El concepto de persona en la filosofía de Martin Buber: análisis desde la perspectiva del paciente con muerte encefálica

THE CONCEPT OF PERSON IN MARTIN BUBER'S PHILOSOPHY:
ANALYSIS FROM THE STANDPOINT OF THE PATIENT WITH BRAIN DEATH

Yael Zonenszain-Laiter*
Martha Tarasco-Michel*

Resumen: Se analizan algunos conceptos filosóficos de Martin Buber, para quien el ser individual aparece cuando se contrasta con otros seres individuales, mientras que la persona surge al entrar en relación con otras personas, en el binomio Tú-Yo. La reciprocidad personal consiste en el encuentro entre dos seres humanos que se confirman mutuamente. Buber describe una 'limitación normativa' como el problema que surge cuando la situación no permite que la reciprocidad sea completa entre dos personas y la relación no es totalmente mutua, ya que se encuentran en desigualdad. En el paciente diagnosticado con muerte encefálica, la relación Yo-Tú existe, ya que con anterioridad se ha reconocido al paciente como un otro, aunque se presenta una limitación normativa en la que no existe reciprocidad completa.

Palabras clave: filosofía; antropología; ser humano; conocimiento; muerte

Abstract: Some philosophical concepts by Martin Buber are analyzed. For the philosopher, the individual being appears when contrasted with other individual beings, while the person appears by entering into relation with other people, in the binomial You-I. Personal reciprocity consists in the encounter between two human beings that verify one another. Buber describes a 'normative limitation' as the problem that arises when the situation does not allow full reciprocity between two persons and the relationship is not fully mutual, as they are at inequality. In the patient diagnosed with brain death, the I-You relation does exist, since the patient has been previously recognized as one other, even though a normative limitation appears in which there exists no full reciprocity.

Keywords: philosophy; anthropology; human beings; knowledge; death

* Universidad Anáhuac. México
Correo-e: yael.zonenszainl@
anahuac.mx
Recibido: 20 de marzo de 2019
Aprobado: 2 de julio de 2019

INTRODUCCIÓN

Históricamente, la muerte humana ha sido concebida por diferentes culturas y tradiciones religiosas según el concepto de hombre que propongan y su particular cosmovisión de la trascendencia.

Como evento, la muerte marca el inicio de los preparativos para disponer del cuerpo, la separación física definitiva de aquellos que viven, que culmina con el proceso de enterramiento, duelo y recuerdo (Sumegi, 2014). En todas las sociedades, tanto presentes como pasadas, subyace la idea de una dualidad fundamental en la complejidad de la naturaleza humana; por lo tanto, los rituales después del fallecimiento reflejan la esperanza en una vida después de la muerte, acorde con dicho principio dual (Wierzbicka, 1989). Los ritos mortuorios significan y reconocen la transformación que ocurre cuando la persona cambia de un estado vivo a uno muerto; son construcciones culturales que indican cuándo se ha llevado a cabo dicha transformación (Nigosian, 1993; Davies, 1999; Taylor, 2001; Lock, 2004; Sumegi, 2014).

La muerte humana, como aspecto definitivo del individuo, es considerada de manera distinta desde la filosofía. Previo al planteamiento del pensador Martin Buber, la diferencia entre la muerte humana y animal no era analizada de manera profunda en este ámbito (Engelhardt Jr. 1988; Spike y Greenlaw, 1995; Dorff, 1998; Haque, 2008; Shtull-Leber, 2010). En Buber, la pérdida mortal se equipara a la ausencia del 'otro', lo cual la diferencia de la muerte animal, donde ese 'otro' no es igual a nosotros. Filósofos griegos y escolásticos, así como otros más modernos, al tratar el tema no hacen este aporte.

Martin Buber nació en Viena en 1878 y fue criado por su padre en casa de sus abuelos paternos, en Lemberg, Polonia, después del abandono de su madre. Allí tuvo contacto con el movimiento jasídico, de gran influencia en su posterior pensamiento (Cissna y Anderson, 2002; Friedman, 2014). Su vida transcurrió, por lo tanto,

entre el mundo del judaísmo jasídico¹ y el de los judíos emancipados, incorporados al movimiento de la ilustración europea. Estudió filosofía, literatura e historia del arte en Austria, Alemania y Suiza. En 1938, con el advenimiento del nazismo, emigró a Israel, país en el que radicó hasta su muerte, en 1965 (Pilatowski, 2000; Buber, 1964; Jospe, 2013).

