UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA

“San Vicente Mártir”

EL “ENCUENTRO” COMO SOLUCIÓN A LA DISYUNTIVA “DIOS DE LOS FILÓSOFOS” Y “DIOS DE LA FE” EN MARTIN BUBER.

Máster Universitario: Antropología Personalista

Presentado por:

Dª MARIA EULALIA DEL ROSARIO GIL DUQUE

Dirigido por:

Dr. SERGIO LOZANO ARCO

Valencia, a 28 de noviembre de 2017

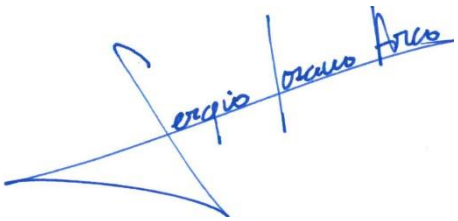
D. Sergio Lozano Arco

CERTIFICA:

Que el trabajo titulado: El "encuentro" como solución a la disyuntiva "Dios de los filósofos" y "Dios de la fe" en Martin Buber, ha sido realizado bajo mi dirección por la alumna Da. María Eulalia Gil.

Valencia, 26 de noviembre de 2017

Firmado:



Sergio Lozano Arco

EL "ENCUENTRO" COMO SOLUCIÓN A LA DISYUNTIVA "DIOS DE LOS FILÓSOFOS" Y "DIOS DE LA FE" EN MARTIN BUBER.

No podemos limpiar la palabra "Dios", no es posible lograrlo
del todo; pero levantarla del suelo, tan profanada y rota como
está, y entronizarla después de una hora de gran aflicción,
esto si podemos hacerlo"[1]

[1] Martín Buber, *Eclipse de Dios.* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014), 39.

INDICE

	Pág.
I. RESUMEN.	3.
II. INTRODUCCIÓN**.**	4.
III. OBJETIVOS.	6.
IV. PLAN DE TRABAJO.	7.
V. RELIGIÓN, FILOSOFÍA, DIOS	7.
A. MARTIN BUBER PERFIL BIOGRÁFICO.	7.
B**.** ECLIPSE DE DIOS, ¿DIOS DE LA FE O DIOS DE LOS FILÓSOFOS? EL *ENCUENTRO*. DIOS Y EL PENSAMIENTO DEL HOMBRE.	10.
C. RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA.	38.
D. RELIGIÓN Y ÉTICA.	50.
VI. ENCUENTRO.	53.
VII. CONCLUSIONES.	55.
VIII. BIBLIOGRAFIA.	57.

I. RESUMEN:

En el marco de la filosofía personalista, el tema de Dios Persona Divina y su relación con la persona humana es capital. De un lado, en los filósofos personalistas estudiados el tema de Dios articula todas sus propuestas y de otro, los filósofos que como Martin Buber han influido en el personalismo o que se consideran personalistas[2], evidencian, en la relación con Dios, la relación de *encuentro*[3] por antonomasia. Un "yo" que se encuentra con un "Tú". Así pues, en el marco de *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, se desarrolla este Trabajo Fin de Máster; en éste se revisa cómo la concepción de Dios desde la filosofía y disciplinas afines -estudiadas incluso desde la misma filosofía de la religión- se afirma, se difiere o se opone a la concepción de Dios desde la fe.

Se examinan, siguiendo el hilo conductor propuesto por Buber, sin necesidad de un orden programático más que las disciplinas tomadas por él, los autores que han dado cuenta de esta disyuntiva. En este seguimiento se revisa la posición frente a Dios de cada uno, los que lo consideran un "Tú" o lo niegan. Igualmente, también se aborda la mirada del hecho religioso y como se podría o no dar ese *encuentro* que a la postre es el que permite no hablar de la muerte de Dios según palabras de Nietzsche secundado por Feuerbach, Sartre y Heidegger entre otros, sino como el mismo Buber deja claro: hablar de un ocultamiento o eclipse de Dios.

---

[2] Al respecto, hay posiciones encontradas. No todos lo consideran personalista como otros sí. Se trae a colación una cita de la profesora Raquel Vera (http://proyectoscio.ucv.es/agenda-de-actividades/uimp-cartagena-espana-filosofia-y-religion-historia-y-diálogo-17-19-vii-2017/), en la que transcribe lo afirmado por Juan Manuel Burgos: "Entendemos por personalismo o filosofía personalista la corriente o corrientes filosóficas nacidas en el siglo XX que poseen las siguientes características: 1) están construidas estructuralmente en torno a un concepto moderno de persona; 2) por concepto moderno de persona se entiende la perspectiva antropológica que tematiza o subraya todos o parte de estos elementos: la persona como yo y quién, la afectividad y la subjetividad, la interpersonalidad y el carácter comunitario, la corporalidad, la tripartición de la persona en nivel somático, psíquico y espiritual, la persona como varón y mujer, la primacía del amor, la libertad como autodeterminación, el carácter narrativo de la existencia humana, la trascendencia como relación con un Tú, etc.; 3) algunos de los principales filósofos de referencia son los siguientes: Mounier, Maritain, Nédoncelle, Scheler, Von Hildebrand, Stein, **Buber** (resaltado fuera del texto), Wojtyla, Guardini, Marcel, Marías, Zubiri." Juan Manuel Burgos *Introducción al personalismo (*pp. 239-240).

[3] Por considerar que este concepto engloba lo que se ha querido examinar con este trabajo fin de máster, se resaltará, para llamar la atención del lector, esta palabra *encuentro* en cursiva.

II. INTRODUCCIÓN:

La Antropología personalista es, por decirlo así, un cruce de caminos. Permite toparse con varias disciplinas filosóficas a la vez que se estudia la persona humana. En ese "darse cuenta de la cuenta", el hombre que filosofa es consciente de una realidad diferente de el mismo y en la que, paradójicamente, se encuentra el también como objeto. Como se verá, para Buber esta situación de la filosofía centrada en un individuo que conoce la realidad como objeto, lleva a descuidar la relación "Yo Tú" y a tomarla como "Yo Ello". Esto ha contribuido a eclipsar a Dios.

Dos preguntas: ¿por qué escoger el tema de Dios, persona, y su relación personal con el hombre de un lado y su ser objeto de conocimiento por el otro, y por qué escoger a Martín Buber para abordar un tema tan íntimo a la persona humana como es su trascendencia según la óptica personalista?

Han sido muchas las temáticas posibles de abordar, pero, desde el inicio, el tema de Dios unido al de la apertura de la persona, y a su vez el tema de Dios como persona y una posible relación entre ambas, ha llamado poderosamente la atención; y unido a ello su estudio por parte de la filosofía de un lado, y de la filosofía de la religión de otro.

En efecto, compartir con la divinidad ese carácter personal, puede contribuir a ese perenne preguntar que dio origen a la filosofía y sigue dándole material de reflexión: ¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy? Y si se sigue revisando, se encuentra que, de una u otra manera, está presente en la reflexión antropológica la pregunta por Dios y el sentido trascendente de la persona humana. Los diferentes autores relacionados con el personalismo bien sean filósofos del diálogo como Martin Buber, del cual nos ocuparemos en este trabajo final o Emanuel Levinás o con planteamientos existencialistas, como Gabriel Marcel o éticos como Dietrich Von Hildebrand, han hecho girar su reflexión filosófica sobre el interrogante de Dios. Es más, su reflexión filosófica los ha llevado a Dios. Los temas propiamente antropológicos necesitan ese punto de partida y de llegada: Dios. No en vano el profesor Juan

Manuel Burgos termina su "*Antropología: Una guía para la existencia*", con el tema de "Las cuestiones últimas y de la religión".[4]

Pues bien, del acontecer de Dios en la vida del hombre, del acontecer de la Persona divina en la persona humana, siempre se tendrá para pensar, para escribir.

El Dios de los Filósofos y el Dios de la Fe, en palabras de Pascal. Los griegos le dieron a este tema esta misma orientación; Joseph Ratzinger, en una de sus lecciones inaugurales, afirma: "Porque, indudablemente, también el concepto precristiano filosófico de Dios ha estado en alguna relación con la religión, que era también entonces otra cosa que filosofía, y sólo cuando se considere tal relación estará visto el concepto filosófico del Dios de los griegos como tal rectamente y por completo. Igual vale en principio para cada concepto filosófico de Dios. Esta relación es perceptible en la distinción estoica de tres teologías, que nos conduce a la raíz del concepto de «theologia naturalis», aquí constantemente en el trasfondo. La Stoa distingue: «theologia – mythica – civilis – naturalis»" [5]

La Patrística y la Escolástica, por derecho propio, hicieron del tema de Dios, su tema. Tanto para San Agustín como para Santo Tomás el Dios de la fe es el Dios de los filósofos y viceversa. Y podemos encontrar luces en esta orientación si miramos sus personas, sus vidas. Ambos tienen una honda vivencia espiritual. Para ambos, converso el uno bautizado desde niño el otro, Dios es Alguien, un "Tú" en palabras de Buber. Posteriormente Descartes y el racionalismo abordan el tema desde la razón.

La experiencia religiosa, *personal* vivida por Blais Pascal nos vuelve a dar pistas. No habría que separarlos siempre y cuando al Dios de la razón se le dé cabida en la propia vida, se le responda, se le acepte el diálogo, se establezca con Él una experiencia religiosa. Dios es un alguien que espera, por decirlo en categorías humanas, respuestas y se hace el encontradizo a ese "busco tu rostro Señor" y a ese vislumbrarlo en los demás.

Ya en la Ilustración Dios comienza a ser incómodo para muchos filósofos modernos; esa definición de Ser Supremo, trascendente al mundo, es dejada de lado y definitivamente

---

[4] Juan Manuel Burgos, *Antropología: una guía para la existencia* (Madrid: Palabra, 2003), 373.

[5] Joseph Ratzinger. «Arvonet.» 1960. http://arvo.net/la-esencia-de-dios/el-dios-de-la-fe-y-el-dios-de/gmx-niv587-con12225.htm (último acceso: 15 de octubre de 2017).

reemplazada por un Dios Inmanente. Con Kant y Hegel el Dios de los filósofos va perdiendo su estatus. Dios comienza a ser embarazoso para el hombre. Aterrizamos en un Feuerbach quien reclama que el hombre recupere para sí la libertad creadora atribuida a Dios.[6]

Con Marx, Nietzsche y Freud, filósofos de la sospecha, Dios está en cuidados intensivos. Pero la persona humana siempre buscará a la Persona divina y aunque las ideas filosóficas cobran vida en el siglo venidero, esto es, el agnosticismo y relativismo del siglo XXI, Dios "no se muda". "Yo soy el que soy". Con la religión como opio del pueblo, con la muerte de Dios y con la religión como un falso sistema de creencias, aparecerán también los filósofos que en el siglo XX tienen carta de creyentes.

En *Eclipse de Dios*, Buber recoge tanto su propia experiencia como el recorrido intelectual que se ha tenido desde los albores del pensamiento hasta nuestros días con el tema de Dios. En este trabajo se revisará, a la luz de sus reflexiones, en qué consiste ese eclipse de Dios y como entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe no puede haber solución de continuidad a pesar de que, como veremos, la historia del pensamiento occidental en su mayoría ha demostrado lo contrario aunque haya casos, excepciones, en que, para utilizar palabras de Buber, se ha tratado a Dios como un "Tú" sin importar si es el Dios de la fe o el de la filosofía.

El trabajo comienza con una reseña biográfica de Martin Buber. Luego se rastrearán los elementos de la propuesta personalista que se encuentra en su pensamiento; se pasará a abordar en primera instancia el capítulo de religión y realidad y después las relaciones entre religión y filosofía, la religión y la ética y la religión y la psicología. Luego se mirará cómo en ambas, la religión y la filosofía o alguna de sus especificaciones o ciencias afines, el hecho de la concepción de Dios como persona y su relación con la persona humana, es posible gracias al *encuentro*.

[6]Martín Buber, *Eclipse de Dios*, 91

III. OBJETIVOS

Con el presente trabajo de fin de máster (TFM), se busca aplicar al pensamiento de Martin Buber los elementos de la antropología personalista en lo tocante a la dimensión religiosa de la persona. Este autor se considera clave para interpelar la concepción de Dios y del hecho religioso por parte del pensamiento filosófico, en especial el del siglo XX, estudiado por la filosofía y disciplinas afines y por la filosofía de la religión.

En esa misma línea se busca también sondear la posibilidad de concebir el Dios Alguien como el mismo Absoluto que desde siempre ha inquietado al pensamiento filosófico y a la persona humana concreta en su existencia vital; así como la posibilidad, igualmente, de establecer con la divinidad una relación de *encuentro* que desvele ese eclipse.

IV. PLAN DE TRABAJO

La metodología que se emplea para abordar este TFM es, en primer lugar, familiarizarse inicialmente con la obra y el pensamiento de Martin Buber concretamente a través de la lectura de tres de sus obras: *Yo y tú*, *Que es el hombre* y *Eclipse de Dios*. Luego realizar un rastreo de su perfil biográfico. Posteriormente, pasar a relacionar el tema de la persona como ser religioso y Dios como objeto de este estudio y de esa relación entre la Persona divina y la humana, con los aspectos tratados por Buber en *Eclipse de Dios,* con el fin de indagar en su concepción del Dios de los filósofos y el Dios de la fe.

Es importante aclarar que los diferentes capítulos de este trabajo no siguen un orden sistemático propuesto desde afuera, sino que, de la mano de lo planeado por Buber en su obra, *Eclipse de Dios*, explora las relaciones entre religión, filosofía, ética y psicología y a través de esos temas la relación entre Dios y la persona humana; para lo anterior, se abordarán y cotejarán aspectos trabajados por Buber en su obra anterior al *Eclipse de Dios*, esto es, *Qué es el hombre*.

V. RELIGION, FILOSOFIA, DIOS

A. MARTIN BUBER PERFIL BIOGRÁFICO[7]:

Martín Buber nace en Viena, Austria en 1878. Reside por mucho tiempo en Lemberg, Galicia, en el hogar de sus abuelos paternos, donde se respira la tensión entre facciones judías. Con abuelos cultos y participativos de la vida judía. Ambos fueron figuras importantes en la vida de Buber quien, desde pequeño, se inclinó al estudio de la cultura universal sin olvidar la tradición de sus antepasados característica esta que mostrará en sus obras en el diálogo con pensadores judíos, cristianos y, en general, con creyentes o no creyentes.

Kant y Nietzsche concentraron su atención y así lo percibe el lector tanto en *Eclipse de Dios* como en *Qué es el hombre*. Como estudiante participó en las actividades del movimiento sionista y por invitación de Teodoro Herzl -padre del sionismo- participó como delegado en el Tercer Congreso Sionista celebrado en 1899. En 1901, como director del periódico Die Welt, puso énfasis en la necesidad de una nueva creatividad judía. Con los años se retiró de la esfera política sionista.[8]

En 1901 se dedicó al estudio del pensamiento hasídico del cual bebe y se nota en sus obras. (El hasidismo, esa corriente religiosa, renovadora, fervorosa y vitalista del judaísmo centroeuropeo, resume su sabiduría en este sencillo aserto: «Además de ser hijos de Dios, nuestro mayor privilegio reside en ser hermanos el uno del otro») y en 1904 obtuvo su doctorado en misticismo, que también permeará finalmente su pensamiento, en la Universidad de Berlín. Escribe dejando constancia de su interés en la religión y la filosofía.

