



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**¿ES LA ORACIÓN UN DIÁLOGO?
RESPUESTA QUE PARTE DE LA
FILOSOFÍA DE MARTIN BUBER
Y LA ORACIÓN JUDEOCRISTIANA**

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

GABRIELA HERNÁNDEZ FLORES

ASESOR DE TESIS :

DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN



MÉXICO, D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi mamá y hermana
(mis mejores amigas)
en agradecimiento a su apoyo
y cariño constantes.

A Christian
(con quien deseo
compartir diálogo y vida)
por su ternura y compañía.

Cuando tenía 14 o 15 años, se me ocurrió una vez describir qué entendía yo por "Dios", pues hasta ese momento había sido creyente incuestionable, pero de pronto sentí debilitada mi fe. En esta empresa escribí sobre el origen de todas las cosas, o la finalidad última, o el poder, la fuerza o el vínculo del universo. Pero ¿qué podía ser Dios? me preguntaba, no puede ser un viejo barbado, ni una persona, ni una presencia. Al terminar mi escrito y mi pesada reflexión, me fui a acostar y me sentía más sola que nunca y más extraña, y durante mucho tiempo no pude orar. Hasta que un buen día (creo que en un retiro) oré con una fuerza y una alegría descontroladas, hundida en la simplicidad, en la confianza plena del encuentro con Otro, inaprensible pero presente.

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN	5
I. LA ORIGINALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE MARTIN BUBER	9
1. Algunas claves del pensamiento buberiano	11
2. ¿Qué es religión?	13
2.1 Dos respuestas alternas	14
2.2 La definición de Martin Buber	14
2.2.1 Interpretación de la primera parte (“el encuentro con Dios vivo”)	15
2.2.2 Interpretación de la segunda parte (“aferrarse a Dios, que existe”)	17
2.2.3 Tres nuevas afirmaciones que extienden la definición	18
2.2.4 Qué podemos decir los hombres acerca de Dios	19
2.2.5 Evaluación de las tres definiciones (Velasco, Heschel y Buber)	20
3. ¿Qué es filosofía? y ¿cómo es que ella ha propiciado la extinción de la religiosidad humana?	21
4. Basados en lo anterior ¿qué es, o qué tendría que ser, la filosofía de la religión?	22
4.1 La filosofía de la religión según Manuel Fraijó	23
5. La relación religión-filosofía y la posibilidad de una <i>filosofía de la religión</i>	25
6. Algunos puntos de divergencia y coincidencia entre filosofía y religión	27
7. Religión y ética	28
8. Conclusiones	30
II. DEFINICIONES DEL TÉRMINO “ORACIÓN”	32
1. ¿Qué es <i>orar</i> ?	32
2. Definiciones <i>escépticas</i>	35
3. Definiciones <i>trascendentistas</i>	40
4. Definiciones <i>dialógicas</i>	41
5. Las dos definiciones clásicas y las dos perspectivas	43
6. Definiciones dialógicas desde diversas perspectivas: teológica, filosófica y psicoanalítica	44
6.1 La definición de Karl Rahner (teólogo)	44
6.2 La definición de Herman Cohen (filósofo cercano a Buber)	45
6.3 La definición de Franz Rosenzweig (filósofo cercano a Buber)	46
6.4 La definición de Carlos Domínguez Morano (psicoanalista)	47
7. Volviendo a las primeras definiciones	50
8. La definición judeocristiana y bíblica	52
8.1 Orar es dialogar con Dios	52
8.2 Orar es crear	53
8.3 Orar es sincerarse	53
8.4 Orar es ensayar Su nombre y buscar la inteligencia	54
8.5 Orar es vigilar, guardar prudencia	55
8.6 Orar es luchar con Dios	55
8.7 Orar, meditar en los decretos de Dios y en sus mandamientos	57
8.8 La oración es la inhabitación del pneuma de Dios en el hombre	57
8.9 Un encuentro amoroso, un acto relacional, unas nupcias con Dios	58
8.10 La oración es conocimiento	58
8.11 La oración es una oblación	59
8.12 Pero, antes de la oración debe haber praxis y amor fraterno	59
9. Conclusiones	60
III. LA ORACIÓN COMO <i>DIÁLOGO</i>	61
1. Definición buberiana de la oración	61
2. El diálogo	62
3. Diagnóstico de nuestra época, el <i>eclipse de Dios</i>	65
4. Condiciones de posibilidad del diálogo	69
5. En el diálogo se vislumbra la orla del <i>Tú eterno</i>	70
6. El diálogo con Dios	71
7. Impedimentos del diálogo	72