En su trabajo, Buber busca reconciliar tanto sus raíces judías como las fuentes filosóficas europeas que conformaron la cultura circundante de su época. Su tesis original está plasmada en su primera obra, *Yo y Tú*, publicada en 1923. Posteriormente, da a conocer otros textos, en los cuales brinda nuevas aportaciones a sus fundamentos antropológicos. Además de su contribución a la antropología, la filosofía de Buber ha tenido importantes implicaciones dentro de diversas teorías del conocimiento, en los campos de la filosofía social, el lenguaje, el arte, la educación y la psicoterapia (Friedman, 1947).

Dentro de sus escritos se incluyen *Diálogo y otros ensayos*, *¿Qué es el hombre?* y *Elementos de lo interhumano*. Con Buber se da un giro en el proceso de análisis filosófico de la persona: el punto de partida ya no es el Yo, sino el Tú. La relación humana principal la constituye el encuentro con el otro, siendo éste la base de cualquier otra relación y el fin último de la vida.

La antropología filosófica de Buber hace énfasis, no en el lugar que ocupa el hombre en el cosmos, sino en la actitud doble que hace al

1 El jasidismo o hasidismo es un movimiento religioso ortodoxo y místico dentro del judaísmo, parte del sector conocido como jaredí. Surgió en la Europa oriental, específicamente en Bielorrusia y Ucrania, en el siglo XVIII. Fue fundado por el rabino Israel ben Eliezer, conocido como el Baal Shemtov (1698–1760). A fines del siglo XVIII, el judaísmo europeo había sufrido crueles persecuciones con miles de víctimas. Esto volcó al pueblo al estudio del Talmud y la Halajá. Muchos judíos pensaron que la mayor parte de las expresiones de la vida judía se había hecho demasiado académica, alejándose así de la espiritualidad y la alegría. Entre las doctrinas centrales del jasidismo está la importancia del apego constante a Dios; ya no era necesario ser un erudito para estar cerca de él, porque se creía que siempre se encuentra presente en el corazón de las personas buenas que cumplen sus preceptos por amor.

individuo lo que es. El punto de partida del conocimiento de la persona son las palabras primordiales 'Yo-Tú' y 'Yo-Ello'. Para el pensador no hay Yo en sí, y el conocimiento del cognoscente se da en el ámbito de la relación. De esta forma, el hombre se hace hombre con el otro (Even-Chen, 2012).

EL CONCEPTO RELACIONAL

Si bien Buber reconoce que el hombre existe por sí mismo, estudia básicamente lo que la interrelación con otra persona aporta a su propio descubrimiento y lo enriquece de tal manera que manifiesta sus potencias.

Por ello la relación del individuo con el mundo en la concepción buberiana se hace en dos dimensiones, reflejadas a su vez en los dos pares de palabras relacionales con las que describe la esencia de lo humano, por y para el otro: Yo-Tú y Yo-Ello. La diferencia entre estas relaciones no está en la naturaleza del objeto con el que nos vinculamos, sino en la relación misma. En este sentido, Buber parecería haber bebido en la fuente del psicoanálisis original. La relación Yo-Tú es abierta, directa, mutua y de presencia, no tiene confines y nos lleva a la relación con el Tú eterno: Dios (Habermas, 2015). En contraste, la relación Yo-Ello consiste en el vínculo sujeto-objeto en el cual se usa a una persona u objeto sin permitir que existan para nosotros en su singularidad y unicidad (Friedman, 1947; Kurzweil, 1962; Buber, 2005).

El Yo de ambos tipos de relaciones es distinto y no puede deslindarse de cada par de palabras. En el binomio básico Yo-Ello, el Yo es un ser individual y se hace consciente, como sujeto, del experimentar y del usar; en contraste, el Yo del binomio Yo-Tú aparece como persona y se hace consciente como subjetividad (Gordon, 2001; Habermas, 2015).

El ser humano experimenta su mundo, extrayendo de las cosas un saber relativo a su

condición, pero las experiencias solas no acercan el mundo al ser humano. De esta forma, el hombre no participa en el mundo, sino que es la experiencia la que se da en él. Por su parte el mundo, perteneciente al conjunto Yo-Ello, se deja experimentar, pero sin verse afectado por la experiencia (Berry, 1985).