---

[7] Adaptación de Israelita, Tribuna. «https://www.tribuna.org.mx/judaismo/832-filosofia-judia-el-pensamiento-de-martin-buber.html.» *Tribuna Israelita.* 2016. (último acceso: 27 de octubre de 2017).

[8] "Buber, judío y socialista, defendía ya en 1928 la construcción socialista de Palestina. El socialismo político-religioso de raíz anarquista (tan distinto, en todo caso, al de las socialdemocracias europeas hoy vigentes. ajenas a cualquier pulso religioso y a toda exigencia social profunda, burocratizadas en el Estado) se expresa para Buber en el "sionismo espiritual", es decir, "en la idea viva del mandato de Dios de una realización del espíritu por medio de Israel". Al menos para Buber el socialismo religioso de los sionistas cultos estaba animado por una profunda espiritualidad, por un anhelo de lo absoluto y de lo eterno. Semejante socialismo no podía arbitrarse mediante medidas puramente tecnocráticas como hoy es la tónica, sino desde el interior de la cosmovisión humanista (…)". Carlos Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber,* (Madrid: Edición para el Instituto Emanuel Mounier, 1991), 7.

A principios de la década de los veinte, junto con el pensador judeo-germano Franz Rosenzweig, completó una nueva traducción de la Torá al alemán, combinándolo con labores educativas.

En 1938, ante la persecución nazi, se vio forzado a huir de Alemania hacia Israel en donde se integró al cuerpo docente de la Universidad Hebrea de Jerusalén. A la vez, participó en la política en un intento por reconciliar el creciente conflicto entre árabes y judíos (muy en la misma línea de su filosofía dialógica). En 1949, tras el establecimiento del Estado de Israel, fundó un Instituto de Educación para Adultos y participó en la fundación del Brit-Shalom, asociación de intelectuales que buscaba vínculos con los árabes siendo partidaria de un Estado binacional. Su labor en el campo educativo continuó hasta su muerte acaecida en Israel en 1965.

Vale la pena transcribir lo que en síntesis fue la vida de Buber, -según uno de sus estudiosos Carlos Díaz-

> "de esta figura del personalismo, una figura que no se limitó a escribir, sino que sufrió los periodos más tremendos de la historia: Dos guerras mundiales, el poderío enloquecido de Hitler, la guerra de independencia de Israel, y las numerosas guerras israelitas ulteriores. Una figura, pues, que sudó la historia y que no ignoró las profundidades de la caverna. En todo caso, desde el más negro fondo de ella, buscó siempre, como el esclavo de la República de Platón, salir hacia la luz emanada del Bien. Un texto tremendo titulado "Os llamo", escrito en t947 después de la segunda Guerra Mundial, da una idea somera de lo que fue la existencia buberiana: "Os llamo, días de la edad temprana. Os llamo, oh mis amigos, que ascendéis y os consagráis en torno a mí. Os tengo ante mis ojos, como si aún estuvieseis vivos. Hundido hasta el cuello en la caverna del hoy, quiero veros y contemplaros en torno a mi caverna, vuestra clara frente y el reír franco de vuestros labios. ¿Qué es lo que cercenó y cercena de vosotros, días de mi infancia, el mundo de hoy? Esto: Que nos hemos atrevido a ser nosotros mismos y a hacer nuestra propia

> obra en medio de un mundo cuyas leyes vitales son distintas a las de nuestra vivencia y de nuestra creatividad ..."[9]

B. ECLIPSE DE DIOS, ¿DIOS DE LA FE O DIOS DE LOS FILÓSOFOS? EL *ENCUENTRO*. DIOS Y EL PENSAMIENTO DEL HOMBRE.

Es importante resaltar lo que Lothar Stiehm aclara en el epílogo de esta obra de Buber:

> "*Eclipse de Dios* es uno de los libros de Buber que aparecieron en el inquieto tiempo de la Segunda Guerra Mundial y de la Guerra de la independencia de Palestina, de la atmósfera de la crisis telúrica que solo se podría superar con la fe. Esto determina su talente. Buber debate con los pensadores, algunos de los cuales hemos nombrado (y se revisarán en este trabajo y otros apoyarán lo expuesto por Buber, aunque no necesariamente hayan sido examinados por el cómo es el caso de Sigmund Freud, Dietrich Von Hildebrand y Víctor Frankl.)[10]. Sin embargo, lo hace convencido desde su perspectiva, desde su emplazamiento: la estrecha cresta en la que se encuentran el yo y el tú."[11]

Como se vio, tanto en las obras que preceden a *Eclipse de Dios*, *Yo y tú* y *¿Qué es el hombre*?, como en esa misma, Buber muestra una genial originalidad en su concepción del hombre que a la propuesta personalista no le ha pasado por alto. De hecho, el pensador Carlos Díaz, en la ya citada obra *Introducción al pensamiento de Martín Buber*, afirma que "es uno de los pensadores más importantes y conocidos en el mundo entero, no en vano sus libros se han traducido a más de veinte idiomas, desde el finlandés hasta el japonés".[12] Y, de otro lado, también precisa algo que es importante en este trabajo, su cercanía con el personalismo:

> "Quien lea a Buber tendrá que recordar ineludiblemente tantos y tantos textos de Mounier, Maritain, Nédoncelle, Scheler, Levinás,

---

[9]Carlos Diaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, 8.
[10]Aclaración fuera de cita.
[11]Martin. Buber, *Eclipse de Dios,* 168.
[12]Carlos Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, 9.

demasiadas citas

> Lacroix, Rosenzweig, Ebner, Maree etc. No hay diez páginas de Buber en que no aparezca de una u otra forma la oreja de este grupo de pensadores contemporáneos centrados en la eminente dignidad del ser personal. Quien se interese en tal dirección tendrá que hacer parada y fonda en ellos, habrá de tratar asiduamente con ellos uno a uno, si es que no quiere pasar -como nuestros coetáneos- por encima de ellos como quien pasa por encima de cadáveres."[13]

De igual manera que con los autores mencionados, debe hacerse con unos temas claves en el personalismo y de igual manera en Buber, que es importante mencionar y revisar antes de adentrarse en *Eclipse de Dios*, a saber[14]:

Buber propone la relación "yo ello", como opuesta a la "yo tú". Esto da una pista para entender la insuficiencia de la persona en el obrar: Con el obrar, la *techne*, el hombre transforma, para sí, la naturaleza y se rodea de objetos en principio necesarios para su subsistencia. Éstos no son suficientes. El hombre necesita otro igual a él para realizarse. Incluso en su diseño original está contemplado el "No es bueno que el hombre esté solo". Buber ubica esta relación con el entorno y lo hecho, los objetos, con la relación "yo ello". Ese otro semejante a mí es, sin embargo, la respuesta de Dios al pensamiento divino sobre el hombre. Lo que Buber llama "yo tú". A propósito, una palabras reveladoras, sintéticas, sublimes de Buber de su obra *Yo tú*, citadas por Carlos Díaz:

> "Tales son los dos "privilegios" básicos del mundo del Ello. Llevan al hombre a encarar el mundo del Ello como mundo en el que ha de vivir, y en el cual vivir es cómodo, como mundo que le ofrece toda suerte de atractivos y de estímulos, de actividades, de conocimientos. En esta crónica de beneficios sólidos, los momentos en los que se realiza el Tú aparecen como extraños episodios líricos y dramáticos de un encanto seductor, ciertamente, pero conducentes a peligrosos extremos que diluyen la solidez del contexto bien trabado dejando

[13]Carlos Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber,* 7.
[14]Juan Manuel Burgos, *Antropología: una guía para la existencia.*, 275.

> tras de sí más inquietud que satisfacción, quebrantando nuestra seguridad: se los encuentra inquietantes y se los juzga inútiles. Como tras semejantes momentos hay que volver a la realidad (¿por qué no quedar en la realidad? ¿por qué no llamar al orden a la aparición que se nos presenta y enviarla de oficio hacia el mundo de los objetos? ¿por qué, en esas circunstancias, si uno no puede evitar decir Tú a un padre, a una mujer, a un compañero, no decir Tú pensando Ello? Producir el sonido Tú con la ayuda de los órganos vocales no es, en verdad, pronunciar esa inquietante palabra fundamental. Más aún: murmurar desde el fondo del alma un Tú amoroso es algo sin peligro si no se tiene otra intención que la de experimentar y utilizar ... Con toda la seriedad de lo verdadero has de escuchar esto: El hombre no puede vivir sin él Ello. Pero quien solo vive con el Ello, no es un hombre" [15]

De otro lado, con esa insuficiencia en el obrar, también se manifiesta la necesidad del otro ya que la persona es una realidad abierta, necesitada de alguien con quién establecer un diálogo, relacionarse existencialmente. En ese *encuentro* con el otro se dan varios tipos de relaciones interpersonales; como se veía atrás, incluso Buber es claro al centrarse en la relación "yo tú" como relación personal con el otro en vez del "yo ello" que se da con el entorno. El profesor Juan Manuel Burgos, establece cuatro tipos de relaciones: 1. La instrumental que, por ser personal, aunque se trate solo de un servicio, debe tratarse como un "tú", un alguien. 2. Actitud benevolente, con un nivel mayor de relación y ya existe una vinculación relevante. 3. La amistad. 4. El amor. [16]

Dentro de este tema de la característica dialógica de la persona, consecuencia de la apertura de su ser personal y que es como un prerrequisito para entender la concepción de lo divino en Buber, se encuentra el de la cultura. Parece importante dejar mencionado acá y antes de continuar con el desarrollo del trabajo, el influjo de esta en el lenguaje religioso.

---

[15]Carlos Díaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber,* 8.
[16]Juan Manuel Burgos, *Antropología: una guía para la existencia.*, 278.

¿el lenguaje también puede obstaculizar esa experiencia y la trascendencia de la persona?

Precisamente como existe una "simbolización de la experiencia religiosa"[17] es que se puede hablar acá de Dios, divinidad, encuentro, etc. Es clave entender que, en relación con este campo de la religión, también el lenguaje es un instrumento para comunicar las experiencias religiosas y que en ese sentido hay que dimensionarlo; es decir, el lenguaje no forma, sino que vehicula la experiencia religiosa y permite vivirla con el "Tú" y comunicarla al "tú".

pero si el tú crea al yo ¿quién crea el yo del tú?

Esa experiencia religiosa es posible por la trascendencia de la persona y su apertura al mundo, al otro, al Otro y a sí mismo. Víctor Frankl, de quien se hablará más adelante, citado por Burgos en *Introducción a la psicología personalista*, afirma: "La persona no se comprende a sí misma sino desde el punto de vista de la trascendencia. Mas que eso: (…) es solo persona en la medida en que la trascendencia lo hace persona: resuena y reverbera en él la llamada de la trascendencia". "Ser persona -continúa Burgos- es por tanto estar orientado hacia algo distinto de sí misma. Es una tensión constitutiva hacia lo que no es ella misma. "Ser hombre – y aquí retoma a Frankl- significa desde siempre estar preparado y ordenado hacia algo o alguien, entregado a una obra a la que la persona se dedica, a un ser que ama o a Dios a quién sirve"[18].

Aquí caben la pregunta sobre Dios y el hecho religioso que de una u otra forma se trata en este trabajo. Se planteaba en la introducción como desde el inicio del filosofar el hombre se ha preguntado: ¿De dónde vengo, hacia dónde voy? El para qué de la propia existencia y acá necesariamente entronca la pregunta sobre Dios. De la respuesta que se le dé a la pregunta sobre Dios, depende el sentido de la propia existencia de un lado, y la posición filosófica de otro.

La respuesta sobre ese sentido último del cual Dios sería principio y fin, es el tema de la religión. El autor que se estudia, Martin Buber, trabaja ampliamente el tema desde una vivencia religiosa siendo la otra cara de la moneda, del ya mencionado aspecto filosófico. Como se vio en la síntesis de la introducción, el Dios de la filosofía es el Dios concebido según los diferentes relatos de la historia del pensamiento, que no siempre han coincidido con el Dios de la religión, de la fe.

---

[17]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, (Madrid: Ediciones Palabra, 2001), 215.
[18] Burgos, Juan Manuel, Cañas Fernández, José Luis, Domínguez Prieto, Xosé Manuel, Editores, *Introducción a la Psicología Personalista,* (Madrid: Editorial Dykinson, 2013), 39.

> "Para Marías, la cuestión, la idea de la Divinidad no es primariamente filosófica, sino religiosa, llevada por el camino de la fe. El origen de ese acontecer es religioso, pero, en la búsqueda de la verdad, que es el campo filosófico por excelencia, el pensador tiene que indagar. Cierto que existen muchas disciplinas que se mueven por la búsqueda de la verdad: desde la literatura, la ciencia, la tecnología, y la propia religión, también existe ese anhelo, pero para él, los problemas que le acercan a pensar en Dios son los que se refieren al sentido de la vida, la posibilidad de perduración después de la muerte e, irremediablemente, la existencia de Dios."[19]

¿relación con lo anterior?

De hecho, la religión aparece como un intento de responder a las preguntas fundamentales del hombre. Ese diálogo que el personalismo dialógico plantea entre el "yo" y el "Tú", y que en este trabajo se revisa de la mano de Buber, se nutre de los diferentes interrogantes, muchos comunes a la filosofía: "Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos (de dónde venimos hacia dónde vamos) de la naturaleza humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones. ¿Qué es el bien y que el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad?"[20] Estas mismas preguntas también han sido insumo para la reflexión de pensadores existencialistas como Jaspers con sus *situaciones límite* y la *experiencia de la finitud*.

Al respecto afirma Buber:

> "La vida humana posee un sentido absoluto porque trasciende de hecho su propia condicionalidad, es decir, que considera al hombre con quien se enfrenta, y con el que puede entrar en una relación real de ser a ser, como no menos real que el mismo, y lo toma no menos en serio que se toma a sí mismo. La vida humana toca con lo absoluto

[19]Queraltó Segarra, Pere: "El acontecer de Dios en mi vida" (Último acceso, 6 de noviembre de 2017). http://www.personalismo.org/queralto-segarra-pere-el-acontecer-de-dios-en-mi-vida/.
[20]Nostra Aetate, Concilio Vaticano II, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html.

> gracias a su carácter dialógico, pues a despecho de su singularidad, nunca el hombre, aunque se sumerja en su propio fondo, puede encontrar un ser que descanse del todo en sí mismo y, de este modo le haría rozar con lo Absoluto; el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo sino gracias a su relación con otro mismo."[21]

La religión abarca pues, la pregunta por el sentido último, las relaciones con Dios y la vivencia de esa relación: Con relación a este punto de trascendencia y religiosidad, Joaquín Ferrer identifica la llamada *apertura trascendental* constitutiva de la subjetividad personal[22].

Ya se veía con la insuficiencia en el obrar, y la necesidad del otro, temas referenciados líneas atrás, que en toda actividad humana está presente esa apertura. De otra parte, en el conocer se manifiesta esa ilimitada capacidad de verdad del ser humano. En otras palabras, la persona humana es un sediento tomando agua del mar. Coincide Buber con San Agustín en el "Nos creaste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti": Un "yo" a la búsqueda de un "Tú" y un "Tú" a la búsqueda de un "yo".

¿en qué se basa esta búsqueda inversa en Buber? ¿cómo se argumenta?