8. Volviendo a la definición.....	72
9. Inargumentabilidad de la oración	73
10. Condiciones supuestas en la definición de plegaria como diálogo	73
11. Orar a Dios o pensar sobre Él.....	76
12. La cotidianeidad del diálogo y la plenitud.....	77
13. La religión como oración y lo que las amenaza.....	79
14. El diálogo y la oración.....	81
15. El Tú de nuestra vida.....	83
16. El culto y la oración viviente	85
17. Conclusiones.....	85
IV. LOS INTERLOCUTORES EN LA PLEGARIA.....	87
1. El <i>Homo orans</i>	87
1.1 La vocación y la conciencia	91
2. El <i>Tú Eterno</i>	92
3. La esfera del <i>entre</i>	93
4. Replanteamiento de la pregunta por Dios a partir de la experiencia de la oración.....	93
4.1 <i>Dios Vivo</i>	95
4.1.1 <i>Hablar de Dios o hablar a Dios</i>	95
4.1.2 <i>No conocemos a Dios, sólo nos relacionamos con Él</i>	96
4.1.3 <i>Apalabrar la verdad</i>	97
4.1.4 <i>Dios Idea-Imagen o Dios Vivo</i>	97
4.1.5 <i>Aclaración</i>	98
4.1.6 <i>Decir 'Dios'</i>	98
4.1.7 <i>Consecuencias para la religión</i>	98
4.2 <i>Dios está presente, está aquí</i>	99
4.3 <i>Dios entabla relación con nosotros</i>	100
4.4 <i>Dios toma la iniciativa</i>	100
4.5 <i>Dios no está sólo ante mí, también está ante nosotros</i>	101
4.5.1 <i>La palabra 'Dios'</i>	102
4.6 <i>Dios no está incluido en mí, es otro. No se reduce a la inmanencia</i>	102
4.7 <i>Es trascendente e inmanente, en nuestros conceptos, y no puede reducirse a ninguno de los dos</i>	104
4.8 <i>Dios es Persona, por amor a nosotros</i>	105
4.9 <i>Dios necesita de nosotros</i>	106
4.10 <i>Es 'Tú eterno' que se manifiesta en el amor</i>	107
5. La necesidad de antropomorfismo en la oración.....	107
6. Conclusiones.....	109
CONCLUSIONES.....	111
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos hemos propuesto aproximarnos a un tema poco estudiado por la filosofía, pero que tiene mucho que decirnos: la oración o plegaria religiosa. El proyecto surgió de la curiosidad por reflexionar en torno a Dios y a lo religioso desde otra perspectiva, y de que, observándolo con cuidado, el acontecimiento de la oración es bastante polémico y llamativo. Con tal propósito buscamos un filósofo que pudiera guiarnos con sus reflexiones por estos senderos y encontramos a Martin Buber, quien se caracteriza por aportar una filosofía novedosa en los temas religiosos.

La pregunta concreta de nuestra investigación titula a la misma: “¿Es la oración un diálogo?” y se propone una respuesta desde la filosofía buberiana y desde la religión judeocristiana. Además de tener como objetivo el responder a esta pregunta, nos proponemos a) esbozar otra vía de estudio para la religión y la realidad que más nos compromete e interesa, la realidad del Otro y de mí mismo, b) ubicar a la filosofía de Martin Buber en el campo de la filosofía de la religión, es decir, los problemas que esta disciplina filosófica aborda y las respuestas generales que Buber les ofrece, c) proponer la oración como problema de esta disciplina y exponer algunas definiciones que se han dado de ella con el fin de subrayar la definición clásica que es el tema de nuestra investigación: la oración como diálogo del hombre con Dios, d) definir *diálogo* y *diálogo auténtico* en el pensamiento de Martin Buber explicando las condiciones de posibilidad de ellos (y la realidad que se revela en él), e) preguntar si la oración puede considerarse un diálogo, así como las propias condiciones de posibilidad del mismo (por ejemplo, la existencia y el ser persona de Dios y del hombre y la posibilidad de su mutua

comunicación), f) subrayar brevemente algunas aportaciones que brindan los resultados de esta investigación a preguntas filosóficas (éticas, gnoseológicas, antropológicas o metafísico-ontológicas).

Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: Aunque la oración podría no ser un diálogo, sino un soliloquio *del alma consigo misma* o del hombre con un desdoblamiento suyo, o una mera proyección del “yo”, la oración es el diálogo más auténtico, el diálogo por excelencia, la apertura del hombre al misterio último de su existencia y al totalmente Otro y, con ello, la relación entre oración y filosofía es profundamente estrecha.

Pretendemos además apuntar a otra segunda hipótesis: *Dios está presente aunque no podamos hablar de Él filosóficamente.*

Nuestra metodología requiere insertar este trabajo en el campo de la filosofía de la religión y partir de las discusiones y problemas que se tratan en ella, tomar como herramienta de interpretación y análisis el pensamiento dialógico de Martin Buber (filosofía buberiana o pensamiento de la alteridad) y abordar la oración específicamente judeo-cristiana. Primeramente exponiendo la filosofía de la religión buberiana (primer capítulo), después mostrando las diversas definiciones de oración y la polémica entre ellas (segundo capítulo), posteriormente presentando la definición de Buber de plegaria, junto con su definición de diálogo auténtico y las condiciones de posibilidad del mismo, marcando así todas las implicaciones que tiene definir a la oración como tal (tercer capítulo) y finalmente señalando a los interlocutores del diálogo y mostrando con ello algunas consecuencias antropológicas y teológicas de nuestra investigación (cuarto capítulo).