En contraste, el par básico de palabras Yo-Tú funda el mundo de la relación, el cual se alcanza en tres esferas: 1) la vida con la naturaleza, en la que la relación oscila por debajo del nivel lingüístico; 2) la vida con el ser humano, en la que mediante la relación lingüística se puede dar y aceptar el Tú, y 3) la vida con los seres espirituales, en donde la relación se da sin lenguaje pero sí genera lenguaje; en este nivel no percibimos ningún Tú, pero nos sentimos interpelados (Berry, 1985; Gordon, 2001).

Para Buber, el ser individual aparece cuando se contrasta con otros seres individuales, pero se manifiesta en su humanidad cuando entra en relación con otras personas (Buber, 2005). El filósofo define la relación como reciprocidad:

Cuando estoy ante un ser humano como un Tú mío le digo la palabra básica Yo-Tú, él no es una cosa entre cosas ni se compone de cosas. No es Él o Ella, limitado por otro Él o Ella, es Tú y llena el orbe: todo vive en su luz (Buber, 2005).

Del Tú no hay conocimiento experiencial, aunque se está en relación con él: me sale al encuentro y yo me vinculo inmediatamente con él, eligiendo y siendo elegido. El hombre percibe, capta las cosas y los sucesos en el tiempo, pero de forma simultánea se enfrenta al ser y al devenir como a lo que le interpela, una realidad esencial. El mundo no está fuera de ti, te toca en lo profundo y se actualiza mediante las relaciones (Gordon, 2001; Cissna y Anderson, 2002; Buber, 2005).

Buber llama 'limitación normativa' al problema que surge cuando una situación no permite que la reciprocidad sea completa entre

dos personas. Existen circunstancias en las que la relación no es completamente mutua, ya que no hay un balance entre los participantes, como en los casos del maestro-alumno, el médico-paciente y el sacerdote-penitente. Dichos vínculos son asimétricos y, además, de necesidad, donde uno requiere la ayuda del otro (Berry, 1985). Buber también explica que en algunas situaciones, como en aquellas en las que el comportamiento del otro es completamente inaceptable, tampoco puede darse la relación Yo-Tú, porque en este caso la asimetría surge de no reconocer en el otro a la persona de aquel con quien se relaciona (Jospe, 2013).

Las impresiones y emociones que despiertan el espíritu del ser humano son las que proceden de acontecimientos relacionales. Las relaciones vividas se originan de un instinto de contacto; surge entonces una personificación a partir de un diálogo, que es una petición de Tú (Buber, 1964). Para que ocurra lo anterior, debe tenerse presente el comienzo cósmico-metacósmico del hombre, su surgimiento a partir del mundo originario indiviso, anterior a la forma, del cual nace el individuo corporal en el mundo (Koren, 2010). Sin embargo, éste no es un ser carnal actualizado, sino que se actualiza mediante su entrada en las relaciones. El ser humano se torna Yo en el Tú; por medio de la relación crece y se ilumina la conciencia del Yo. Entonces aparece el Tú, como agente y receptor del efecto en su acción recíproca con el Yo, mismo que es comienzo y fin del acontecer humano (Buber, 2005).

En la medida en que el ser humano se deja satisfacer con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el ayer y su instante es sin presencia, no tiene otra cosa que objetos. Los seres verdaderos son vividos cuando la persona se actualiza en sus potencias, es decir en el presente, mientras que los objetos son experimentados en el pasado. En la contemplación de un interlocutor se abre el ser para el cognoscente, algo exclusivamente actual, no una cosa entre cosas o un

acontecimiento entre acontecimientos. Lo universal se percibe en lo particular, en el cara a cara con el Tú (Buber, 2005).

No basta el deber para el hombre, ni siquiera los ideales más sublimes. El individuo siempre requiere al otro para construirse y contemplar la realidad. En él, el Yo y el Tú están en acción recíproca, vinculada a la capacidad que tiene el ser humano de decidir ser libre. El destino encuentra a quien lo consigue: “El ser humano libre es el que quiere sin arbitrariedad. Cree en la real penetración de la real dualidad Yo y Tú. Cree en la vocación y en que ella necesita de esa dualidad” (Buber, 2005). La persona debe sacrificar su querer no libre, regido por cosas e instintos, para encaminarse hacia su vocación y realizarla en libertad.