En lo anterior viene a cuento el tema de la vocación que incluso es tratado por Buber al revisar la teoría de Jung en la obra del *Eclipse de Dios*: "¿Qué hemos de entender por vocación? Lo explica muy bellamente el propio Jung: "Quien tiene vocación, escucha la voz interior". Jung entiende por tal una voz que nos acerca a lo que parece el mal y a la que es preciso sucumbir en parte para que haya renovación y salvación. A mí me parece, sin embargo, que el que tiene vocación oye de vez en cuando una voz interior muy distinta, la voz de la conciencia, que le compara lo que él es ahora con lo que está llamado a ser. Solo que yo, en clara diferencia con Jung, mantengo que todo hombre es llamado de algún modo para algo que ciertamente con frecuencia la aparta de su camino."[23]

---

[21]Martín Buber, *Qué es el hombre*, (México: Breviarios del Fondo de cultura económica), 2014, 93.
[22]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 85
[23]Martin Buber,. *Eclipse de Dios,* 111.

Religión, trascendencia, apertura, *encuentro.* Esta última realidad, la del e*ncuentro* va a ser tratada lo largo de este trabajo, pero sin descender a las pruebas ontológicas o no de la existencia de Dios sino como enlace entre el Dios de la filosofía y el Dios de la fe.

A modo de resumen, dos testimonios de ese *encuentro*: El primero, André Frossad: "Habiendo entrado a las cinco y diez de la tarde en la capilla del Barrio Latino en busca de un amigo, salí a las cinco y cuarto en compañía de una amistad que no era de la tierra".[24]

El segundo, Paul Claudel:

> "Así era el desgraciado muchacho que el 25 de diciembre de 1886, fue a Notre-Dame de París para asistir a los oficios de Navidad. Entonces empezaba a escribir y me parecía que, en las ceremonias católicas, consideradas con un diletantismo superior, encontraría un estimulante apropiado y la materia para algunos ejercicios decadentes. Con esta disposición de ánimo, apretujado y empujado por la muchedumbre, asistía, con un placer mediocre, a la Misa mayor. Después, como no tenía otra cosa que hacer, volví a las Vísperas. Los niños del coro vestidos de blanco y los alumnos del pequeño seminario de Saint-Nicholas-du-Cardonet que les acompañaban, estaban cantando lo que después supe que era el Magnificat. Yo estaba de pie entre la muchedumbre, cerca del segundo pilar a la entrada del coro, a la derecha del lado de la sacristía.
>
> "En un instante mi corazón fue tocado y creí"
>
> Entonces fue cuando se produjo el acontecimiento que ha dominado toda mi vida. En un instante mi corazón fue tocado y creí. Creí, con tal fuerza de adhesión, con tal agitación de todo mi ser, con una convicción tan fuerte, con tal certidumbre que no dejaba lugar a ninguna clase de duda, que después, todos los libros, todos los

[24] Andre Frosard, *Dios existe yo me lo encontré,* (Madrid: Rialp), 1990, 176

> razonamientos, todos los avatares de mi agitada vida, no han podido sacudir mi fe, ni, a decir verdad, tocarla. De repente tuve el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios, de una verdadera revelación inefable. Al intentar, como he hecho muchas veces, reconstruir los minutos que siguieron a este instante extraordinario, *encuentro* los siguientes elementos que, sin embargo, formaban un único destello, una única arma, de la que la divina Providencia se servía para alcanzar y abrir finalmente el corazón de un pobre niño desesperado: "¡Qué feliz es la gente que cree! ¿Si fuera verdad? ¡Es verdad! ¡Dios existe, está ahí! ¡Es alguien, es un ser tan personal como yo! ¡Me ama! ¡Me llama!". Las lágrimas y los sollozos acudieron a mí y el canto tan tierno del Adeste aumentaba mi emoción."[25]

Insuficiencia en el obrar, necesidad del otro, apertura, trascendencia y religiosidad: la persona humana, ser para Otro. Por eso el tema de filosofía de la religión en este trabajo. El hecho religioso, por las características ya vistas, innegable en la persona, tiene por la otra cara la antropológica. Además, parte de un dato que también va a estar presente en el pensamiento de Buber: "La religión es la expresión primera, teórica y práctica -en la que interviene la persona entera en la integridad de sus dimensiones-, de la originaria y connatural noticia experiencial que el hombre tiene de Dios, fundada radicalmente en la relación de total dependencia a su Creador, constitutiva de su ser personal".[26]

La dimensión religiosa, inherente a la persona humana tiene un aspecto noético y otro experiencial. "La religión, entendida de este modo, es el lugar donde se decide la existencia humana en su radicalidad, o, en otros términos, el ámbito en el que el hombre se pregunta y recibe la respuesta al sentido global de su vida y de la existencia de las cosas"[27]. Buber por eso en su análisis aborda el tratamiento de Dios en la filosofía occidental y de manera

[25]"Claudel visto por sí mismo" en Fluvium, 1 noviembre de 2017 http://www.fluvium.org/textos/lectura/lectura8.htm.
[26]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la* religión (Madrid: Editorial Palabra), 2001, 7
[27]Juan Manuel Burgos. *Antropología: una guía para la existencia*, 380.

entrelazada, la vivencia de la relación con Dios por parte del pensador creyente o del creyente simplemente.

¿Por qué si la obra objeto de este ensayo se titula *Eclipse de Dios*, vamos a hablar primeramente del hecho religioso? Desde la etimología se ve claramente que en la "religión importa siempre un orden o relación a Dios"[28], que implica un diálogo. El cómo de ese diálogo y si se presenta o no en el pensamiento filosófico, ocupará a Buber en su citada obra y será también objeto de este trabajo sobre todo en lo tocante al segundo aspecto. Por ahora, y siendo consecuentes con la antropología personalista se ha de contemplar que, al ser la persona humana corpórea, necesita de una concreción o manifestaciones sensibles de esa relación dialógica. En igual sentido, la dimensión social también juega un papel y es ahí donde el encuentro con el "Tú" divino mueve a testimoniar con la propia vida la existencia de un "Tú al tú". No hay que olvidar también que la persona humana tiene "conciencia de sí, libertad, responsabilidad, conciencia moral".[29] Ahí está el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios como Fundamento trascendente del mundo que funda el fenómeno religioso. Este punto, negado por Jung, será nuclear en la discusión sostenida con Buber y que se documenta en *Eclipse de Dios*.

De todas formas, hay que tener en cuenta que, "todo hombre es necesariamente religioso [30]ya que, inevitablemente, tiene que situarse ante las cuestiones últimas y dar una respuesta".

Sin entrar a un estudio pormenorizado de las diferentes ciencias de la religión, ni de las diferentes religiones, valen para este trabajo los elementos ya reseñados que se tienen en cuenta al estudiar la relación del hombre con Dios y la religión propiamente dicha.

Líneas atrás se vio como el lenguaje y la cultura son elementos que, por la sociabilidad constitutiva de la persona humana, son claves en el hecho religioso, en la relación con Dios de la persona y su entorno, época y circunstancias, sin interpretar esto como relativismo sino como concreción de la relación "yo" "Tú". Esa diversidad de religiones no hace sino hablar

[28]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la* religión, 2001, 7
[29]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 107
[30]Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*, 381.

de la experiencia religiosa connatural al hombre, porque la que éste se pregunta, bien desde el logos, o bien desde la fe, por el Absoluto y entabla ese diálogo "yo" "Tú".

La reflexión filosófica sobre la religión que no necesariamente coincide con la reflexión filosófica sobre Dios, pero que comparten elementos comunes, nace propiamente en la Ilustración[31]. Antes se tenían reflexiones sobre Dios buscando desmitologizar la religión; en el esplendor de la filosofía griega y latina y más adelante con el cristianismo y también desde los pensadores judíos, se da una reflexión sobre Dios como objeto de reflexión que, si coincide con un pensador que incorpore a Dios en su vida, tendrá un tinte diferente. Véase por ejemplo la propuesta de San Agustín, de Santo Tomás y en general los pensadores medievales.

Ya en la Ilustración y con una visión de Dios y de la religión más subjetiva y afectada por el racionalismo tal y como se expuso en la introducción de este trabajo, se da una concepción secularizada de Dios que viene a liberarse de cualquier sesgo subjetivista con la fenomenología tan afín al personalismo. Es Max Scheler, quien en un inicio de su andar filosófico se convirtió al catolicismo y con su propuesta de la intencionalidad, previene de contagio subjetivista a la religión.

En este punto anterior, en el que tan acertadamente advierte Buber que hay que estar en guardia para que la relación no se convierta en un "ello", ese filósofo en cuestión heredero de Husserl y tan cercano al personalismo, rescata la relación con Dios de ese racionalismo propio de la edad moderna. En la misma línea que Buber, se supera el inmanentismo (que se ejemplifica en *Eclipse de Dios* con la propuesta de Jung). "No existe una experiencia religiosa que no esté estructuralmente constituida por la relación bipolar de un sujeto creyente y una realidad creída, tendencialmente, al menos, concebida como un "tú" con el que relacionarse en reciprocidad dialógica, en respuesta a un requerimiento extrasubjetivo."[32]

De hecho, Buber le dedica a Scheler un capítulo de su obra *Qué es el hombre*, resaltando también como a este le interesa la concreción íntima del hombre como un microcosmos.

---

[31]Recuérdese como en la Ilustración el tema de Dios se vuelve problemático.
[32] Joaquín Ferrer, *Filosofía de la* religión, 167.

Después de Max Scheler lo seguirán Von Hildebrand y Edith Stein, quien darán muestra, aunque no sean referenciados directamente por Buber, de ese diálogo o *encuentro* intimo entre un "yo" y un "Tú" objeto de la religión. Con relación al *encuentro* experimentado por la filósofa judía carmelita se narra:

> "La muerte en combate de su amigo A. Reinach a finales de 1917 y la reacción cristiana de su esposa, fue para ella una experiencia esencial en esta apertura a la fe; más tarde escribirá ella sobre este momento: "Fue aquél mi primer encuentro con la cruz y con la fuerza divina que ésta infunde a quienes la llevan... Fue el momento en que mi incredulidad se derritió, palideció el judaísmo y resplandeció Cristo en el misterio de la cruz". Es a partir de entonces cuando siente en lo más profundo de su ser por primera vez el deseo ardiente de creer. Refiriéndose a aquellos días, escribió: "Mi ansia de verdad era mi única oración". Comenzó a leer el NT y a buscar con más ahínco la verdad; le quemaba el ansia de alcanzar la certeza definitiva, el ansia de una vida en plenitud.
>
> Antes de descubrir la luz de la fe, E. Stein tuvo que pasar por la aflicción de una noche espiritual; 1920 y 1921 son años de profunda crisis, de gran sufrimiento interior en la búsqueda de la verdad. Es una mujer muy racional y quisiera encontrar la razón suficiente para dar el paso hacia la fe, pero no ve claro. Esta luz llegaría finalmente en junio de 1921, mientras estaba en la casa de campo de sus amigos, el matrimonio Conrad-Martius en Bad-Bergzabern. Una noche, encontrándose sus amigos ausentes, cayó en sus manos "El libro de la Vida" de Santa Teresa de Jesús; Edith queda fascinada con todo lo que iba descubriendo; lo lee todo de un tirón y cuando termina de leerlo, exclama: "Esto es la verdad". En la biografía de Santa Teresa de Jesús lee su propio destino; Dios se le manifiesta con una claridad y una certeza, que superan su propia capacidad e ilumina de forma definitiva toda la trayectoria de su vida; Dios le toca el corazón y toda

> su vida queda transformada de una manera sorprendente; lo que no acababa de entender suficientemente con la razón, se le manifiesta de pronto con una claridad meridiana. Santa Teresa le enseña algo que no le había enseñado la filosofía: que Dios es amor y que la locura de la cruz es principio de sabiduría y el comienzo de la verdadera felicidad. Lo primero que hizo al día siguiente fue comprarse un catecismo y un misal católico y, tras estudiarlos a fondo, entra en la iglesia parroquial y pide al sacerdote ser admitida en la Iglesia. Recibe el bautismo el 1 de enero de 1922 en la iglesia parroquial de Bad-Bergzabern y el 2 de febrero del mismo año, la confirmación."[33]

Con Dietrich Von Hildebrand, la situación fue también de un *encuentro* personal con Dios a raíz de la búsqueda de la verdad incentivada por la reflexión filosófica:

> "Como Edith Stein siete años más tarde, el amor por la sabiduría del joven doctor en filosofía, nunca decayó. Ahora, sin embargo, la verdad filosófica importante como era y como se mantuvo a lo largo de toda su vida, fue infinitamente trascendido por una sabiduría que nunca había entrado en cabeza humana. De ahora en adelante la verdad no se iba a encontrar solamente en razonamientos y proposiciones: La verdad era una persona viva, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad"[34].

Volviendo al tema del recuento histórico de la filosofía de la religión se encuentra que puede surgir un interrogante y se retoma la analogía planteada atrás: ¿Qué diferencia hay entre esta disciplina y el tratamiento filosófico de Dios o incluso el tratamiento de Dios desde la propia religión? La teología filosófica le presta inteligibilidad a la religión y a su vez recibe de esta, la fuerza del corazón, para utilizar términos personalistas. Dos perspectivas: "la del Dios vivido (filosofía de la religión) o del Dios demostrado (teología metafísica) pero ambas deben

[33]"Edith-Stein-pasión-por-la-verdad-pasión-por-Dios", en Portal Carmelitano, 2017, octubre 31 de 2017, http://www.portalcarmelitano.org/santos-carmelitas/edith-stein/98-edith-stein-estudios/429-edith-stein-pasion-por-la-verdad-pasion-por-dios.
[34]Alice Von Hildebrand, *Alma de León*, Trad. Aurelio Ansaldo, (Madrid: Editorial Palabra), 2005, 147.

exponerse sin perder de vista su mutua implicación."[35] Es que -y es un tema nuclear en este trabajo de la mano de Buber en su *Eclipse de Dios*- "el Dios de las religiones es el mismo Dios de los filósofos, de los teólogos y de los místicos, cristianos y no cristianos."[36]

En la obra *Eclipse de Dios*, como se ya se dijo, estas dos preguntas del punto anterior permean todo su desarrollo: el Dios vivido y el Dios demostrado. Según se vio en la reseña biográfica, Buber fue siempre un hombre de fe. Frente al "tú" del otro contempla también el "Tú" Eterno. Junto a un profundo conocimiento de las principales religiones, se percibe en esta obra una vivencia existencial de *encuentro* con lo divino.

De entrada, en este escrito se ha encontrado una propuesta temprana del personalismo en la concepción de Buber acerca de la realidad y en superar, por decirlo así, la concepción del conocimiento como posesión de un objeto y vincularla a la noción de *encuentro* (para resaltar este hecho se han narrado los testimonios de las conversiones), y es a este terreno donde desplaza el tema de la religión sin necesidad de reñir con la filosofía.

líneas de investigaciónN:
en qué medida esta categoría
no sólo abre al sujeto sino que
también lo constituye, en clave personalista

Si se mira la situación actual con respecto a Dios tal y como la entiende Buber, está resumida en la frase de dos interlocutores suyos: El primero, "no necesito la hipótesis de Dios para orientarme en la vida"; el segundo,

> "¿Cómo se atreve usted a decir Dios una y otra vez? ¿Cómo puede usted esperar que sus lectores comprendan esa palabra con el significado que usted le quiere dar? Lo que quiere decir con ella se eleva por encima de toda captación y comprensión humanas; lo que usted quiere expresar justamente es esa sobreelevación; pero cuando pronuncia dicha palabra, la pone de golpe en manos del hombre. ¿Hay acaso alguna palabra humana tan mal utilizada, manchada y profanada como esta? Toda la sangre inocente que se ha derramado por ella le ha hurtado su esplendor. Toda la injusticia que se ha

[35]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 79.
[36]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 77.