He elegido como fuentes primarias principales los siguientes textos de Martin Buber: *Eclipse de Dios, Diálogo y otros escritos, ¿Qué es el hombre?, Yo y tú y El camino del hombre* (estos son los principales). Pero debo señalar que leí estos textos en las mejores traducciones al español que pude conseguir, aunque originalmente fueron escritos en alemán.

Para interpretar a Buber me acerqué a los textos de Carlos Díaz, que es un gran traductor y conocedor del mismo, y a Diego Sánchez Meca, quien lo ha trabajado también con gran cuidado.

I. LA ORIGINALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE MARTIN BUBER

De tanto en tanto me parece escuchar una pregunta que, como un eco, viene de la profundidad de la quietud.

Pero aquel que hace la pregunta no se da cuenta de que la está haciendo, y aquel a quien la pregunta está dirigida, no percibe que está siendo interrogado. Ésta es la pregunta que el mundo de hoy hace, casi imperceptiblemente a la Religión. La pregunta es: ¿tienes tú, quizás, el poder de ayudarme? ¿Puedes enseñarme a creer? No en fantasmagorías o misteriológicas, tampoco en ideologías o programas de partido, ni en argumentos inteligentemente razonados que se presentan como verdaderos mientras tienen éxito o perspectivas de éxito, sino en forma incondicional e irrefutable. Enséñame, en cambio, a tener fe en la realidad, en los acontecimientos de la existencia, para que la vida me pueda dar un fin y la existencia pueda tener algún sentido. ¿Quién me puede ayudar si no eres tú?

Podemos dar por garantizado que el mundo de hoy va a negar vehementemente el deseo de hacer semejante pregunta. Este mundo va a afirmar apasionadamente que la religión es una ilusión, quizás ni siquiera una agradable, y va a sostener esta idea con una conciencia clara, tal vez es la fuerza de su convicción. Sin embargo, en los rincones más profundos del corazón, donde anida la desesperación, tímidamente vuelve a surgir la misma pregunta una y otra vez, sólo para ser inmediatamente reprimida. Pero irá creciendo en intensidad y se volverá fuerte.

Martin Buber, *El camino del hombre*.¹

Los fenomenólogos recomendaban hacer *epojé* de todo aquello de lo que no podamos hablar con total propiedad. También *el primer Wittgenstein* decía que “de lo que no se puede hablar, hay que callar”². Y muchos filósofos contemporáneos prefieren seguir estos consejos y no tocar los temas que más nos atañen e interesan para no errar ni abusar de la filosofía. Sin embargo, es normal que los filósofos indaguemos y nos cuestionemos estos temas, aunque sea en secreto, ya que...

se trata de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal [...] el problema de Dios en tanto que problema no

¹ Sobre el contenido de ésta cita, véase la nota 127 del capítulo 3 de este trabajo en la que se expone el contexto histórico de estas consideraciones, en general: a principios y mediados del siglo XX se negaba lo religioso, pero en la actualidad, primera década del 2000, la religiosidad *ha crecido en intensidad y se ha vuelto fuerte*, como predijo Buber. Creo, sin embargo, que en el terreno filosófico sigue callada la pregunta por Dios como explico a continuación.

² WITTGENSTEIN, Ludwig; *Tractatus logico philosophicus*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 183

*es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo.*³

Como bien expresa Xavier Zubiri, el problema del hombre es el problema de Dios o, dicho de otra manera, el problema de la religión. Sin embargo, por temor a todo compromiso metafísico, este problema se trata muy poco entre filósofos contemporáneos y se mantiene guardado o [] encorchetado.

En este capítulo haremos una primera aproximación a una filosofía que no se desentiende de estos temas sino que los aborda con originalidad puesto que proporciona (como recomendaba Karl Rahner): “el conocimiento que el hombre puede alcanzar sobre su recta relación con Dios, con el Absoluto”⁴.

Como veremos, son las categorías del *entre*, la *relación* y el *vínculo* buberianos, en las que se realiza este proyecto, colindando con la metafísica⁵. Gracias a éstas, la filosofía de la religión puede lograr su cometido: expresar la esencia de la religión.

Las preguntas a resolver son: ¿Qué entiende Buber por religión? ¿Logra definirla? ¿Nos da elementos nuevos para caracterizarla? ¿Su definición es filosófica? ¿Qué entiende Buber por filosofía? ¿En qué consiste su personal y novedosa filosofía de la religión? ¿Qué piensa de la posibilidad de la misma y de la utilidad de ella?