Para Buber, la relación Yo-Tú es el fundamento del amor, al que considera el reconocimiento de la libertad del otro (Cissna y Anderson, 2002). Lo melancólico del destino humano consiste en que en nuestro mundo todo Tú tiende a convertirse en un Ello, un objeto, cosificándose y haciendo imposible el mantenimiento del amor en la relación. Así, el ser humano único, incondicionado, no manejable, no experimentable, se transforma en una suma de propiedades, en una cantidad con forma.

Sin embargo, también es verdad que la propia relación puede transformar a un Ello en un Tú. Sin el Ello no puede vivir el ser humano, pero quien solamente vive con el Ello no es una persona (Buber, 2005).

En la historia del individuo y de nuestra especie ocurre un crecimiento progresivo del mundo del Ello, cuya finalidad es la conservación y la facilitación de la vida. Para Buber, la capacidad de experiencia y del uso del mundo se logra disminuyendo el poder relacional, que es el único que puede vivir en el espíritu.

La manifestación humana del espíritu es la respuesta del ser humano a su Tú, que aparece de entre el misterio y le interpela desde éste. El

espíritu es palabra; no está en el Yo, sino entre Yo y Tú. Sólo por su poder de relación el ser humano es capaz de vivir en el espíritu (Buber, 2005), como puede verse en el Esquema 1:

Fuente: Elaboración propia.

YO Y EL TÚ ETERNO

De acuerdo con Buber, ninguna propuesta filosófica puede alcanzar un verdadero conocimiento del absoluto. Sin embargo, el pensador argumenta que en el contacto con el Tú nos acercamos a la vida eterna, es decir, tocamos el absoluto gracias a la otredad del Tú (Gordon, 2001). El hombre, por más que se autoanalice, no puede explicarse sin la presencia del otro, y por medio de ese otro alcanza a percibir a Dios (Shapira, 1999; Jacoby y Domínguez, 2001).

Gracias al vínculo con el Tú se roza la vida eterna. Quien participa en la relación toma parte de una realidad, un ser que no está sólo fuera ni sólo dentro de él. Aquí, el Yo es sabedor de su compenetración y de su separación al mismo tiempo: la persona se hace consciente de sí como existente, en tanto participa en el ser en coexistencia (Buber, 1955; Huston, 2008). Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno, y el Tú innato se realiza en las relaciones sin llegar a plenificarse en ninguna, ya que sólo lo hace en la relación inmediata con el Tú que no puede

convertirse en Ello. Ese Tú eterno es, para Buber, Dios (Koren, 2010).

Cuando encontramos a otro ser humano debemos tener la voluntad de salirle al encuentro y esperar su presencia. La relación consiste en ser elegido y en elegir al mismo tiempo, haciéndonos plenamente humanos, convirtiéndonos en una totalidad actuante, con plena aceptación de la presencia del otro (Putnam, 2008). En esta relación no se renuncia al Yo sino al falso instinto de autoafirmación que nos lleva a huir hacia el tener cosas. Toda relación verdadera es exclusiva, puesto que el Tú ante mí es único. Quien entra en relación absoluta con Dios ya no tiene preocupaciones aisladas porque todo está incluido en este vínculo. Sin embargo, no se renuncia al mundo sino que se le pone en su lugar: se trata de ver el mundo en Él. Al santificar la vida se halla al Dios viviente. El sentido del encuentro con el Tú es descubrir al Tú eterno (Jospe, 2013; Habermas, 2015). El elemento esencial de la relación con Dios no es el sentimiento, pues éste sólo acompaña el hecho del vínculo. Dios abarca el universo y mi Yo, pero no es ninguno de los dos; por esta razón podemos reconocer el Tú, y por eso también hay un Yo-Tú, un diálogo, espíritu, palabra. A partir de cada acto relacional se percibe un soplo de Él. Todas las esferas están incluidas en Dios, pero él no se halla en ninguna de ellas (Koren, 2010).

El momento de la revelación es aquel en el que el ser humano sale siendo distinto del que entró en el acto relacional. Obtiene lo que antes no tenía, sabiendo que le ha sido dado. Recibe una presencia como fuerza que encierra tres realidades: la total plenitud de la reciprocidad real, de ser aceptado, de estar compenetrado; la confirmación del sentido, que queda autenticado; este sentido es el de nuestra vida, de nuestro mundo, y puede ser percibido pero no experimentado (Gordon, 2001). El ser humano sólo puede legitimarse en la relación con Dios, que se hace presente en el mundo; la única garantía de duración consiste en que el vínculo puro puede cumplirse

al llegar el ser a elevarse, a convertirse en Tú. La vida humana queda entonces entretejida por la relación, alcanzando una constancia luminosa.