> cubierto con ella ha borrado su perfil. Cuando oigo llamar a Dios al Altísimo, a veces me parece como si se blasfemara"[37]

Dice Buber en el prólogo de su obra que "la fe no es un sentimiento que está en el alma del hombre, sino en un adentramiento en la realidad, en toda la realidad, sin reducciones ni cortapisas"[38]. Esta afirmación es nuclear en todo su planteamiento. De hecho, sin realidad no es posible Dios para Buber y, sin Este, no hay *encuentro*; no de un "yo" con un "ello" sino de un "yo" con un "Tú".

Buber comienza su reflexión basándose en Spinoza. Tanto es así que, en el epílogo del *Eclipse de Dios*, Lothar Stiehm afirma: "Spinoza fue el primero que tuvo que vérselas con la inquietud que provocó la imagen copernicana del mundo: que el todo es ilimitado, y ¿dónde está Dios ahí? El responde al reto con un concepto muy diferenciado de Dios. Sin embargo, pone en entredicho la persona de Dios e incluso también la posibilidad de un *encuentro*[39] concreto entre Dios y el hombre."[40]. Buber destaca en este filosofo judío algo que no se ha encontrado en quienes han estudiado al Dios de los filósofos y es el elemento *amor*. De hecho, este punto sirve para probar que el caso de Santo Tomás de Aquino no es el de la modernidad porque afirma, citado por Ferrer: "A mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer"[41].

Buber identifica acá un componente clave en su concepción de conocimiento como *encuentro* aclarando, eso sí, que Spinoza se queda corto al no contemplar el diálogo entre Dios y el hombre como se anotó atrás y como lo han trabajado los filósofos medievales desde San Agustín:

> ¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva,
> tarde te amé! y tú estabas dentro de mí y yo afuera,

[37]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 37
[38]Buber, Martin. *Eclipse de Dios*, 33.
[39]Cursiva fuera de texto
[40]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 165.
[41]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 147

y así por de fuera te buscaba; y, deforme como era,
me lanzaba sobre estas cosas que tú creaste.

Tú estabas conmigo, más yo no estaba contigo.
Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que,
si no estuviesen en ti, no existirían.

Me llamaste y clamaste, y quebraste mi sordera;
brillante y resplandeciente, y curaste mi ceguera;
exhalaste tú perfume, y lo aspiré, y ahora te anhelo;
gusté de ti, y ahora siento hambre y sed de ti;
me tocaste, y deseo con ansia la paz que procede de ti."[42]

También Tomás de Aquino como se verá y el Maestro Eckhart hablan de esa conexión y diálogo que Buber trae como aspecto incluso del Dios de los filósofos y el personalismo claramente lo identifica como persona, como se verá más adelante.

Separándose de esa conexión, pero dialogando con El, Kant identifica a Dios como una "condición moral en nosotros". Con relación a esto, Buber acota que esto no es suficiente. Se precisa el *encuentro* con la voz original que, frente a la tensión original entre el bien y el mal, pronuncie un sí o un no. Este tema será ampliado cuando se revise el de la religión y la ética y en la visión de Dios planteada por Jung y que tanto critica Buber.

La filosofía posterior a Kant, continua Buber en el marco de este tema de filosofía de la religión, trata de restablecer a Dios como absoluto y no solo como principio moral en nosotros. En este punto concreto se puede vislumbrar el inicio de ese ocultamiento de Dios incluso para la filosofía; en ese análisis de la relación entre Religión y realidad, Buber va reconociendo como la concepción de ese Dios real en cuanto racional, no entabla el *encuentro*. Se trata de Hegel.

desarrollar el por qué de esta coyuntura

[42]San Agustín, *Las confesiones*, (Madrid: Editorial Palabra, 2012), 296.

De esta posición hegeliana se deriva la de Feuerbach que en resumen dice: "lo que el hombre no es sino aquello que anhela o desea ser, solo eso, y precisamente eso, nada más, es Dios". En efecto, "Feuerbach proclama el carácter infinito y divino del hombre en su esencia, no en cuanto individuo concreto limitado, finito y precario. La esencia especifica humana posee de forma ilimitada (y por eso auténticamente divina aquellas perfecciones que los creyentes atribuyen indebidamente al orden trascendente: inteligencia (omnisciencia), corazón (amor misericordioso), voluntad (omnipotencia)."[43] .

Extrañamente Buber no se detiene en la concepción de Feuerbach más que para vincularla con Marx. Sin embargo, parece raro porque es claro que aquí se da una ruptura con la concepción del Dios de los filósofos que hemos esbozado en un inicio y, concretamente, con los de la filosofía moderna. Es simplemente una proyección del hombre. Nietzsche es aún más parco que el mismo Feuerbach porque al proclamar su muerte parte de su existencia, lo que niega Feuerbach.

por qué

Vale la pena, por la consecuencia que tiene en ese eclipse de Dios en occidente y en que este deje de ser tema recurrente de los filósofos, detenerse un poco en Feuerbach. Con el comienza una crítica a la idea de Dios que ya no dejará de estar presente en el ateísmo del siglo XX. Heredó de Hegel la visión de un Dios abstracto, pensado que revierte en un materialismo. Solo un ser sensible es verdadero y real y en esa medida Dios es una realidad puramente pensada. A manera de síntesis, anota José Antonio Sayés en su obra *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*:

> "Hegel había montado una concepción racional del cristianismo, que puede ser interpretada en un doble sentido: o bien como el intento de purificar radicalmente las verdades de la fe cristiana haciéndolas aceptables, o bien como el presentar la fe como un conocimiento provisional y deficiente de las verdades filosóficas. Entendiendo a Hegel de esta segunda manera, el panteísta Hegel es, en el fondo un ateo. Esto último es lo que hace ahora Feuerbach. Hegel, en su síntesis especulativa, había identificado la conciencia finita con la

[43] Joaquín Ferrer *Filosofía de la religión*, 126

> infinita. Feuerbach interpreta que la conciencia infinita queda superada de hecho en la finita, que el espíritu absoluto queda superado en el espíritu humano."[44]

Dios no es sino la proyección del pensamiento humano. Y cita a Feuerbach:

> "La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o mejor dicho con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana."[45]

Buber comparte con Heidegger el sentido que le da a la afirmación de la muerte de Dios nietzscheana: "El hombre de nuestra época ha desplazado el concepto de Dios desde la esfera del ser objetivo a la inmanencia de la subjetividad"[46]. Y aquí radica entonces el eclipse que propone Buber: Dios no puede describirse como *ello*[47]; por lo tanto, el no entra en lo eliminado. Está simplemente eclipsado y continua con su luz, mientras el eliminador se sume en la oscuridad.

Para Buber ese Algo al que ha invocado con una llamada de desesperación (en los albores del pensamiento y para explicarse lo que asombra), pasa a ser objeto de conocimiento, amor y reflexión filosófica y la concepción que se tiene de El pasa a ser parte de la subjetividad. (Ya se veía como contrapone la relación objeto sujeto, "tú" "ello", por el diálogo "Tú" "yo").

Encuentro. Ese *encuentro*, se interpreta aquí, es para Buber la oración o "diálogo del hombre con Dios, en el que, aunque siempre se pide algo, lo que se pide en definitiva es que se

---

[44]José Antonio Sayés, *Ciencia, ateísmo y f en Dios*, (Pamplona: EUNSA), 1994, 36.
[45]José Antonio Sayés, *Ciencia, ateísmo y f en Dios*, 39.
[46]Martín Buber, *Eclipse de Dios*, 49.
[47]Ello, el mundo, el objeto para Buber.

manifieste la presencia divina para que esa presencia sea dialógicamente perceptible."[48] Buber es muy celoso con ese *encuentro* que no debe estar contaminado en una autopercepción de que se está hablando con Dios porque se pasa del "yo" "tú" al "yo" "ello". Quizá, rememorando al yo cartesiano o, anticipándose al dato psicológico de Jung que se revisará más adelante, Buber afirma: "Un "yo" que todo lo posee, que todo lo hace y que todo lo logra, pero que es incapaz de decir "tú" y de encontrarse esencialmente con un ser, es el señor de la hora presente." [49]

Sin embargo, el abandono conceptual de Dios, para utilizar palabras suyas, que se da en la filosofía, corresponde al no escuchar en la religión porque la oración requiere escuchar sin reservas, incluso haciendo a un lado la conciencia de que se está orando, ese darse cuenta de la cuenta tan íntimo al pensamiento antropológico. Se vuelve sobre esto una y otra vez y por lo tanto en el presente trabajo también: "Qué es lo que queremos decir cuando hablamos de un eclipse de Dios que tiene lugar ahora? Con esta metáfora suponemos algo tremendo, a saber, que podemos mirar a Dios con los ojos del espíritu, o mejor, con los ojos de nuestro ser, tal como podemos mirar el sol con los ojos del cuerpo, y que entre nuestra existencia y la suya puede interponerse algo, igual que sucede entre la tierra y el sol. No hay en el mundo ninguna otra instancia, a no ser la fe, que testifique que existe esta mirada del ser, una mirada no ilusa, que no produce ninguna imagen, pero que a todas las hace posibles."[50]

Como se vio al revisar el tema de filosofía de la religión este binomio, filosofía y religión, también ocupa a Buber; siguiendo el orden planteado al inicio de este trabajo, se encuentra este doble aspecto que se encuentra reflejado en la expresión el Dios de los filósofos y el Dios de la fe.

De la mano de Edith Stein a quien ya se citó como ejemplo de vuelta personal a Dios en este trabajo, se revisará este importante punto de la Persona divina, ya que es como el telón de fondo que cubre ese *encuentro* propuesto por Buber en su obra y que es tan propio de una antropología personalista. La filosofa carmelita, como conversa, aborda el tema desde la

[48]Martín Buber, *Eclipse de Dios*, 142
[49]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 144.
[50]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 143

teología cristiana y por eso mismo lo desentraña desde la Santísima Trinidad. "Todo lo que llamamos generalmente persona -los hombres y los ángeles- es *rationalis naturae individua substantia* (seres particulares de una naturaleza dotada de razón) en el sentido en que contiene en su quid algo de inmediato que no comparte con otro"[51]. Y, citando a Santo Tomás para respaldar lo anterior, trae a colación la siguiente cita del Aquinate: "El término persona indica lo que es más perfecto en toda la naturaleza, a saber, una cosa que subsiste en sí misma y una naturaleza dotada de razón (subsitens in rationalis natura). Dado que todo lo que pertenece a la creación debe ser atribuido a Dios, y a que su esencia contiene en ella toda la perfección, es justo dar a Dios el nombre de persona, no en el mismo sentido que las creaturas, sino en un sentido eminente."[52] Edith Stein sigue puntualizando, en la obra ya citada, y entonces introduce la noción espíritu como lo "no espacial y lo no corporal". Retoma la noción de persona como soporte de la esencia y específicamente de una naturaleza dotada de razón[53] y aclarando que en la divina no se da en cuanto cuerpo. Profundizar en este tema desde la óptica de esta autora, llevaría el tema más allá de sus fronteras; sin embargo, ilustra y anima a profundizar en otro escenario, en ese Dios personal, en una resemantización, por decirlo así, del pensamiento tomista a la luz de la fenomenología.

Desde el personalismo es importante retomar a la luz de lo explicado que Dios es persona. Buber, muy afín a esta corriente filosófica, deja claro en este capítulo que "la aparición personificada de lo divino no es determinante para que la religión sea auténtica, sino que lo realmente decisivo es que yo me relacione con lo divino como con un ser que está ahí ante mí"[54]: Es decir, lo importante es descubrir un "Tú" en el Absoluto. Dios es persona, no un ser personificado y por eso mismo es para el hombre un "Tú". En igual sentido se ha de entender para el personalismo: Un ser trascendente a la persona misma. "De hecho, es moneda común entre los personalistas platear la relación del hombre con Dios como la relación entre un "yo"[55] humano y un "Tú" trascendente personal"[56].

---

[51]Edith Stein, *Ser finito y ser eteno*. *Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, (México: Fondo de cultura económica, 1994), 372.
[52]Edith Stein, *Ser finito y ser eteno*. *Ensayo de una ascensión al sentido del ser,* 373.
[53]Edith Stein, *Ser finito y ser eteno*. *Ensayo de una ascensión al sentido del ser,* 376.
[54]Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 54.
[55]Comillas fuera de cita.
[56]Juan Manuel Burgos, *La experiencia integral*, (Madrid: Ediciones Palabra, 2015),167

El anterior punto es bien importante porque en la religión ese ser absoluto se concibe vuelto hacia el creyente, es decir, personal, para seguir en los mismos términos[57]. Así se vio en la narración de la conversión de Paul Claudel líneas atrás. En la filosofía, por el contrario, esa relación se sitúa más fácil en las categorías objeto-sujeto sin que pueda pensarse necesariamente que descarta el "yo" "Tú". Veíamos que, para Buber, yendo más allá de la tradición occidental del conocimiento como sujeto objeto, lo planteaba como un *encuentro*. Por lo tanto, para Buber tanto en la religión como en la filosofía, esa concepción de Dios sería personal. Sin embargo, el encuentra diferencias: de un lado, halla el aspecto religioso cien por ciento existencial, se vio en la reseña biográfica que su vivencia del judaísmo no fue un asunto meramente teórico; de otro, la filosofía se centra en una conciencia que conoce y es, en este sentido, como llega incluso el saber filosófico a concebir la religión desde el punto de vista *noético,* en palabras de Buber, y se olvida como en la religión la verdadera fe experimenta.

Frente a la anterior diferencia también ha planteado la filosofía su misión como ir a las esencias y, la religión, lograr la salvación. Buber en este punto pone de manifiesto que para la religión lo importante es la consecución de la salvación. Vuelve e insiste en su papel concreto, en no marginar la religión, sino que se describa "de forma que sus características no se evaporen en una universalidad, sino que se solidifiquen en una fundamentalidad".[58]

Buber es muy enfático en el carácter vivencial de la religión que, a la postre, nos va a sustentar esa confluencia entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe[59]. Para los pensadores medievales como Agustín y Tomás el Dios de la filosofía es el Dios de la fe. Para otros como Pascal, son diferentes, aunque según se pudiera pensar no se considera de esta manera, así vaya esta posición en contravía del pensador francés; finalmente, vendrán quienes lo nieguen desde una u otra instancia. En otras palabras, ese carácter vivencial es posible porque el identifica en la religión una relación con un Alguien. No en vano afirma: "Sólo logra el

[57]Se hace referencia en este punto al personalismo de inspiración bíblica, al católico como al general, a los fenomenólogos, al existencialismo católico. Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 183.
[58]Martín Buber, *Eclipse de Dios,* 60. Buber se refiere al fundamento que ofrece la vida concreta en oposición a una universalidad abstracta.
[59]Aunque Dios sea el mismo, el acceso a Él es distinto; ya lo propuso Juan Pablo II en Fides et Ratio con la fe y la razón como las dos alas para volar hacia la verdad.

sentido quien permanece firme, sin vaivenes ni reservas, ante el poder de la realidad y le responde vitalmente; es decir, quien está totalmente preparado para confirmar con su vida el sentido que ha logrado"[60]. Manifiesta igualmente sin reservas el carácter personal de la religión. Ambas características, la vivencialidad y la personal, respaldan esa necesidad relacional con Dios, ese *encuentro*.