³ ZUBIRI, Xavier; *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1963, pág. 12. Citado en CABADA C.; *El Dios que da que pensar*, Madrid, BAC, 1999, págs. 5 y 6

⁴ RAHNER, K.; citado en FRAIJÓ, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, *Filosofía de la religión*, pág. 38

⁵ Como espera que sea K. Rahner, según Fraijó en “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, de *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 37

1. Algunas claves del pensamiento buberiano

Vivir significa ser interpelado, tan sólo necesitaríamos planteárnoslo, solamente percibirlo (...) Cada uno de nosotros se esconde en una especie de coraza, de la que pronto nos volvemos inconscientes por fuerza de esa costumbre. Solamente existen instantes que rompen esa coraza y abren el alma a la receptividad.⁶

La filosofía de Martin Buber señala dos relaciones esenciales o palabras básicas que el ser humano adopta como modos de vida y contactos con la realidad, la dualidad *Yo-Tú* y la dualidad *Yo-Ello*.

Yo-Tú es la relación que surge en la inmediatez de un encuentro entre dos personas, el instante en que una y otra se interpelan, se llaman, se preguntan. Esta relación es recíproca y vinculante.

Yo-Ello es la relación mediada en la que el yo es un sujeto y el ello, un objeto que es estudiado -mirado, juzgado- por el sujeto. Esta relación es unívoca o equívoca y utilitaria (es decir, disolutoria de vínculos).

Buber considera que la vida auténtica es la vida que se deja interpelar por otro, la que se vive en reciprocidad y vínculo, la que no permite que nos *acoracemos* ni huyamos de los demás, es decir, la que se vive en la primera relación.

La relación *Yo-Tú* es pronunciada en tres modos de relación vitales: la vida con la naturaleza, la vida con el ser humano y la vida con los seres espirituales. La relación *Yo-Ello* es en la que el hombre se *repliega* (en sí mismo) y se aparta de su primera situación para utilizar el mundo y distanciarse, pero el hombre también requiere pronunciar esta palabra para hacerse sí mismo y entrar en auténtica relación cuando vuelva el *Yo-Tú*, sin embargo todo hombre que sólo sabe “pronunciar” *Yo-Ello* pierde su humanidad.

⁶ DÍAZ, Carlos; *Martin Buber*, Madrid, Sinergia, 2003, pág. 48

Lo anterior se debe a que la relación *Yo-Ello* sólo ofrece aspectos de un ser existente, no su ser mismo. Así, la relación que más necesitamos es la *Yo-Tú*, pues el otro es principalmente presencia y cuando lo convertimos en objeto de estudio deja de estar presente ante nosotros y termina el encuentro. Esta relación es la que da sentido auténtico a la existencia humana.

La relación *Yo-Tú* funda la inmediatez esencial entre los seres y proporciona aspectos de su ser mismo, conduce a un encuentro existencial. Y sólo en ella podemos encontrar a Dios porque de Él no se puede conocer ningún aspecto objetivo.

La relación *Yo-Ello* no funciona con Dios, pues de Él no es posible captar ningún aspecto objetivo, sin embargo el encuentro *Yo-Tú* sí es asequible, como la plena realización del mismo.

Los tres modos de relación (o tres modos de pronunciar *Yo-Tú*) en los que está originalmente el ser humano son: la relación con el mundo y la naturaleza, la relación con los demás hombres y la relación con las realidades espirituales⁷.

La palabra *Yo-Tú* es, principalmente, la vinculación de la criatura con su Creador, como se expresa en el siguiente cuento jasídico:

Preguntaron al rabí de Radoshitz: “¿Cómo debemos interpretar el pasaje del Talmud en el que Rabí Simeón ben lojái dice a su hijo: ‘hijo mío, tú y yo somos suficientes para el mundo?’”

Él repuso: “En la Tosefta leemos: ‘El sentido que sustenta la creación del mundo es el que expresa la criatura: Tú eres nuestro Dios. Y el Santísimo, bendito sea, dice: Yo soy el Señor tu dios.’ Ese ‘tú’ y ese ‘yo’ son suficientes para el mundo.’”⁸

⁷ Según señala Buber en su texto *Yo y tú*, o relación con el Absoluto, según señala en *Qué es el hombre*.

⁸ BUBER, M.; *Cuentos jasídicos, Maestros continuadores II: VII Isajar ver de Radoshitz, “Yo y tú”*, México, Paidós, 1990, pág. 50

El tercer modo de relación (con las realidades espirituales) no es, como podría pensarse, la relación con Dios; o en otras palabras: ninguno de estos tres modos es exclusivo de la religión.

