación”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid.

Artículo en línea en: [www.redjif.org/bp/images/pdf/vento.pdf](http://www.redjif.org/bp/images/pdf/vento.pdf)