¿Por qué Pascal diferencia el Dios de los Filósofos y el Dios de la fe? No hay que olvidar que Pascal "experimentó en su vida dos conversiones, separadas por lo que él denominó su periodo mundano. La segunda conversión tuvo lugar el 23 de noviembre de 1654 cuando tenía treinta y un años. Fue sacudido por una profunda iluminación religiosa que escribió de forma resumida en el Memorial"[61], el cual se transcribe a continuación:

"Desde aproximadamente las diez y media de la noche,
hasta aproximadamente las doce y media.
Fuego. "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob"
(Ex 3, 6) y no de filósofos y sabios. Certeza. Certeza.
Sentimiento. Alegría. Paz.
Dios de Jesucristo.
Deum meum et Deum vestrum (Jn 20,7) "Tú Dios será mi Dios" (Rt 1, 16)
Olvido del mundo y de todo, excepto de Dios.
No se encuentra sino en los caminos indicados por el Evangelio.
Grandeza del alma humana.
"Padre justo, el mundo no Te ha conocido, pero Yo te
he conocido" (Jn 17, 25)
Alegría, alegría, llantos de alegría.
Yo me he alejado.
Derelinquerunt me fontem aquae vivae (Jr. 2, 13)
"Dios mío, ¿seré yo abandonado?" (Mt 27, 46)
Que yo no esté nunca separado de Él por toda la eternidad.

[60]Martín Buber, (Ayllón 2002) *Eclipse de Dios,.6*1.
[61]José Ramón Ayllón, *Dios y los náufragos*, (Belacqva Logos, Empresa del Grupo Editorial Norma: Barcelona, 4º. Edición, 2002.), 158. (Pascal 2014)

"Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti solo Dios
verdadero, y a aquel a quién has enviado, Jesucristo" (Jn 17, 3)
Jesucristo. Jesucristo.
Yo me he separado, he huido de Él, lo he renegado,
crucificado. Que no esté nunca separado de Él.
No se conserva sino por los caminos enseñados por
el Evangelio. Renuncia total y dulce.
Completa sumisión a Jesucristo y a mi director.
La alegría eterna por un día de prueba en la tierra.
Non oblviscar sermones tuos (salmo 118, 16) Amén."[62]

Siendo Pascal un matemático, afirma Buber, le es mucho más fácil darle la espalda al Dios de los filósofos. Pero si se revisan sus pensamientos -que según feliz expresión de Rafael Gomez Pérez en el prólogo de la edición consultada y referenciada de los *Pensamientos*[63]- no son contradictorios sino contrarios, se encuentra que tal disyuntiva entre filosofía y fe tampoco existe en él. "La conducta de Dios, que dispone todas las cosas con dulzor, es acomodar la religión en el espíritu con razones y en el corazón con la gracia. No quiere imponerla en el espíritu ni en el corazón por la fuerza y con amenazas. Eso no es la religión sino el terror." [64]

Lo que se evidencia es que, junto al Dios de los filósofos, el, que ha descubierto al Dios de la fe, le da cabida. No como disyuntiva sino como complemento. Buber insiste que "el filósofo tendría que reconocer y confesar que su idea de absoluto se disuelve justo donde vive el Absoluto; que es suprimida donde se ama al Absoluto; porque entonces el Absoluto ya no es lo "absoluto" sobre lo que se puede filosofar sino Dios. En este trabajo se ha mostrado, y se considera que Pascal no es la excepción, que si un filósofo quiere dialogar "yo" "Tú" con el Absoluto de su planteamiento no tiene por qué haber contradicción y no hace más que corroborar lo que afirma en el punto 110 de pensamientos: "No hay más que

[62]Blais Pascal, *Pensamientos, selección y traducción de Rafael Gómez Pérez*, (Madrid: Ediciones Rial, S.A.) 2014, 101.
[63]Blais Pascal, *Pensamientos, selección y traducción de Rafael Gómez Pérez*, 10.
[64]Blais Pascal, *Pensamientos, selección y traducción de Rafael Gómez Pérez*, 71.

tres tipos de personas: Los que sirven a Dios habiéndole encontrado; los que se dedican a buscarle sin encontrarle y los que viven sin buscarlo y sin encontrarlo. Los primeros son razonables y felices; los últimos son locos y desdichados; los del medio son desdichados y razonables."[65]

Ahora bien, ¿Cómo se hacen compatibles este carácter vivencial de la religión con un Dios personal, con el que hacer filosófico? Buber destaca el carácter universalizador de la filosofía y el papel clave que, frente a lo concreto, tiene la religión; sin embargo, reconoce que ambas son totalizadoras "aunque el encuentro religioso solo conoce la presencia de Aquel que está presente."[66]. Lo otro sería cuando ese "Tú" se objetiva, se convierte en "Ello" que no necesariamente se da con el pensamiento filosófico.

Buber vuelve una y otra vez, según se ve, en el *encuentro* como forma de relación con Dios. Trabajando este aspecto desde la voz y vivencia de varios pensadores como Pascal y Kant muestra cómo han experimentado, a su juicio, esa fricción entre el Dios de los filósofos, ese Absoluto, y el Dios de la fe. El primero como ya se vio líneas atrás, desde una profunda vivencia religiosa desde su conversión que arrasa cualquier otra concepción de Dios y el segundo, como concluye Buber, porque Dios solo puede ser una idea trascendental, que escapa al conocimiento adquirido por intuición sensible.

Con relación a Kant, también se discrepa de esta conclusión porque, aunque el sistema kantiano preconice la autonomía y prescinda de Dios no hace que Kant niegue a Dios, sino que él, el siendo un luterano practicante ubica a Dios como "postulado de la razón práctica" donde Dios es garante, no fundamento. Incluso es lugar común encontrar defensores de que Kant integra a Dios en su propuesta: "Frente a un liberalismo emergente que muestra gran hostilidad respecto de los valores religiosos, políticos y filosóficos del pasado, Kant no sólo no desecha el problema de Dios, del alma, de la inmortalidad, de la libertad y, en particular, de la moralidad; sino que los aborda de una forma nueva y con una razón nueva"[67]

---

[65]Blais Pascal, *Pensamientos, selección y traducción de Rafael Gómez Pérez*, 71.
[66]Martin Buber, *Eclipse de Dios,*.71.
[67]Kant y la idea del progreso indefinido de la humanidad, Talavera Fernández, anuario Filosófico, 44/2 (2011) 335-371, pág. 336.

Buber en *Eclipse de Dios*, según se percibe, es muy crítico con Kant en este punto: "Kant formula el principio que marca el paso hacia la consumación de la filosofía trascendental y lo ve en las preguntas "¿Qué es Dios?" y "¿Existe un Dios?". Y explica: "La tarea de la filosofía trascendental sigue aún sin resolver: ¿existe un Dios?" Mientras no se responda a esta pregunta, él cree que "la tarea" de su filosofía no se ha cumplido. Incluso entonces, en las postrimerías de la vida, cuando desfallecen las energías espirituales, "sigue aún sin resolverse". (…) "Pensar en Dios -dice Kant- y creer en El son el mismo acto". sin cita

Ya se había dicho que *encuentro* para Buber era diálogo del hombre con Dios, con una presencia divina dialógicamente perceptible. El hecho de que Dios no sea una realidad personal en la filosofía de Kant, no lo hace negarlo. La tragedia de la que habla Buber es, según pudiera pensarse, sobredimensionada porque el filósofo de Königsberg era creyente de un lado y, de otro, tiene cabida en su sistema filosófico. Kant, se dice, saca a Dios por la puerta y lo mete por la ventana. Y no se trata de defender la teoría medieval islámica de las dos verdades, sino de rescatar en Kant, su sentido religioso acorde con su planteamiento; un *encuentro* que se da a partir de la moral.

Profundizando, con Kant hombre religioso, la religión, la ética tiene plena autonomía. No es este el lugar para un análisis de la *Crítica de la razón práctica*, pero si para dejar sentado una vez más, el papel fundamental que juega Kant en la concepción moderna de la ética y de la religión y por lo tanto del Dios de los filósofos y del Dios de la fe. Es razonable pensar que para él la religión no es amenaza, simplemente no tiene injerencia en la vida ética personal que depende del imperativo "Pórtate de tal manera que tú norma de conducta pueda ser erigida como norma de conducta universal" y en "trata al otro siempre como fin y no como medio". El absoluto no interviene, pero no sería del caso pensar que dé pie para negar que se pueda establecer desde la religión una relación con El.

Esta disyuntiva ya planteada, Dios del filósofo, Dios de la fe, -va a identificar Buber luego de un análisis minucioso del pensamiento del postkantiano Hermann Cohen- se soluciona en el amor. Es lógico este planteamiento que aquí se hace de manera somera e ilustrativa, ya que este autor

> "afirma que el monoteísmo ético, propuesto por el judaísmo, no sólo introdujo al mundo la idea de la existencia de un solo Dios, sino que es un modelo único y singular que está más allá de toda comparación o equiparación. Su sistema se opone no sólo al politeísmo, sino también al panteísmo, doctrina que identifica a Dios con el mundo. Para él Dios y el mundo no pueden formar una unidad pues el Creador es único. No es una substancia metafísica, sino una idea entre la moralidad y la naturaleza. Esta concepción divina ayuda al ser humano a comprender la existencia de la naturaleza y del mundo.
>
> Para Cohen, en el judaísmo el hombre y Dios se encuentran correlacionados a través del Ruaj ha Kodesh o espíritu santo. A diferencia del cristianismo, este espíritu no es una tercera entidad, sino que representa la relación entre el hombre y Dios. Este vínculo se expresa claramente en el mandato religioso de imitar al Creador, a través de acciones morales. Conforme a esta premisa el judaísmo visualiza a Dios y al hombre como socios en la creación con el propósito de unir a la humanidad. Este objetivo se podrá lograr mediante el establecimiento de comunidades a lo largo del mundo en donde se defiendan los derechos de los desposeídos y a donde las sociedades vivan en armonía y paz"[68]

Lo esbozado en el apartado anterior frente a la relación entre religión y filosofía se resuelve en el amor. Se vislumbra acá un elemento más para identificar ambas concepciones de Dios.

Frente a otras propuestas de la filosofía posterior a estos autores, sí se puede apreciar -como se verá- esa ruptura; entre otras cosas, porque los autores no consideran a Dios en su planteamiento filosófico o lo niegan a partir de éste lo que claramente no ocurre ni en Pascal, ni Kant, ni Cohen.

[68]https://www.tribuna.org.mx/judaismo/833-filosofia-judia-el-pensamiento-de-hermann-cohen.html, 2016, jueves 09 de noviembre del 2017

Por lo anterior, otro aspecto importante que cabe en esta revisión de la identificación o no del Dios de la fe y del Dios de los filósofos en el planteamiento Buberiano, es el tratamiento que los siguientes pensadores le ha dado al hecho religioso algunos de cuyos autores ya se han abordado cuando se revisó el tema de la filosofía de la religión:

Con relación Feuerbach ya se vio en la introducción y en el punto anterior, como él había denunciado que Dios era la concreción de las necesidades humanas insatisfechas; por eso este pensador, precursor del ateísmo marxista sí que ha contribuido a eclipsar a Dios.

No solo es Feuerbach quien es responsable de este eclipse; Sartre también es señalado por Buber como partícipe. Pero ¿por qué se detiene en Sartre, siendo también otros los pensadores que niegan a Dios? Sería razonable pensar que es porque el ateísmo de Sartre es consecuencia de su visión del hombre condenado a ser libre. De ahí que lo importante es el hombre: Ya Nietzsche había gritado su "Dios ha muerto". Sartre, aclara Buber, toma esta expresión no como que no existe, sino como que nos hablaba antes y ahora está oculto, callado.

El punto de partida es la libertad del hombre y ahí Dios estorba, no hay diálogo con Él porque limitaría esa condena de la libertad o mejor dicho la impediría porque al ser Absoluto, esa libertad no lo sería.

Por eso Sartre niega ese diálogo, por la necesidad de rescatar la libertad creadora del hombre, de un lado y, de otro, en el silencio de Dios. Aquí se identifica una posible asimilación del pensamiento filosófico y de la religión. Y no es de extrañarse porque, siendo Sartre existencialista, es explicable esta confluencia así sea para negar a Dios aduciendo su silencio.

Pero, por el contrario, si se parte del silencio como un diálogo, ¿Cuál silencio interpela al hombre? El silencio de quien se espera una respuesta, el silencio de una presencia. Por eso la negación de Sartre lleva paradójicamente, una afirmación. Para otros, y acá a partir de una negación filosófica se rescataría a Dios, "La soledad de Dios no es una ausencia: es su propio ser, su silenciosa presencia."[69]

[69]Sarah, Robert, *La fuerza del silencio*, (Madrid: Ed. Palabra, 2017), 100

Aquí se percibe la orientación de Buber a resaltar el aspecto dialógico de la religión; identificar el silencio de Dios como el punto para tratar el ateísmo de Sartre lo evidencia. Otro tópico para tratar la negación de Dios sartreana puede ser el de la libertad como se vio en el párrafo anterior, aunque Buber resalte el del silencio:

> "La libertad es el riesgo que Dios ha querido correr. No sólo por crear libremente —*quia voluit,* agustinianamente entendido; Dios, en definitiva, es máximamente liberal— sino por querer libremente crear seres libres. Seres que pueden optar por él o contra él. Esta opción es la que en Sartre conduce —y este es el punto final que quería tocar— al ateísmo. Un ateísmo que surge porque cuando se quiere quitar al Absoluto de nuestra Vida, como señaló muy bien Karl Jaspers, inmediatamente otro absoluto viene a ocupar su puesto. Y este ateísmo surge precisamente por el enigma de la libertad. Tan omnímoda es la libertad, tan omnipotente, tan libre absolutamente, que la libertad no puede ser creada. Sartre no ha sabido conjugar la libertad con la creación. Valdría la pena que hubiese leído la frase de Zubiri: «lo que nos hace ser, nos hace ser libres»".[70]

Y aunque Buber resalte, frente a Sartre, el tema del silencio también trae el de la libertad. En este punto es citado por Carlos Díaz afirmando:

> "Es libre el hombre que, dejando de lado todas las causas, toma su decisión desde el fondo mismo de su ser, se despoja de todos sus bienes y de sus ropas para presentarse desnudo ante el Rostro. A ese hombre el destino se le aparece como una réplica de su libertad. El destino no es su límite, sino el cumplimiento. Libertad y destino enlazados dan un sentido a la vida. A la luz de este "sentido", el destino, ante la mirada otrora aún tan severa, se suaviza al punto de parecerse a la Gracia misma"[71].

---

[70]Rosado, JJR. «In Memoriam.» *Anuario Filosófico*, 1980: 133-135
[71]Carlos Diaz, *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, 15.