Buber propone que el bien y el mal no son fuerzas diametralmente opuestas, sino similares en su naturaleza. El impulso del mal como pasión es fundamental para el hombre, pero si no se controla, se extravía; el del bien es pura dirección que se orienta a Dios. La tarea del hombre es unir ambos, colocando la pasión en la dirección correcta para convertir los impulsos en amor y servicio a Dios (Putnam, 2008; Koren, 2010). Al hacer el bien, el hombre se entrega completamente a la verdad que emerge del interior de su ser. A partir de esto aparece mi prójimo, y hacia él se traslada el amor, la confianza y la lealtad a Dios. Por lo tanto, el bien no puede alcanzarse aislándose de los demás, sino viviendo en una relación recíproca e inmediata con el otro (Shapira, 1999).

EL PRINCIPIO DIALÓGICO

Buber propone que el fundamento del 'ser hombre' es un principio dialógico que plantea la inclusión del otro en el descubrimiento del sí mismo, es decir, el descubrimiento del hombre en su relación con otro hombre y el impulso innato hacia él (Berry, 1985; Cissna y Anderson, 2002); de esta manera rompe con tendencias como el individualismo y el colectivismo (Jospe, 2013). Al definir el diálogo, introduce el concepto de inclusión, al cual describe como 'experimentar el otro lado' de la relación. Así, se encuentra y se conoce al otro en su unicidad concreta y no sólo como el contenido de nuestra experiencia. La experiencia real de vida reside en el encuentro con el otro, en la esfera del 'entre', que se realiza con la palabra (Gordon, 2001; Even-Chen, 2012). En la relación viva entre Yo y Tú, en esa esfera de diálogo que no pertenece a ninguno, se rompe

la soledad del individuo, quien se conoce a sí mismo para comprender al hombre. Es una tarea compartida con el otro (Bergman, 1988; Buber, 2002; Jospe, 2013).

Así, el hombre es su propio objeto de conocimiento. Al establecer un diálogo, se implica con lo suyo y con lo del otro, reconociendo su significado existencial, rescatándose de la vivencia común. Mediante la búsqueda del sentido de su existencia inicia la comunicación, el diálogo, y constituye su experiencia de vida en el 'nosotros'; emerge entonces la palabra (Buber, 2005; Habermas, 2015).

El principio de un ser se manifiesta en cómo destaca su realidad frente a la de otro ser conocido, pero la realidad del espíritu sólo es dada en el hombre (Cissna y Anderson, 2002). Así, el principio del ser humano es doble: el primero se denomina 'distanciamiento originario' y, el segundo, 'entrar-en-relación'. El primero constituye el presupuesto del segundo, ya que sólo el existente, 'devenido hacia un Enfrente independiente', puede entrar en relación, lo que únicamente se da en el hombre (Buber, 1957; 1997). La persona puede distanciarse sin llegar a estar en relación con lo distanciado, así como llenar el acto de distanciamiento con la voluntad de relación que exclusivamente es posible por medio del acto (Shapira, 1999).

Sólo el hombre sobrepasa los impulsos y comprende una unidad que él piensa como existente por sí misma, ya que abarca un todo: "Con su ser humano hay un mundo". El hombre es el ser a través del cual lo existente es retirado de él y reconocido en sí (Buber, 1997).

Únicamente el hombre tiene la capacidad de imaginar su futuro y de orientar la conexión de lo existente para entrar en relación con él. Buber llama 'intuición sintética' a aquella de un existente como totalidad y unidad, esto es, al acto y a la obra de entrar-en-relación en cuanto al mundo

como tal, no respecto a sus partes ni a la suma de todas ellas. Sólo el hombre posee dicha intuición (Buber, 2002).