Ninguno de estos modos encierra la relación con el Tú eterno, sino que por los tres nos comunicamos con Él y en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno. Así como estos tres modos de relación se dan en la palabra dirigida a lo eterno y no ella en alguno de ellos, análogamente, la plegaria no se da en el tiempo, sino el tiempo en la plegaria (y, afirma Buber, el sacrificio no se da en el espacio, sino el espacio en el sacrificio)⁹.

El ser humano necesita concretar las tres relaciones para abrirse a la trascendencia.

Desde esta breve aproximación a Buber nos encontramos que su interés por el problema de Dios impregna toda su filosofía.

2. ¿Qué es religión?

Según Fraijó¹⁰, la pregunta básica a la que debe responder toda filosofía de la religión es la que titula este apartado. Al respecto, Buber aporta una respuesta brillante que aquí analizaremos, incluso antes de reflexionar sobre la posibilidad y condiciones de la misma filosofía de la religión.

⁹ “Y así como la plegaria no ocurre en el tiempo sino el tiempo en la plegaria, ni el sacrificio en el espacio sino el espacio en el sacrificio, y aquel que invierte la relación suprime la realidad, así tampoco encuentro yo al ser humano al que digo Tú en cualquier momento y en cualquier lugar. Puedo situarle allí, me veo obligado a hacerlo continuamente, pero sólo en cuanto que Él, o en cuanto que Ella, o en cuanto que Ello, mas no ya como mi Tú.” BUBER; *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1995, pág. 16

¹⁰ FRAIJÓ, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, *Filosofía de la religión*, págs. 13-43.

2.1 Dos respuestas alternas

Antes de conocer la respuesta que da Buber, leamos con cuidado y analicemos dos interesantes definiciones de religión, una de Juan Martín Velasco (fenomenólogo de la religión católico) y la otra de A. J. Heschel (teólogo judío):

1) [La religión es] un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia¹¹.

(Juan Martín Velasco)

Tenemos pues: a) que la religión es un hecho humano, aunque no se responde si es intrínseco a él o sólo accidental y b) que el origen de este hecho es el reconocimiento de una realidad suprema que confiere sentido último a la existencia y a la historia; esto nos ayuda a suponer que el hecho religioso es fundamental para el hombre, pero no se señala que en él se reconozca a un Otro, sino sólo “una realidad suprema” (esto también podría aplicarse a alguna filosofía).

2) Religión es la respuesta a las preguntas últimas del hombre. Cuando estas preguntas decisivas pasan a ser indiferentes pierde la religión su significado y entra en crisis¹². (A. J. Heschel)

Esta definición no pretende ser completa, sólo quiere acentuar la importancia de que la religión contesta nuestras preguntas últimas, es decir, que es la satisfacción más honda que puede lograr el ser humano.

2.2 La definición de Martin Buber

Fraijó había señalado que “el universo religioso consta, fundamentalmente, de dos polos: Dios y el hombre”¹³, Buber toma esto en cuenta, pero declara que no

¹¹ VELASCO, Martín; citado en *Ibid.*, pág. 34

¹² HESCHEL, A. J.; citado en *Ibid.*

¹³ FRAIJÓ, Manuel, *Ibid.* pág. 23

basta con señalar o conocer estos dos polos, sino que básicamente la religión es la relación que hay entre ellos.

La religión es, parafraseando a Buber, la plenitud de la dualidad *Yo-Tú*, sin la cual, la persona humana pierde todo su ser y todo su sentido. ***Religión es el encuentro con Dios vivo y el hecho de aferrarse a este Dios.***

La situación originaria del individuo es la religión, la vida de éste vuelto hacia el Ser (Dios) y la del Ser vuelto hacia el hombre.

Por otra parte, la relación *Yo-Ello* es la que requiere (o a la que está acostumbrada) la filosofía. Abstraer, separarnos y desvincularnos son actos necesarios para filosofar, mientras que el encuentro se experimenta vitalmente y nunca puede ser pensado en su totalidad. Esto último implica que la religión difícilmente puede ser objeto de la filosofía pues, como ya dijimos, es *encuentro*.

2.2.1 Interpretación de la primera parte (“el encuentro con Dios vivo”)

Estudiemos con mayor detenimiento qué entiende Buber por religión. En principio, puede ayudarnos la advertencia de que *no todo lo que llamamos religión (afirmaciones, representaciones, manifestaciones) lo es*¹⁴, pues si llamamos así a *relaciones* con nuestra propia mente, con imágenes o ideas autónomas y no a relaciones con una realidad independiente, no estamos utilizando bien el término religión, *re-ligare, volver a unir, volver a vincularnos, comprometernos, situarnos frente al otro*. La religión no puede ser un mero “estado intrapsíquico...” (como defienden algunos psicólogos), ni un mera situación del *uno mismo* que

¹⁴ BUBER, Martin; *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003, pág. 46

prescinde del tú. “Creer significa creer en un tú, fiarse de lo que su palabra nos dice. ‘La fe es la decisión personal’ por el tú”¹⁵.