Y en este grupo de pensadores que terminan negando tanto el Dios de los filósofos como el Dios de la fe, hay que volver a traer a colación a Heidegger; como se había mencionado líneas atrás, este autor identifica en Nietzsche un deseo de eliminar, juntamente con Dios, lo absoluto en todas sus manifestaciones volviendo así al ser de Parménides. A partir de ahí será claro entonces preguntarse por la existencia de Dios desde lo ontológico. Si con Kant la pregunta por Dios se resolvió desde lo moral como un supuesto, en Heidegger se va a explorar es la vertiente ontológica. "No es más que a partir de la verdad del Ser como puede pensarse la esencia de lo Sagrado. No es más que a partir de la esencia de lo Sagrado como es necesario pensar la esencia de la Divinidad. No es más que en la claridad de la esencia de la Divinidad como puede pensarse y decirse lo que debe designar la palabra 'Dios"[72]

En este punto Buber es bastante crítico: en todas las épocas el hombre ha sido interpelado por Dios; Heidegger, por el contrario, "utiliza toda la potencia de su pensamiento y de su palabra para distinguir el que viene de todo lo que ha sido"[73]. Ya se ha manifestado como es de celoso Buber con su concepción de *encuentro* y aunque acepta que al principio Heidegger ubica que el hablar de Dios es una respuesta a los dioses que interpelan, esta idea no se volvió a plantear en su pensamiento. Al contrario, en *Qué es el hombre*, Buber destaca como Heidegger busca ser uno mismo y le angustia no alcanzar ese logro y con esa angustia se haya ante sí mismo y como no es posible mantenerse solo ante sí, se haya solo ante la nada. No existe un "tú" verdadero que habla de ser a ser, con toda el alma.[74] Por eso, a juicio de Buber, Heidegger se desvía de la relación con lo divino y de la relación con otro que no es el. En ambas lo incondicionado[75].

En ese *encuentro* que niegan estos tres autores vistos, afirma Buber,

> "En la historia del espíritu humano el hombre vuelve de continuo a verse en soledad, es decir, que se encuentra solo frente a un mundo que se ha hecho extraño e inquietante y no puede salir al paso, no

[72]Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, (Madrid: Alianza editorial), 2006, 70.
[73]Martín Buber,. *Eclipse de Dios,* 91
[74]Martín Buber, *Qué es el hombre*, 105.
[75]"El hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo sino gracias a su relación con otro mismo. Ya puede ser este tan limitado y condicionado como él; en la convivencia se experimenta lo ilimitado y lo incondicionado." Martín Buber, *Qué es el hombre*, 93.

> puede enfrentarse realmente con las figuras mundana del ser presente. Este hombre tal y como se nos presenta en Agustín, Pascal y Kierkegaard, busca una figura del ser no incardinada en el mundo, una figura divina del ser con la que él, en su soledad, pueda entrar en tratos; extiende sus brazos, a través del mundo, en pos de esta figura. (…). Por fin, el hombre llega a una situación en la que ya no le es posible extender, en su soledad, los brazos en busca de una figura divina. Esta experiencia se haya a fondo de la frase de Nietzsche "Dios ha muerto". A lo que parece, no le queda al solitario más remedio que buscar el trato íntimo consigo mismo. (¿"¿Yo" "ello", "yo" "yo"?)[76]. Esta es la situación que sirve de base a la filosofía de Heidegger."[77]

C. RELIGIÓN Y PSICOLOGÍA:

No se podía obviar este binomio -religión y psicología- en ese diálogo "Yo" "tu", bien desde la filosofía, bien desde la religión, siempre desde el *encuentro*. Es el mismo Buber quien toca el tema de psicología. Es sabido que esta hacía parte o se consideraba hasta la modernidad, como parte del pensamiento antropológico. Con el nombre de psicología racional, se entendía el estudio del alma humana; con el nacimiento de las ciencias modernas la psicología toma carta de navegación propia y es entonces donde problematiza a Dios y, según se verá, alentará es el hecho religioso más que la existencia de Dios. Los psicólogos que dialogan con Buber en *Eclipse de Dios* se revisarán a continuación y abordan de una u otra manera esa temática.

K. G, Jung, Psiquiatra suizo nacido en 1875, es otro de los autores estudiados por Buber en este recorrido del pensar a Dios (religión y filosofía). A él se le dedicará más líneas por cuanto sostuvo una discusión académica con Buber en torno a la relación entre religión y psicología y a Dios como un hecho sicológico. Ya se vio como para Buber es importantísimo en la relación con Dios no objetivarlo ni identificarlo con el individuo, con la persona, sino

[76]Paréntesis fuera de texto.
[77]Martín Buber, *Qué es el hombre,* 92.

encontrarlo. Contextualizando el porqué de su inclusión en el *Eclipse de Dios*, se ha encontrado con que la Revista *Merkur,* fundada por Efraim Frisch, era una

> "revista literaria y política Der neue Merkur apareció en Alemania entre 1914 y 1925. Esta revista es típica de la Alemania de Weimar, cuyo paisaje literario estaba parcialmente formado por revistas literarias e intelectuales. Los autores de Der neue Merkur eran un grupo pequeño pero selecto, que escribió más por razones de prestigio en lugar de pagar. La revista estaba dirigida a una élite intelectual y tenía un inmenso atractivo para los autores y figuras públicas más famosos de Europa. La Colección Neue Merkur se basa en las cartas de correspondencia de la revista desde 1919 hasta 1925. Un brillante grupo de contribuyentes constantes, incluidos los escritores y pensadores más importantes de Europa, escribían para la revista. Sus cartas han sido recogidas aquí. Entre ellos estaban Thomas y Heinrich Mann, Bertold Brecht, Jakob Wassermann, Alfred Doeblin, Max Picard, André Gide y Martin Buber"[78].

> Pues bien, en esta Revista aparece en uno de sus números, en mayo de 1952, un ensayo póstumo del conde -Keyserling en el que se tilda a Jung de no espiritual, situación ratificada después en números posteriores por Buber. En su ensayo reconoce a Jung como el psicólogo más importante de nuestro tiempo que "en su consideración de lo religiosos, traspasa con libertad soberana y en puntos sustanciales las fronteras de la psicología."[79] Jung hace parte de la conciencia moderna en la que "el Dios en el que creen las religiones, que se manifiesta como ciertamente presente al alma, que se revela a ella y se comunica con ella, pero que en su ser permanece

[78]Guía de la Colección Der Neue Merkur, 1919-1925, noviembre 6 de 2017, https://translate.google.com.co/translate?hl=es- (Antisieri 1995)419&sl=en&u=http://digifindingaids.cjh.org/%3FpID%3D121516&prev=search.
[79]Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 101.

> trascendente a ella"[80]. "Digámoslo directamente -continua Buber- aunque esta psicología asegura "que no es una concepción del mundo, sino una ciencia, no se contenta ya con el mero papel de intérprete de la religión, sino que proclama la nueva religión, la única que aún puede ser verdadera, la religión de la pura inmanencia psíquica"[81].

En un intento por explicar la religión, desde su formación psicológica, Jung identifica el alma como el resultado de la interacción de un doble inconsciente: el inconsciente individual y el colectivo.

> "El primero está constituido por la suma de impresiones, sugestiones y acontecimientos vividos por cada sujeto. El segundo es el producto de innumerables experiencias realizadas por la humanidad a lo largo de los siglos. Estas experiencias se van sedimentando y dan lugar a estímulos inconscientes que son como un depósito que es heredado e influye de modo determinante en la vida interior del yo, mediante representaciones llamadas arquetipos, que emergen a la consciencia en forma de símbolos o imágenes ideales originarias."[82]

En palabras de Buber, pone la religión no como una relación de dos personas sino una relación con los hechos psíquicos, con los hechos de la propia alma. Si Jung llega a reconocer una relación entre Dios y el hombre, lo hace porque concibe a Dios como una función psicológica del hombre y al hombre como una función psicológica de Dios; en este punto ya la cosa se hace insostenible para Buber porque implica decir que Dios no existe al margen del sujeto humano. Lo anterior evoca a Feuerbach con su concepción de Dios como producto de las deficiencias del hombre.

A pesar de la puntualización anterior, acá también cabe volver a preguntarse lo que se cuestionó con Sartre: ¿Por qué hace Buber tanto hincapié sobre Jung? Si se mira con

---

[80] Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 107.
[81] Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 107.

[82] Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 135

detenimiento la propuesta de Jung, es mirar la relación de la persona con Dios, desde "yo" "Ello" y ese "Ello" fruto del mismo hombre inclusive, hasta terminar negando a Dios y todo esto desde la psicología. Ya se ha visto y ejemplificado con algunos pensadores, como desde la filosofía se puede o no entablar la relación "yo" "Tú" o incluso negar a Dios; ahora, este autor lo hace desde la psicología y eso lo vuelve aún más provocativo porque estamos hablando de personas individuales. Si revisamos lo anterior, se encuentra que también toca con el tema central de este trabajo enfocado de la mano de *Eclipse de Dios*: la persona y Dios; su *encuentro* en la filosofía y en la fe.

Si se parte de la afirmación de Jung citado por Buber, "las afirmaciones metafísicas son expresiones del alma y por tanto son afirmaciones psicológicas"[83], la misma metafísica queda sin piso y la psicología sin límites, pero ella misma debe ser empírica, entonces cabe preguntarse ¿lo no empírico dónde queda? Además, Jung fuera de lo psíquico del individuo también habla como se expresó atrás, del inconsciente colectivo, uno de sus inventos claves como se sabe.

Según él, "lo inconsciente colectivo es hereditario y es idéntico en todos los hombres, constituye un sustrato psíquico común, de naturaleza supra personal, que está presente en cada uno de nosotros."[84]. "Yo" "tú" o "yo" "ello"? En ese sentido de Dios como lo psíquico, iría la respuesta famosa que dio Jung en 1959, a un entrevistador de la BBC que le preguntó: "Cree en Dios"? Jung contestó así a la pregunta: No tengo necesidad de creer en Dios. Lo conozco".[85] Ese lo conozco ha dado pie a que se hable de su gnosticismo y, sería razonable pensar, su posición e inclinación a lo oriental, refuerzan esta percepción. En este sentido deben tomarse las respuestas que dio a las objeciones planteadas por Buber al final del *Eclipse de Dios* y que también son objeto de atención en este escrito.

Sin dejar pasar por alto el tema de lo oriental, se tiene que fue una inclinación suya que también interesa acá por cuanto se relaciona de una u otra manera con la divinidad. Jung con base en los místicos, afirma que lo que experimenta el alma, es experimentarse así misma;

---

[83] Martín Buber, *Eclipse de Dios,* 120
[84] Giovani Reale y Dario Antisieri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, *tomo III* (Barcelona: editorial Herder, 1995), 817.
[85] Giovani Reale y Dario Antisieri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, *tomo III*, 818.

según el mismo escribe en las "objeciones al ensayo de Martin Buber "Religión y pensamiento moderno": " Por su presentación debiera estarle agradecido, por cuanto me eleva del estado de no espiritualidad, en el que el conde Keyserling me había presentado al púbico alemán, a la esfera de la espiritualidad, aunque sea la del gnosticismo del cristianismo primitivo, al que desde siempre una parte de los teólogos ha mirado de reojo"[86]; sin embargo, no se debe olvidar que los místicos occidentales se han vaciado de todo lo terreno y por ello han podido establecer un diálogo, *encuentro* diría Buber, con la divinidad. Traemos a título de ejemplo tres poemas místicos que, dicho sea de paso, están a tono con ese *encuentro* tan trabajado de yo Tú; Santa teresa de Jesús canta al Tú con esa unión que solo da el vaciamiento de la propia alma:

"*Soberana Majestad,*
eterna sabiduría,
Bondad buena al alma mía;
Dios, Alteza, un Ser, Bondad:
la gran vileza mirad,
que hoy os canta amor así:
¿qué mandáis hacer de mi?
Vuestra soy, pues me criastes,
vuestra pues me redimistes,
vuestra, pues que me sufristes,
vuestra pues que me llamastes.
vuestra, porque me esperastes,
vuestra pues no me perdí,
¿qué mandáis hacer de mí?
¿Qué mandáis, pues, buen Señor,
que haga tan vil criado?
¿Cuál oficio le habéis dado
a este esclavo pecador?
(...) ¿qué mandáis hacer de mí?

[86] Martín Buber, *Eclipse de Dios,* 149.

Vuestra soy, para vos nací:
¿qué mandáis hacer de mí?[87]

Y el muy reconocido Adorote Devote de Tomás de Aquino:

"Te adoro con devoción, Dios escondido, oculto verdaderamente bajo estas apariencias. A Ti se somete mi corazón por completo, y se rinde totalmente al contemplarte.

Al juzgar de Ti, se equivocan la vista, el tacto, el gusto; pero basta el oído para creer con firmeza; creo todo lo que ha dicho el Hijo de Dios: nada es más verdadero que esta Palabra de verdad.

En la Cruz se escondía sólo la Divinidad, pero aquí se esconde también la Humanidad; sin embargo, creo y confieso ambas cosas, y pido lo que pidió aquel ladrón arrepentido.

No veo las llagas como las vió Tomás pero confieso que eres mi Dios: haz que yo crea más y más en Ti, que en Ti espere y que te ame.

¡Memorial de la muerte del Señor! Pan vivo que das vida al hombre: concede a mi alma que de Ti viva y que siempre saboree tu dulzura.

Señor Jesús, Pelícano bueno, límpiame a mí, inmundo, con tu Sangre, de la que una sola gota puede liberar de todos los crímenes al mundo entero.

[87] Santa Teresa de Jesús, http://www.santateresadejesus.com/poesia, consulta noviembre 7 de 2017, 2017.

Jesús, a quien ahora veo oculto, te ruego, que se cumpla lo que tanto ansío: que al mirar tu rostro cara a cara, sea yo feliz viendo tu gloria."[88]

Para Jung esto en vez de ser una unificación con el Ser que existe en sí mismo, lo es con el yo mismo en sentido gnóstico ya citado y en este punto está más emparejado con el Maestro Eckhart:

> "Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí. No tienes que pretender absolutamente nada. Si actúas así, tus obras serán espirituales y divinas."[89]

Dios y el alma (Persona divina la una, y dimensión espiritual de la persona humana la otra), por decirlo de alguna manera, se auto implican. Retomando ese tema del gnosticismo, se tiene que la andadura de Jung en terrenos de lo gnóstico es traída a colación por el mismo: "¿Por qué se presta tanta atención a la cuestión de si soy gnóstico o agnóstico[90]? ¿por qué no se dice sencillamente que soy un psiquiatra, cuyo cometido principal es presentar e interpretar el material de su experiencia?"[91] Así a él le cueste reconocerlo, ha dejado evidencia de su pasado gnóstico y en esto se basa Buber. Así y todo, Jung responde que fueron los gnósticos los primeros que se ocuparon del inconsciente. Pero es que, entre el estudio del inconsciente y la mística, como se esbozó atrás, hay una delgada línea y ahí se han originado los malentendidos sobre Jung. En lo tocante a este trabajo, el tema interesa en cuanto hay detrás una concepción (desde la filosofía, la teología y la psicología) sobre Dios y la manera en que

---

[88]https://www.aciprensa.com/Oracion/santomas.htm.

[89]Christian Tubau Arjona, *El camino de la nada*, http://elcaminodelanada.blogspot.com.co/2007/10/algunas-citas-del-maestro-eckhart.html. El camino de la nada.

[90]"En el contexto del pensamiento de Jung, en sentido gnóstico, el alma integrada en el yo mismo, como unificación de los contrarios en una totalidad omnicomprensiva, sobre todo de bien y mal, aparta la consciencia como instancia que separa y decide entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto." Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 111.