¿De qué manera es posible el hombre y cómo se realiza? En el animal, las cosas son elementos posibles de emplear ocasionalmente en su ámbito, pero no reciben su lugar en un mundo. El hombre, en cambio, distancia cosas que encuentra en su ámbito y las transfiere, para actualizarlas, apoderándose de su función: separa de sí lo encontrado y lo pone en un ser para sí que puede ser siempre reencontrado y utilizado a su conveniencia (Shapira, 1999). Además, el hombre llega a una relación personal con las cosas e impregna de sí mismo su relación con ellas por medio de la imaginación. Esta última alcanza entonces una formación independiente, plenificando al objeto como fruto del vínculo del ser humano con los objetos (Buber, 2005).

La relación hombre-hombre

En la sociedad humana se confirman recíprocamente las propiedades y capacidades personales de los miembros que la conforman. Frente a la naturaleza, el individuo se mantiene como el ser que construye sus vínculos desde esta vida singular independiente. El hombre distancia e independiza a los hombres, se rodea de ellos y entra como sí mismo en relación con sus semejantes. Existe el deseo de cada persona de ser confirmada por otros como lo que es y puede llegar a ser, y la capacidad para confirmar a sus prójimos de la misma forma (Buber, 1957).

El lenguaje es la gran característica del ser humano, testimonio de ser-uno-con-otro (Habermas, 2015). A pesar de que algunos animales también tienen la capacidad de 'llamar', sólo en el hombre la respuesta es esencialmente propia, fundamentándose en el reconocimiento de la independencia del otro, obligando a la relación (Buber, 2005). El diálogo y la plenificación de la relación interhumana implican la aceptación de

la otredad. Lo humano se forma en los encuentros con el otro: el hombre se experimenta a sí mismo, por medio de la relación con la verdad, mediante otro individualmente distinto, para crecer de modo diferente y desarrollar determinada relación con la misma verdad (Jospe, 2013; Even-Chen, 2012). Los hombres se confirman entre sí en su ser individual en verdaderos encuentros y a la vez ven confirmada la verdad de los otros.

Presentación

Se da en la esfera interhumana y se refiere a la capacidad para atender ante el alma una realidad que tiene lugar en este instante, pero que no puede ser experimentada por medio de los sentidos, lo que se denomina como esto una fantasía real:

En la fantasía real me represento lo que otro hombre quiere justamente ahora, lo que siente, experimenta o piensa, y precisamente no como contenido desligado, sino justamente en su realidad, lo que significa que me presento a este hombre como un proceso vital (Buber, 1997).

A la representación se adjunta algo del carácter de lo representado. La relación se hace presente al considerar al otro no meramente como tal, sino al tener experiencia de la experiencia que le corresponde. Se convierte el otro en un sí mismo, verificándose la independización de su ser. Así, se afirma y confirma, en reciprocidad de la aceptación del otro. Confirmado en su ser, el hombre quiere devenir mediante los demás y encontrar una presencia en el ser de ellos (Buber, 1957; 2005; Habermas, 2015).

Para Buber, una antropología individualista que sólo se ocupa de la persona consigo misma, de las relaciones entre el espíritu y los impulsos dentro de ellas, no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del individuo:

sólo el hombre que realiza [...] las relaciones que le son posibles, puede ayudarnos [...] en el conocimiento del hombre [...] la cuestión de la esencia del hombre se le presenta con toda su hondura, al hombre [...] que logra sobrepasar la soledad sin padecer, por ello, en la fuerza indagadora que aquella le prestó (2002).

El hombre que quiera conocerse a sí mismo debe sobreponerse a su soledad para entrar en una vida renovada con su mundo (Huston, 2008). Cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad, como lo hace consigo mismo, y marche desde este reconocimiento a penetrar en él, habrá quebrantado su aislamiento en un encuentro riguroso y transformador (Buber, 1957). El hecho fundamental de nuestra existencia es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es que en él se puede llegar a ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro como ser concreto, para comunicarse con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno: esta es la esfera del 'entre'. Tal ámbito no es lo individual ni lo social, sino algo diferente que traza un círculo en torno a un acontecimiento, más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en donde el Yo y el Tú se encuentran (Buber, 2005). Afirma Buber: "¿Qué es el hombre? el ser en cuya dialógica, en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del uno con el otro" (2002).

Crítica al pensamiento de Buber

El primer filósofo que presenta al diálogo como metodología por excelencia es Sócrates, quien se enfoca en él como el medio para obtener el conocimiento, la virtud más alta del hombre. Otros pensadores también han escrito acerca de la filosofía relacional y el diálogo, entre ellos, Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Eugen

Rosenstock-Huessy y Franz Rosenzweig (Friedman, 1954; Jospe, 2013).