Donde no hay relación ni puede haberla no se puede hablar de religión. Es decir, si entendemos por “Dios” el ser total fuera del que no puede existir nada (ni el hombre como ser separado) -como lo ha entendido la tradición filosófica- no entenderemos lo religioso, ni tampoco si entendemos por “Dios” nuestro propio ser. La religión surge al entablar una relación con Dios, “aunque sólo sea para perderse constantemente en la relación”¹⁶.

La *palabra básica Yo-Tú* es pronunciada en numerosas ocasiones, con numerosos *tú* humanos, pero llega a su plenitud cuando es dicha frente al Tú eterno, el Absoluto y Totalmente otro, Dios. Por eso, la religión es la permanencia en el encuentro real con el Tú eterno y el desplazamiento del plano “de la representación real [del Absoluto] a la relación viviente [con Él]”¹⁷.

Hemos dicho que la relación *Yo-Tú* requiere dos personas que se interpelan y vinculan la una con la otra, sin embargo algunas *religiones* consideran que no podemos concebir a Dios como persona. Al respecto, Buber hace la siguiente aclaración:

Si se considera a Dios como algo frente a lo que nos situamos, hay fe real. Si se le considera personal, pero un objeto mío, estoy haciendo con él filosofía (y la fe queda ausente). Es decir, es más importante la *otredad* del ser (por llamarlo de alguna manera) con quien nos vinculamos religiosamente, que su *ser persona*.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 25

¹⁶ *Ibid.*, pág. 123

¹⁷ Cifr. *Ibid.* pág. 29

Según Xavier Zubiri, “el hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión”¹⁸. Esto mismo es expresado por Buber cuando declara que, en última estancia, la religión es el despliegue de la existencia que hemos recibido, es decir, el hombre es necesariamente un ser religioso, un ser de relación, de religación, un ser que interactúa con otro. Por ello también, la sociedad es necesariamente religiosa y la historia misma emana de la religiosidad que las generaciones cultivan¹⁹.

2.2.2 Interpretación de la segunda parte (“aferrarse a Dios, que existe”)

Estudemos ahora la segunda parte de la definición que dimos de la religiosidad humana. ¿Qué es ‘aferrarse al Dios vivo’?

Las religiones nos exigen de diversas maneras este *aferramiento*, nos piden que vivamos vueltos hacia el ser en el que creemos, vueltos hacia el Tú eterno. Esta es la fe, la voluntad de mantener la reciprocidad real y el contacto de nuestra existencia activa con el Tú divino, la voluntad de ligarnos con el Ser del que procede el sentido. La religión es un intento de superación constante de sí misma, una lucha entre lo religioso y lo no religioso, lo sagrado y lo profano. La religión quiere dejar la religión para llegar a ser vida.

También, el hecho de aferrarse a Dios, implica aferrarse no a la fe en Dios, sino a Dios mismo, que existe. Muchas veces, los hombres anhelan más a la religión -sus ritos, fiestas o representaciones- que a Dios, o anhelan más al Dios

¹⁸ ZUBIRI, Xavier; citado en CABADA CASTRO, M.; *El Dios que da que pensar*, pág. 397, en la nota al pie.

¹⁹ “El verdadero carácter de una época se reconoce sobre todo por la relación imperante entre religión y realidad”, BUBER, *Eclipse de Dios*, pág. 46

que han concebido (ídolo) que al *Dios que existe*²⁰. Aferrarnos a este Dios es aferrarnos a alguien que siempre es Otro y que se aleja.

Por último, la religión requiere aferramiento pues no brinda seguridad de un saber, sino de un encuentro con algo-alguien oculto.

[La religión es] *el hecho mismo experiencial de que es Dios quien “está en relación con nosotros”*²¹.

2.2.3 Tres nuevas afirmaciones que extienden la definición

Hay aún tres declaraciones que complementan la anterior definición y que aún no hemos considerado:

La primera es la consideración de cómo inicia la realidad religiosa. Según Buber, inicia con el temor de Dios, esto significa que, cuando nuestra vida nos parece incomprensible e insegura brota en nosotros la inquietud religiosa. La religión entonces tiene que ser comunicada y transmitida no en afirmaciones demostrables (como intenta la filosofía) sino en la paradoja que funciona como una indicación hacia el “ámbito escondido de la existencia del oyente”²².

Una segunda consideración es la forma en que la religión nos ayuda a alcanzar el sentido de la vida. Buber afirma que éste es alcanzado en la concreción del aquí y ahora de la religión, ya que nuestro *yo* sólo se experimenta con plenitud y sentido en el trato con un *tú*.

Una tercera e importante reflexión es que, además del intento por definir la religión, Buber se interroga por las condiciones de posibilidad de la misma, ¿qué implicaciones tiene la religión entendida como anteriormente se definió?