[91]Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 149.

el individuo, la persona humana, se relaciona con El. "Es Dios un fenómeno psíquico o existe también independientemente de la psique del hombre? Jung responde: Dios no existe por sí mismo".[92]

Se percibe en esta cita de Buber cierto estupor por la posición de Jung -que en esta comunicación epistolar de la ya citada Revista Merkur, y que Buber deja recogida en su libro, defiende el psiquiatra suizo-. Ese mismo estupor frente a la concepción de la acción de Dios por parte de Buber, debió haber sentido Dietrich Von Hildebrand[93] cuando ambos discuten el tema de los milagros y la magia. En este punto es del caso citar la posición de Hildebrand quien, durante su estancia en Berlín, conoció al gran pensador judío Martin Buber; en una conversación entre varios intelectuales, entre los que se encontraban ellos dos, se pasó "al tópico de los milagros. Con gran sorpresa y chasco de Dietrich, Buber defendió la tesis de que no había ninguna diferencia en absoluto entre la magia y el milagro, una postura que chocó a Dietrich como no ortodoxa para un judío. Ni que decir tiene que combatió los puntos de vista de Buber vigorosamente, pero ninguno de sus argumentos causó ninguna impresión"[94].

Después de esta anécdota y volviendo al tema del gnosticismo, parece incomprensible para Buber la posición gnóstica de Jung ya que ni hace gala de su formación psicológica ni corresponde a la teología como el propio Jung lo reconoce: "Puedo indicar a mis críticos que se me ha tachado de gnóstico y de lo contrario, de teísta y de ateo, de místico y de materialista."[95] Incluso Jung en la citada respuesta defiende su posición acerca de Dios como producto psíquico argumentando el tema de la diversidad de religiones (ya mencionado al inicio de este trabajo) añadiendo que ese arquetipo, que no es otro que el inconsciente colectivo, está confirmado por la historia de los pueblos y por la experiencia psicológica en cada individuo.

---

[92] Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 159.
[93]Se trae a cuento esta anécdota para ilustrar el ambiente intelectual y lo fecundo que fue el diálogo de Buber que tuvo eco en personalistas de renombre como Dietrich Von Hildebrand.
[94]Alice Von Hildebrand, *Alma de León*, Trad. Aurelio Ansaldo, 159.
[95]Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 150.

Finalmente, Buber zanja la discusión con una conclusión brillante y que viene muy bien citarla en el marco de este trabajo: "Jung afirma que Dios no existe independientemente del sujeto humano. La cuestión controvertida es la siguiente: ¿es Dios un fenómeno psíquico o existe también independientemente de la psique del hombre? Jung responde: "Digo expresamente que todo, sencillamente todo lo que se diga de Dios, es una afirmación humana, es decir, psíquica".[96] Con relación a la gnosis le continúa aclarando Buber: "La doctrina psicológica que trata de los misterios sin conocer la postura de la fe ante el misterio, es la expresión moderna de la gnosis. Hay que entender la fe no solo como una categoría exclusivamente histórica, sino también como una categoría universal. Pues ella -y no un ateísmo que aniquila a Dios- es la auténtica antagonista de la fe."[97]

Estas palabras de Buber, escritas en mayo de 1952, son, según se considera acá en este escrito, cuasi proféticas de la situación actual en la cultura occidental y en el oriente occidentalizado. No se trata de un ateísmo militante en las grandes masas (aunque se presente en pequeños círculos al estilo de Darkwins y su ateísmo recalcitrante), sino de una postura cómoda, amoral, relativista, como si Dios no existiera, aunque no se le niegue. El juicio ético no se suspende ya como en el caso del sacrifico de Isaac que se verá más adelante con Kierkegaard, sino que es el mismo hombre el que lo suspende porque, de una u otra manera, ha suplantado a Dios por él mismo o lo ha reducido a un producto de su conciencia donde sería arte y parte. Y no es que se le dé la razón a Jung; es que es más cómodo para el hombre pensar así, sin un "Tú" que lo interpele.

Pasando a otro punto, y con relación a Freud, es válido decir que su obra *El porvenir de una ilusión*, le da credenciales de sobra para ser incluido en la reflexión de Buber acerca del tema de Dios. Entre los pensadores que han intentado "reducir el fenómeno religioso a una experiencia de tipo psíquico, sin referencia a una realidad objetiva de tipo trascendente ni nada que exceda el ámbito de la psique"[98], o en palabras de Buber, un "yo" "Tú", está también Sigmund Freud. Aunque no es especialmente abordado por Buber en su obra *Eclipse de Dios*, parece importante traerlo a colación así sea someramente por las implicaciones que ha

[96]Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 160.
[97]Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 162.
[98]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la religión*, 133.

tenido en el "eclipse". No se puede olvidar como en sus obra, *Tótem y tabú* y luego en *El porvenir de una ilusión*, la religión aparece como una neurosis por el complejo de Edipo, ya que el niño quiere matar al padre, celoso del amor de la madre. Por el deseo de culpa y de expiación se sacraliza la idea paterna. Pero la religión debe ser desmitificada y superada ya después de su significado histórico. Los sicoanalistas suplirán su papel purificador; se convertirán en los nuevos "tú" para superar las neurosis ocasionadas por la represión de eros y tánatos. Y es que Freud no tiene en cuenta algo afirmado por Buber y por otros tantos, que se ha podido ir dejando claro en este trabajo: la persona humana, es capaz de la persona divina.

Y si se niega la persona divina, afirma Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, es importante tener presente "en qué medida lo profano puede convertirse, de por si, en sagrado en qué medida una existencia radicalmente secularizada (como lo han propuesto los autores estudiados)[99], sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de religión".[100]

En palabras de Frankl, "el psicoanálisis, en definitiva, despersonaliza al hombre destruye la persona humana que es unitaria, totalitaria, para finalmente verse enfrentado a la tarea de tenerla que reconstruir de nuevo a partir de piezas mal ajustadas"[101]. Cómo si lo dijera uno de los personalistas estudiados en el Máster, se pregunta Víctor Frankl al que se dedicará un espacio líneas adelante y que se cita a continuación "¿Dónde queda la noción de persona, su libertad, su trascendencia?"

> "No es el hombre quién ha de plantearse la pregunta por el sentido de la vida, sino que más bien sucede al revés: el interrogado es el propio hombre; a el mismo toca dar respuesta; él es quien debe responder a las preguntas que eventualmente le vaya formulando su propia vida (se percibe acá, ese diálogo "yo" "Tú")[102]; solo que dicha respuesta será siempre una respuesta objetivada en los hechos:

[99]Paréntesis fuera de texto.
[100]Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, (Barcelona: Paidós, 1998), 11.
[101]Víktor E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios, Psicoterapia y religión*, (Barcelona: Editorial Herder, 1994), 17.
[102]Paréntesis fuera de texto.

> solamente en la acción, en el actuar, pueden encontrar respuestas verdaderas las "preguntas vitales"; esta respuesta se da en la responsabilidad asumida en cada caso por nuestro ser. Ahora bien, la responsabilidad de nuestro ser no lo es solamente en la acción, sino que tiene que serlo también forzosamente en el "aquí y el ahora", en la concreción de esta o aquella *persona* (el cursivo fuera de texto), y de esta o aquella situación suya en cada caso. Para nosotros pues, esta responsabilidad del ser es siempre una responsabilidad ad *personam* y también ad *situationem*"[103].

Estas reflexiones remiten a ese "yo" al que se refiere Buber[104] y que Burgos en su *Antropología, una guía para la existencia* llama "el núcleo central y único de la persona"[105].

Finalmente, frente a estas posiciones de la psicología con relación al tema de Dios, no se debe pasar por alto dos propuestas, también sicológicas, que según se piensa en este trabajo, hacen gala de ese *encuentro* propuesto por Buber bien sea de un "yo" con un "tú" o de un "tú" con un "Tú":

Con relación a la Psicología personalista se estudió en el Máster que "una terapia interesa en dos aspectos esenciales del ser humano: La visión integral de la persona y el desarrollo personal. Basada en la relación y el encuentro interpersonal esta psicoterapia potencia las actitudes rehumanizadoras educativas y sociales y se presenta como herramienta y técnica eficaz para la resolución de las crisis existenciales de las personas."[106]

También, con relación al ya mencionado Víctor Frankl, y en igual sentido que el párrafo anterior, es vital dentro de este trabajo, y más teniendo en cuenta la cercanía intelectual con

---

[103]Viktor E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios, Psicoterapia y religión*, 19.

[104]"La gran relación se da únicamente entre personas reales. Puede ser tan fuerte como la muerte, porque es más fuerte que la soledad, porque rompe con los límites de la soledad superior, vence su ley férrea y coloca el puente que, por encima del abismo de la angustia cósmica marcha de un yo a otro yo (…). El hombre que se ha hecho "uno mismo" está ahí, también si nos limitamos a lo intramundano, para algo, para algo se ha hecho "el mismo": para la realización perfecta de un tú." Martín Buber, *Qué es el hombre*, 105.

[105]Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia*, 197

[106]Burgos, Juan Manuel, Cañas Fernández, José Luis, Domínguez Prieto, Xosé Manuel, Editores, *Introducción a la Psicología Personalista* 171.

Buber, darle una mirada al pensamiento de este psiquiatra vienés acerca de la religión y Dios; esto, aunque solo sea en los aspectos tocantes a lo que en este escrito se está trabajando. También con Buber, Víctor Frankl le critica a Jung el hecho de ubicar de manera errónea a Dios, lejos de una decisión personal del hombre, sino -como se vio- en el inconsciente colectivo.[107]

Al respecto, afirma Frankl en el prólogo a la tercera edición alemana de su obra *La presencia ignorada de Dios, psicoterapia y religión*: "Ante la neurosis de masas, que se propaga con ritmo creciente en nuestros días, nadie que sea sincero y tome en serio la psicoterapia puede hoy como antes (hoy como hace veinticinco años) eludir su confrontación con la teología"[108].

Frankl propone frente a la impulsividad inconsciente de Freud, una espiritualidad inconsciente, la presencia ignorada de Dios; en un símil, que indiscutiblemente evoca al nuclear de este trabajo, ya citado y explicado, el eclipse de Dios, y retomando a Jung y Freud, Frankl, explica:

> "El hombre irreligioso es, por consiguiente, aquel que acepta su conciencia en la facticidad psicológica de esta, el que ante este hecho prácticamente se detiene en lo mero inmanente, se para, por decirlo así, antes de tiempo. En efecto, considera la conciencia como una cosa última, como la última instancia ante la cual ha de sentirse responsable. No es una "ultimidad", sino una "penultimidad". El hombre irreligioso se ha detenido antes de tiempo en su camino en busca de sentido, porque no ha ido, no ha preguntado más allá de la conciencia. Es como si hubiera llegado a una cumbre inmediatamente inferior a la más alta. ¿Por qué no sigue adelante? Porque no quiere dejar de seguir teniendo "tierra firme bajo sus pies"; porque la verdadera cima se esconde a su vista, se halla oculta por la niebla, y en esta niebla, en esto desconocido, nuestro hombre no se

[107]Viktor E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios, Psicoterapia y religión*, (Barcelona: Editorial Herder), 1994, 72.
[108]Viktor E. Frankl, *La presencia ignorada de Dios, Psicoterapia y religión*, 11.

> atreve a internarse. A ello se atreve propiamente el hombre religioso."

En este punto también, a la par con la similitud ya enunciada con Buber, es imposible no pensar, de igual manera, en "el salto al vacío" de la fe de Kierkegaard trabajada en *Eclipse de Dios* en el tema religión y ética.

D. RELIGIÓN Y ÉTICA.

Mas que del lado de la religión, la ética estaría del lado de la filosofía. Así lo plantea Buber y ubica lo religioso en ese campo de la relación con el Absoluto que se ha trabajado líneas atrás. Un ser ilimitado se relaciona con uno limitado. E insiste Buber, y de esta premisa se parte desde un inicio, que solo se da lo religioso cuando existe relación. "Una relación viva puede presentar un ethos viviente"[109]. Pero no al revés. No se trata de una heteronomía, precisa Buber, ya que el Absoluto respeta la libertad. Este punto es bien significativo por cuanto se está identificando una ética autónoma que se presenta paradójicamente como consecuencia de esa relación viva con Dios.

Al respecto un autor que ha acompañado este trabajo, Joaquín Ferrer, y en principio parece adecuado este planteamiento, deja claro que a partir de la Ilustración es cuando se empieza a presentar una visión reduccionista de la religión porque se fundamenta esta "al margen de toda trascendencia teológica"[110]. Por ejemplo, según se vio atrás, Kant la interpreta como expresión de la actividad moral del hombre, totalmente subordinada a la Ética. De hecho, se veía que Kant identifica a Dios como una "condición moral en nosotros"; lo que no quisiera decir que Kant niegue a Dios o su *encuentro* como se planteó atrás. Sin embargo y con relación a esto, Buber acota que esto no es suficiente. Se precisa el *encuentro* con la voz original que, frente a la tensión original entre el bien y el mal, pronuncie un sí o un no.

Es un rasgo clave en el personalismo resaltar la libertad de la persona. Libertad de decisión incluso frente al bien y el mal. Cuando estamos en este terreno, estamos frente a lo moral, que en los albores del pensamiento está ligado a lo Absoluto. Aquí nos encontramos con un

---

[109]Martin Buber, *Eclipse de Dios,* 120
[110]Joaquín Ferrer, *Filosofía de la Religión*, 122

elemento que habíamos tocado tangencialmente en Kant. Este modo de relacionarse la persona humana con la divina que no se le escapa a Buber. Ya hemos abordado la filosofía de la religión, las relaciones entre religión y filosofía y ha aparecido en ese obrar personal, el aspecto de la ética.

Esta identificación del orden moral con el orden cósmico empieza a cambiar en la Grecia sofística, según el recuento que trae Buber y esto es importante ya que denota una separación del mundo del ser del deber ser que se uniría en el absoluto: "El bien y lo que debe ser es lo que une y mantiene unido entre sí a todo ser"[111]. Una separación de la necesariedad y de la libertad. Es en esta última, en la libertad, donde si es posible hablar de ese *encuentro*, de la relación.

desarrollar

Buber, de raza y religión judía, como se vio en su biografía, sintetiza magistralmente lo que fue la relación entre religión y ética en el pueblo judío. Esto luego permeará la filosofía en el mundo cristiano. "No era lo decisivo el orden cósmico, sino el Señor del cielo y de la tierra, que está por encima de ese orden, quién instruyó a las criaturas humanas hechas por su mano para distinguir en su alma entre el bien y el mal, como El, al crear el mundo, había distinguido entre la luz y las tinieblas."[112] Este punto es crucial. Es la libertad personal en todo su esplendor. La persona humana frente a un querer de Dios, impreso en su corazón, puede darle una respuesta desde el obrar. Una vez más, Buber, según se podría pensar, encuentra un punto adicional, el ético, para mirar esa relación de *encuentro*: desde el obrar, responder a Dios según sus mandatos, cara a la santidad (Como pueblo, especifica Buber). Sin embargo, pudiera parecer paradójico el valor que le da Buber a la relación de Israel como pueblo con Dios frente al cristianismo. El aduce que en el cristianismo no está tan protagónico el pueblo sino el individuo, pero ¿no es este -el individuo- fundamental para el *encuentro* y se realiza más íntimamente entre una persona que entre un pueblo?