Según algunos críticos del trabajo de Martin Buber, como Eva Jospe, la propuesta del filósofo no es lo suficientemente rigurosa desde el punto de vista lógico, siendo muy prolífica y confusa. Jospe cuestiona si la verdad obtenida por medio de la experiencia personal puede convertirse en una verdad universal, y si la verdad del encuentro entre dos personas es transmisible a aquellos que no participan de él (2013).

Buber considera que se descubre a Dios por medio del otro, de forma automática. Aunque es cierto que depende también de la apertura para hacerlo, el filósofo hace énfasis en la libertad personal en lo concerniente a lo espiritual. El pensador es consciente de que la objetividad y los conceptos intelectuales con frecuencia carecen de fuerza espiritual. Por lo tanto, no universaliza sus propias experiencias y acepta que los significados de éstas son únicos y personales, de forma que atañen a cada persona individual. En su filosofía, que es ampliamente autobiográfica, describe su propia experiencia de Dios, entendiendo que es suya y no puede generalizarse ni traspasarse a los demás (Putnam, 2008; Jospe, 2013).

El paciente con muerte encefálica

Con base en el concepto de persona presentado por Buber, entendemos la reciprocidad personal como el encuentro entre dos seres humanos que se confirman mutuamente. La persona aparece cuando entra en relación con el otro. En caso del paciente diagnosticado con muerte encefálica, el vínculo Yo-Tú ya existe, pues con anterioridad se ha reconocido a este individuo como el otro en una relación de reciprocidad. Al perder sus facultades cognitivas y su estabilidad fisiológica, el paciente con muerte encefálica presenta una limitación normativa, explicada por Buber como la situación en la que no se puede dar una reciprocidad completa entre dos personas, ya que la

relación no se da desde condiciones de igualdad: el paciente ya no puede percibir ambos lados de la relación, como sí lo pueden hacer quienes lo rodean. Por otro lado, Buber pregunta, ¿qué pasa cuando el Yo no puede buscar al Tú? ¿Cómo se da el encuentro? La respuesta es por medio de la gracia, no a través de la búsqueda (Buber, 2005). De acuerdo con esto, el encuentro Yo-Tú se da de igual forma entre dos personas conscientes o también entre dos individuos, donde uno de ellos no está activamente buscando la relación.

CONCLUSIÓN

Con base en la filosofía de Buber, la relación humana principal es el encuentro con el otro, siendo ésta la base de cualquier tipo de vínculo. La reciprocidad personal constituye el encuentro entre dos personas que se confirman mutuamente. En los pacientes con diagnóstico de muerte encefálica, la relación Tú-Yo ya existe, porque con anterioridad se le ha reconocido como otro, aunque no se puede dar una reciprocidad completa por falta de condiciones de igualdad. Cuando el Yo no puede buscar al Tú, entonces el encuentro se da mediante la voluntad. Por lo tanto, el encuentro Tú-Yo sucede de igual forma entre dos personas conscientes o entre dos personas, una de las cuales no está activamente buscando la relación.