²⁰ “La religión esencialmente es el hecho de aferrarse a Dios. Y esto no debe significar aferrarse a la fe en Dios que hemos concebido, sino que debe significar aferrarse al Dios que existe”. BUBER, *Ibid.* pág. 145

²¹ CABADA CASTRO, Manuel; *Op. cit.*, pág. 389

²² BUBER, *Op. cit.* pág. 73

Presupone la existencia de un ser que, aunque no tiene límites ni condiciones en sí, permite que existan fuera de sí otros seres con límites y condiciones. Es decir, presupone la existencia de Dios, pero no sólo eso, sino de un Dios que permite la existencia del hombre, aunque Él mismo es perfecto.

La *existencia* de Dios está presupuesta, pero, de algún modo, se suma a esta presuposición la confianza que brinda el amor a Dios. Amar a Dios nos coloca en una realidad que supera a la idea. “El amor testimonia la existencia de un Amado”²³.

Con esto último, comenzamos a tocar un tema clave en la filosofía religiosa de Martin Buber, las características atribuidas a Dios y todo lo que puede decirse sobre éste.

2.2.4 Qué podemos decir los hombres acerca de Dios

Trataremos con más calma este tema posteriormente, por ahora señalemos que Dios es un ser que no se nos da como objeto cognoscible, pero del que se adquiere conciencia porque entabla relación con nosotros y por ello es nombrado en la filosofía de Buber como: el “Tú absoluto” o “Tú divino”. “Absoluto” significa la realidad absoluta misma, no lo que el hombre tiene por tal. También Buber utiliza el nombre “Dios” para referirse a éste e incluso hace una defensa y apología del uso de esta palabra tan gastada y tan utilizada para los fines más ruines. “Dios” sigue siendo, sin embargo, la palabra de la invocación.

Una pregunta en la que se detiene Buber es, ¿podemos llamar o considerar a Dios como persona? Al respecto, responde que es legítimo en la relación religiosa hablar de persona de Dios, aunque con ello no pronunciamos enunciado esencial alguno sobre Éste, sino que decimos que “Él penetra en la relación como la

²³ *Ibid.* pág. 90

Persona Absoluta a la que llamamos Dios”²⁴. La relación religiosa es una realidad en la que el Absoluto se personaliza gradualmente.

La cuestión del ser persona de Dios, nos remite a otra cuestión importante, la del antropomorfismo, al respecto, declara Buber que, la religión requiere de cierto antropomorfismo para poder ser accesible a nuestras limitaciones.

Todo antropomorfismo tiene que ver con nuestra necesidad de preservar la cualidad concreta que se manifiesta en el encuentro [religioso]. Pero, con todo, todavía no es esta necesidad su auténtica raíz: en el propio encuentro se nos impone de forma apremiante algo antropomórfico, algo que exige reciprocidad, un Tú primario. Esto vale para esos momentos de nuestra vida cotidiana en los que nos hacemos conscientes de la realidad absolutamente independiente de nosotros, bien como poder o como gloria. Y también vale para los momentos de las grandes revelaciones de los que sólo nos ha llegado un relato entrecortado.²⁵

Por último, afirma que, cuanto más reflexionemos en torno a Dios o a la religión, más necesitaremos vincularnos orgánicamente en la inmediatez de la experiencia religiosa, más necesitaremos de “la cercanía que abrumba al hombre en sus encuentros con lo divino”²⁶.

La religión nos aparece, por todo lo anterior, como otra especie de saber, tal vez un saber del alma²⁷.

2.2.5 Evaluación de las tres definiciones (Velasco, Heschel y Buber)

Hasta aquí hemos expuesto y explicado lo que, según Buber, es la *esencia* de la religión. Contrastemos ahora su respuesta con las dos primeras aportaciones:

Buber responde que la religión sí es un hecho intrínseco-esencial del ser humano, cosa que no nos había quedado clara en la primera definición (la de J. M. Velasco). Y, más que un hecho humano, es un modo de estar humano (uno de sus dos posibles modos de estar).

²⁴ *Ibid.* pág. 122

²⁵ *Ibid.* pág. 47

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Según el término de María Zambrano.

Señala también el origen de la religión y, en esto coincide con Martín Velasco, para los dos es el reconocimiento de una realidad suprema y misteriosa que confiere sentido a la existencia y a la historia. Aunque lo básico de la religión no es la mera realidad suprema, sino el compromiso con un tú, con un Otro. Respecto a lo que señalaba Heschel, más que la respuesta a las preguntas es el cese de ellas, pues, en la plenitud de la presencia divina y en el encuentro con ella, estas preguntas callan.

3. ¿Qué es filosofía? y ¿cómo es que ella ha propiciado la extinción de la religiosidad humana?