Incluso, esa relación íntima con Dios en lo más profundo de la conciencia encarna la heteronomía de la ética -ley natural dirá Santo Tomás- en el propio corazón. Aquí se reconoce que, como Buber no es cristiano, no entiende el concepto *gracia* en la relación con

[111]Martin Buber, *Eclipse de Dios, 123*
[112]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 125

Dios teniendo en cuenta el pecado original; por ello no capta esa posibilidad de entablar el *encuentro* con Dios así no sea desde la iniciativa del hombre sino desde la de Dios.

Si bien es cierto en Israel el ethos está vinculado a la religión, no quiere decir que por considerarse en el cristianismo ese ethos como norma secular, no se pueda mirar desde ese ángulo también

La relación entre ética y religión tambalea fuertemente y, una vez más, como sucedió entre religión y filosofía, es en la modernidad; líneas atrás se revisó el caso de Kant.

Aparece nuevamente Nietzsche en escena arremetiendo contra el Dios de los filósofos y el Dios de la fe, aunque no ya desde la religión y la filosofía sino desde la ética. Su llamada moral de los señores y moral de los esclavos es un nuevo intento de liberar al hombre del Absoluto. Buber es muy lúcido en este punto porque le cuestiona a Nietzsche su sesgo en afirmar solo el carácter de moral a la de los señores.

En el anterior punto cabe preguntarse: ¿Por qué esta insistencia en la moral, en la ética si en últimas, de una u otra manera, se está abordando el tema de la relación de la persona humana con Dios también persona? La respuesta es justo lo que se ha venido revisando a lo largo de este trabajo: "Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti.". El carácter creatural de la persona humana, sus ansían de felicidad, su carácter social, reclaman un ethos. Es lógico que Nietzsche lo niegue o lo relegue al ámbito de una super autonomía. Porque Dios espera respuestas que el hombre moderno no quiere dar. "Nietzsche sabía, con más fundamento que muchos pensadores modernos anteriores a él, que el carácter absoluto de los valores éticos hunde sus raíces en nuestra relación con el Absoluto y comprendió esta hora histórica como la hora en que ya no se puede mantener la fe en Dios ni en un orden moral esencial."[113] Pero no le interesa quedarse sin Dios, aparece el superhombre. Se pudiera pensar que a igual conclusión llega Feuerbach: "Lo que el hombre no es, pero quiere o desea ser, eso, solo eso y nada más, es justamente Dios."[114]

[113]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 131
[114]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 130

Dentro de este mismo tema ético en la relación de la persona humana y la persona divina que se está analizando a la luz de la obra *Eclipse de Dios*, aparece fulgurante Soren Kierkegaard.

Ya se veía líneas atrás que la filosofía existencialista reflexiona sobre la religiosidad de la existencia en oposición a Hegel en quién, por el contrario, ese tratamiento dialógico de Dios está ausente. Buber en dicha obra, ahonda aún más en esa relación de lo religioso y lo ético a partir precisamente de la posición de Kierkegaard. Se revisará este aspecto en el presente trabajo por cuanto en ese diálogo entre creatura y creador según el autor danés, no siempre está claro lo ético.

Se había visto como Buber extraña en el cristianismo esa relación de pueblo sostenida por Israel con Dios; pero, paradójicamente, Kierkegaard invoca la suspensión del juicio ético en casos puntuales de *encuentro* que corroboran esa íntima relación dialógica de cada "tú" con el "Tú". Tal es el caso de Abraham con el sacrificio de su hijo Isaac. Buber formado en la tradición bíblica, sabe que la escucha de Abraham requiere todo un diálogo con una respuesta íntima al sacrificio poco fácil de presentarse en la actualidad, época precisamente del *eclipse de Dios.* "Desde que la pupila espiritual ya no capta la aparición de lo Absoluto, todo lo anterior ha cambiado. Una serie de falsos Absolutos dominan el alma que ya no está capacitada para ahuyentarlos con la imagen del verdadero; en todas partes, en todas las superficies del mundo de los hombres, en Oriente y Occidente, en la izquierda y en la derecha, rompen sin resistencia el terreno de lo ético y te piden el "sacrificio"".[115]

Se hacen necesario entonces nuevas irrupciones del "Tú" en los corazones al estilo de las conversiones narradas líneas atrás. Y entonces, sin necesitar ningún tipo de explicación racional o filosófica, aunque la hubiere, se acepta lo ético universal, venido de una autoridad superior, trascendente al propio criterio individual. El relativismo es incompatible con el *encuentro* entre la persona humana y la persona divina bien en la filosofía, bien en la religión, bien en la ética.

[115] Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 138

VI. EL ENCUENTRO

Este apartado es ya el punto último. Se ha examinado la posición frente a Dios, por parte de algunos pensadores que han abordado este tema bien desde la filosofía, bien desde la religión, psicología o ética, en el marco de la propuesta dialógica de Martin Buber a la vez que se ha evidenciado un tema que brota como consecuencia lógica de este análisis y que de una u otra manera también se ha hecho referencia a él: El *encuentro*. Si bien es cierto que Buber en *Eclipse de Dios* emplea cinco veces esta palabra y en *Yo tú*, ¿y en *Qué es el hombre*? aproximadamente el doble, es en la primera obra donde según se piensa, cobra toda su validez. Ese *encuentro*, será ya de un "yo" con un "Tú". Y podrá darse desde la filosofía por el solo hecho de contemplar a Dios y de aceptar su existencia, o desde la ética como un postulado de la razón práctica, o desde la psicología como una presencia inconsciente; lo importante es que no se niegue o se reduzca a mero fenómeno religioso lo que si impediría hablar de ese *encuentro*. Por arriesgado que pueda parecer el planteamiento anterior, el hecho de que Buber hable de un eclipse de Dios como un momento de ocultamiento, corrobora lo que se está afirmando. Como se vio, no todos los pensadores por el analizados lo afirman con la objetividad y vivencia personal de un filósofo medieval, de los conversos o de un Pascal y varios lo niegan como Feuerbach, Nietzsche y Heidegger. ¿Cómo hablar entonces de ocultamiento sino es aceptando que lo planteado por un Kant, un Kierkegaard, entra en la óptica del *encuentro*? Buber mismo parece afirmarlo en su obra ¿*Qué es el hombre*?: "Cuando el hombre reducido a soledad no puede ya decir "Tú" al conocido Dios "muerto", lo que importa es que pueda dirigirse, todavía, al desconocido Dios vivo diciendo "tú", con toda su alma, a un hombre vivo conocido. Si ya no es capaz de esto, todavía le queda, sin, duda, la ilusión sublime que le ofrece el pensamiento desvinculado, la de ser él mismo cerrado en sí, pero como hombre está perdido"[116]

Continuando con el párrafo anterior, es del caso traer a colación lo que Buber en *Eclipse de Dios*, para desvelar la posición de Jung finalmente en esa relación con Dios que ya se revisó, saca a relucir de este psicólogo:

[116] Martin Buber, ¿*Qué es el hombre*?, 94.

> "En la configuración de la personalidad, que surge de la "aparición relativamente rara" del desarrollo examinado por Jung, están incluidos también los otros, pero solo como contenidos del alma individual, que debe lograr su consumación como alma individual mediante la individuación. El otro, propiamente ese otro que viene a mi encuentro, lo hace de forma que mi alma entra en contacto con la suya como con algo que ella no es ni puede ser, que no incluye ni puede incluir, y a pesar de ello puede acercarse al Otro en ese contacto que es el más real de los contactos."[117]

La contradicción está en que según Jung ese otro no es tal sino yo cautivo en sí mismo. En palabras de Buber, son un "ello". Ese *encuentro* sería para Jung, un solipsismo.

A pesar de estas contradicciones y discrepancias, un asunto está claro: "El "Tú" llega a mi *encuentro*. Pero soy "yo" quien entro en relación directa, inmediata, con El. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un *encuentro*[118] a la vez activo y pasivo. La acción del ser total."[119]

VII. CONCLUSIONES:

Después de recorrer de un pensador tan cercano al personalismo -tanto en su planteamiento antropológico propiamente dicho como en el teológico-, tal es Martin Buber, podemos concluir con base en su obra *Eclipse de Dios*, los siguientes puntos:

1. Si se permite, puede decirse de manera analógica y esto se pudo ir corroborando a lo largo del trabajo, que el *sol eclipsado* sería Dios; la *luna* (que causa el eclipse), algunas vertientes de la filosofía moderna; la *astronomía* con la cual estudiar el eclipse, sería la filosofía de la religión; la *cosmología*, en tanto en cuanto estudia el todo del eclipse y sus participantes, la filosofía; y, finalmente, tanto el estudioso con fe o sin ella y el hombre de fe, los *astrónomos*. Entre los primeros -estudiosos sin fe o que niegan el "Tu" divino- Buber es claro en mencionar, incluso reiterativamente, a pensadores como Hegel, Nietzsche, Feuerbach, Sartre

---

[117]Martin Buber, *Eclipse de Dios*, 112.
[118] Comillas y cursiva, fuera de texto.
[119] Martin Buber, *Yo y Tú*, http://descarga-gratis-libros.blogspot.com/, noviembre 16 de 2017, 6.

y Jung cuyas propuestas terminan eclipsando a Dios y convirtiendo el dialogo entre un "yo" "yo" o un "yo" "Ello".

2. Durante el tiempo que la filosofía consideró a Dios como el Ser, realidad pensable, posible, incluso innegable, la filosofía y la religión se ocuparon de Dios, de ese Absoluto. Ahora bien, de manera embrionaria en el renacimiento y alumbrada en la Ilustración, cuando la teología natural o teodicea dio paso a la filosofía de la religión; el estudio de Dios en sí cedió el paso a el hecho religioso incluso con su variedad de religiones. Con el ocultamiento de Dios, se revisa con más fuerza lo planteado por Pascal: ¿El Dios de la fe es el Dios de los filósofos? Para responder acá, puede ser el mismo. Lo importante es que no se le niegue. Ese encuentro variará según el "tú" que lo busque o que le responda, pero por su carácter personal, se le niegue o no este carácter, siempre podrá darse ese *encuentro* desde la fe, la filosofía, la ética, la psicología o la religión. *Encuentro* como diálogo, salida, acogida, contemplación, pensamiento y en el caso ideal, amor. Tal es el caso de los filósofos escogidos por Buber en sus escritos constitutivos de *Eclipse de Dios*: Los medievales, Pascal, Spinoza, Kant, -incluso con su traslado de Dios al ámbito de postulado de la razón práctica-, Kierkegaard y los pensadores escogidos en este trabajo para respaldar lo planteado; esto es, Edith Stein, Hildebrand y los conversos mencionados.

3. Es claro que, frente a los filósofos más responsables de ese eclipse, hay emparentadas con la filosofía personalista o desde la propia experiencia personal, propuestas que a la postre serán también responsables de un gran resplandor de ese Absoluto, de ese "Tú" divino, por el que siempre ha clamado, de una u otra manera, la persona humana. No en vano una de las primeras afirmaciones del Catecismo Católico recuerda una verdad a la que Buber hace eco en *Eclipse de Dios*: "el hombre es capaz de Dios".

VIII. BIBLIOGRAFIA

Agustín, San. *Las confesiones.* Madrid: Palabra, 2012.

Antisieri, Giovanni Reale y Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico Tomo II.* Barcelona: Herder, 1995.

Ayllón, José Ramón. *Dios y los naúfragos.* Barcelona: Belacqva logos, empresa del grupo Editorial Norma, 2002.

Buber, Martin. «El eclipse de Dios.» 33. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

—. *Que es el hombre.* Mexico: Breviarios del Fondo de cultura económica., 2014.

—. Yo y Tú. http://descarga-gratis-libros.blogspot.com/, novimebre 16 de 2017.

Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una guía para la existencia.* Madrid: Palabra, 2003.

—. *La experiencia integral.* Madrid: PAlabra, 2015.

Carmelitano, Portal. *Portal Carmelitano.* 1998. http://www.portalcarmelitano.org/santos-carmelitas/edith-stein/98-edith-stein-estudios/429-edith-stein-pasion-por-la-verdad-pasion-por-dios. (último acceso: 31 de octubre de 2017).

Christian Tubau Arjona. *El camino de la nada,.* s.f. http://elcaminodelanada.blogspot.com.co/2007/10/algunas-citas-del-maestro-eckhart.html. El camino de la nada. (último acceso: 10 de noviembre de 2017).

Díaz, Carlos. *Introducción al pensamiento de Martin Buber.* Madrid: Instituto Manuel Mourier, 1991.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Paidós, 1998.

Fernández, Talavera. «Kant y la idea de progreso de la humanidad.» *Anuario Filosófico 44/2*, 2011: 335-371.

Ferrer, Joaquín. *Filosofía de la religión.* Madrid: Palabra, 2001.

Frankl, Viktor. *LA presencia ignorada de Dios.* Barcelona: Herder, 1994.

Frossard, André. *Dios existe, yo me lo encontré.* Madrid: Rialp, 1990.

Guía de la Colección Der Neue Merkur, 1919-1925,, https://translate.google.com.co/translate?hl=es-. s.f. https://translate.google.com.co/translate?hl=es- (último acceso: 6 de noviembre de 2017).

Heidegger, Martin. *Heidegger, Martin. Carta soCarta sobre el humanismo. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, .* Madrid: Alianza, 2006.

Hildebrand, Alice Von. *Alma de León.* Madrid: Palabra, 2005.

II, Concilio Vaticano, Nostra Aetate. «Vatican.va.» *Nostra Aetate.* s.f. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html (último acceso: 6 de noviembre de 2017).

Israelita, Tribuna. «https://www.tribuna.org.mx/judaismo/832-filosofia-judia-el-pensamiento-de-martin-buber.html.» *Tribuna Israelita.* 2016. (último acceso: 27 de octubre de 2017).

Jesús, Santa Teresa de. *Santa Teresa de Jesús.* s.f. http://www.santateresadejesus.com/poesia (último acceso: 7 de noviembre de 2017).

Juan Manuel Burgos, Jose luis Cañas Fernández, Xose Manuel Dominguez Prieto. *Introducción a la Psicología Personalista.* Madrid: Dykinson, 2013.

Lesort, Paul-André. *Claudel visto por si mismo.* s.f. http://www.fluvium.org/textos/lectura/lectura8.htm (último acceso: 1 de noviembre de 2017).

Pascal, Blais. *Pensamientos, selección y traducción de Rafael Gómez Pérez.* Madrid: Ediciones Rial, S.A., 2014.

Rosado, JJR. «In Memoriam.» *Anuario Filosófico*, 1980: 133-135.

Sarah, Robert. *LA fuerza del silencio.* Madrid: Palabra, 2017.

Sayés, Jose Antonio. *Ciencia, Ateísmo y fe en Dios.* Pamploa: Eunsa, 1994.

Segarra, Pere Queraltó. *El acontecer de Dios en mi vida.* s.f. http://www.personalismo.org/queralto-segarra-pere-el-acontecer-de-dios-en-mi-vida/. (último acceso: 6 de noviembre de 2017).

Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno, ensayo de una ascención al sentido del ser.* México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Tomás, Santo. *Aciprensa.* s.f. https://www.aciprensa.com/Oracion/santomas.htm. (último acceso: 6 de noviembre de 2017).

Tribuna. *Tribuna.org.* 2016. (último acceso: 9 de noviembre de 2017).

Vera, Raquel. *Red de investigaciones filosóficas SCIO.* 14 de octubre de 2016. http://proyectoscio.ucv.es/agenda-de-actividades/uimp-cartagena-espana-filosofia-y-religion-historia-y-diálogo-17-19-vii-2017/ (último acceso: 21 de 11 de 2017).