REFERENCIAS

- Bergman, Samel Hugo (1988), "Martin Buber: la vida como diálogo", en Martin Buber, *Ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Editor, pp. 11-29.
- Berry, Donald L. (1985), *Mutuality: The Vision of Martin Buber*, Albany, SUNY Press.
- Buber, Martin (1955), "Introduction", en *The Legend of the Baal Shem*, Nueva York, Harper and Brothers, p. xiii.
- Buber, Martin (1957a), "Bergo's Concept of Intuition", *Pointing the Way. Collected Essays*, Nueva York, Harper and Brothers, p. 63.
- Buber, Martin (1957b), "Distance and Relation", en *Psychiatry*, p. 104.
- Buber, Martin (1957c), *Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy*, Nueva York, Harper Torchbook.
- Buber, Martin (1964), *Daniel: Dialogues on Realization*, Michigan, Holt / Rinehart and Winston.
- Buber, Martin (1997), *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Riepiedras.
- Buber, Martin (2002), *¿Qué es el hombre?*, México, FCE.
- Buber, Martin (2005), *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós Editores.
- Cissna, Kenneth N. y Rob Anderson (2002), *Moments of Meeting. Buber, Rogers, and the Potential for Public Dialogue*, Albany, SUNY Press.
- Davies, Jon (1999), *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity. Religion in the First Christian Centuries*, Londres, Routledge.
- Dorff, Elliot N. (1998), *Matters of Life and Death: A Jewish Approach to Modern Medical Ethics*, Filadelfia, The Jewish Publication Society.
- Engelhardt Jr., H. Tristram (1988), "Reexamining the Definition of Death and Becoming Clearer about What It is to be Alive", en Richard M. Zaner, *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 91-98.
- Even-Chen, Alexander (2012), *Between Heschel and Buber: A Comparative Study (Emunot: Jewish Philosophy and Kabbalah)*, Brighton, Academic Studies Press.
- Friedman, R. (1947), "Introduction", en *Between Man and Man*, Florence, Kentucky, Routledge, pp. xi-xx.
- Friedman, Maurice S. (1954), "Martin Buber's Theory of Knowledge", *The Review of Metaphysics*, vol. 8, núm. 2, pp. 264-280.
- Friedman, Maurice (2014), *My Friendship with Martin Buber (Judaic Traditions in Literature, Music, & Art (Hardcover))*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Gordon, Haim (2001), *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*, Westport, Greenwood Press.
- Habermas, Jürgen (2015), "A Philosophy of Dialogue", en Paul Mendes-Flohr (ed.), *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 7-20.
- Haqae, Omar Sultan (2008), "Brain Death and Its Entanglements: A Redefinition of Personhood for Islamic Ethics", *The Journal of Religious Ethics*, vol. 36, núm. 1, pp. 13-36.
- Huston, Phil (2008), *Martin Buber's Journey to Presence*, Nueva York, Fordham University Press.
- Jacoby, M. y Domínguez, R. (2001), "Las tesis filosóficas de Martin Buber en la comprensión del ser hombre", *Opinio*, pp. 95-103.
- Jospe, Eva (2013), *Encounters in Modern Jewish Thought: The Works of Eva Jospe. Volume One: Martin Buber*, Boston, Academic Studies Press.
- Koren, Israel (2010), *The Mystery of the Earth. Mysticism and Hasidism in the Thought of Martin Buber*, Boston, Brill.
- Kurzweil, Zvi (1962), "Buber on Education", en *Judaism*, p. 45.
- Lock, Margaret (2004), "Displacing suffering: the reconstruction of death in North America and Japan", en Antonius C. G. M. Robben, *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 91-111.
- Nigosian, Solomon Alexander (1993), *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

- Pilatowski, Mauricio (2000), "Martin Buber y la propuesta de una autoridad dialógica", *Devenires. Revista de Filosofía y de Filosofía de la Cultura*, pp. 139-165.
- Putnam, Hilary (2008), *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, Indiana University Press.
- Shapira, Avraham (1999), *Hope for Our Time: Key Trends in the Thought of Martin Buber*, Albany, SUNY Press.
- Shtull-Leber, Eytan (2010), *Rethinking the Brain Death Controversy: A History of Scientific Advancement and the Redefinition of Death in Jewish Law*, Michigan, Universidad de Michigan.
- Spike, J. y J. Greenlaw (1995), "Ethics Consultation: Persistent Brain Death and Religion: Must a Person Believe in Death to Die?", *Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 23, núm. 3, pp. 291-294.
- Sumegi, Angela (2014), *Understanding Death: An Introduction to Ideas of Self and the Afterlife in World Religions*, West Sussex, Wiley-Blackwell.
- Taylor, John H. (2001), *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wierzbicka, Anna (1989), "Soul and mind: Linguistic evidence for ethnopsychology and cultural history", *American Anthropologist*, vol. 91, núm. 1. pp. 41-58.

Yael ZONENSZAIN LAITER. Doctora en Bioética. Catedrática de la Universidad Anáhuac, México. Entre sus intereses académicos se encuentra la muerte encefálica y la bioética clínica.
Correo-e: yael.zonenszainl@anahuac.mx

MARTHA TARASCO MICHEL. Doctora en Medicina por la Universidad de Santiago de Compostela, España. Catedrática de la Universidad Anáhuac, México. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "La función educativa de los Comités Hospitalarios de Bioética: una visión crítica" (*Temas selectos de CONBIOÉTICA: actualidades y perspectivas*, Fontamara, 2018); y *Bioética: aporte para un debate necesario* (Fundación Andrés Preciado, 2018).
Correo-e: mtarasco@anahuac.mx