La filosofía es la relación *Yo-Ello* (o dualidad sujeto-objeto) en la que un ser contempla y reflexiona sobre otro, separándose de él. Esta relación surge al fracturarse la *palabra* originaria *Yo-Tú* en la abstracción, como producto de una conciencia que, al querer ser autónoma, trasciende su situación concreta y se aparta de su experiencia. La filosofía subsiste por el poder de la abstracción y está basada en la racionalidad²⁸.

La filosofía promete una recompensa por la abstracción, el mirar hacia arriba, hacia los objetos verdaderos (las "ideas"), pero no advierte que, en ella, dejamos de experimentar nuestro yo como existente, que sólo puede ser experimentado en el trato auténtico con un tú.

La filosofía inicia y se nutre de las situaciones concretas y necesita siempre volver a ellas (aunque cuando llegue, las interrumpa), pues no puede vivir en la mera abstracción y perder todo contacto con estas situaciones sino quiere

²⁸ La teología suele ser un tipo discutible de filosofía, según Buber.

perderse a sí misma. Sin embargo, en su desarrollo abandonó esta relación de manera radical y consiguió crear un *continuum* intelectual objetivo, un sistema estático de conceptos y uno dinámico de problemas; se creó su propio mundo, su propio espacio, sus propios objetos, conceptos y problemas, y se alejó por completo de la realidad y de la vida²⁹. Por lo anterior, declara Buber que: *la filosofía se ha llenado de orgullo autocomplaciéndose y ha colaborado en la enfermedad de nuestra época: la alergia a la relación originaria. La filosofía ha contribuido a que Dios y todo lo absoluto se vuelvan irreales*³⁰.

Los filósofos sustituyen a Dios por la imagen de las imágenes y nos alejan de Él. El Dios de la filosofía no es Dios, sino un objeto examinado que no puede ser creído. Esto se debe a que, en general, los filósofos no tratan con el Tú eterno, pues suelen esforzarse por mantener el objeto de su amor como objeto de su pensamiento. En la modernidad, el sitio de Dios ha sido ocupado por “la totalidad del hombre”. Sin embargo, el problema que atormenta a los pensadores modernos es el silencio de lo trascendente y la sed religiosa que estamos experimentando.

4. Basados en lo anterior ¿qué es, o qué tendría que ser, la filosofía de la religión?

La filosofía de la religión desde Buber requiere un yo (el filósofo) y un ello (la religión). El objeto de estudio es la religión contemplada y reflexionada desde una cierta distancia que alcanzamos al trascender la situación concreta y la

²⁹ Personalmente, esta descripción que hace Buber del mundo que han creado algunos filósofos alejándose de “la realidad y la vida” me recuerda al pensamiento hegeliano: conceptual y complejo, pero desconectado de lo cotidiano.

³⁰ Cifr. BUBER, *Ibid.* pág. 72

experiencia de la religiosidad. La situación religiosa concreta requiere ser abandonada, pero se necesita volver a ella para no vivir en la mera abstracción. Por otra parte, esta filosofía está en tensión continua consigo misma, porque continuamente abstrae y trasciende un objeto de estudio que desaparece cuando se hace abstracción de él. Además, su tensión aumenta al tener que ser una denuncia de los abusos a los que ha llegado la filosofía al hacer abstracciones y al verse obligada a exhortar o provocar el regreso a la relación originaria del encuentro *Yo-Tú*. Por eso, es principalmente la filosofía de la religión la encargada de dar la noticia del Eclipse de Dios, el silencio de lo trascendente, la noche en que se ha ocultado nuestro supremo interlocutor.

4.1 La filosofía de la religión según Manuel Fraijó

En el artículo “Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad”³¹, Fraijó apunta una definición muy completa de esta filosofía:

La filosofía de la religión es la joven y fundamental disciplina filosófica que “*propugna por una reflexión libre y, en la medida de lo posible, objetiva sobre el hecho religioso*”³² y sus manifestaciones, sin ahorrarse el esfuerzo conceptual y concentrándose en el elemento antropológico de la misma (es decir, si en la religión los personajes principales son Dios y el hombre, esta filosofía se interesa sobre todo por el hombre). Principalmente intenta aportar una definición sustantiva de religión (qué es o cuál es su esencia) ayudándose de las diversas ciencias de la religión (historia, psicología, sociología, fenomenología...) y utilizando un estilo

³¹ FRAIJÓ, “Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad”, *Filosofía de la religión*, págs. 13-43

³² *Ibid.* pág. 29

abierto, libre y riguroso³³. A raíz de esto, la filosofía de la religión tiene diversas líneas de investigación, entre ellas:

a) ocuparse de las preguntas últimas: ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿existe Dios?, ¿en qué consiste la felicidad?, ¿hay vida eterna?; b) limitar el concepto de experiencia religiosa; c) analizar lo religioso y su simbólica; d) reflexionar sobre la desafiante pluralidad de religiones; e) subrayar la relevancia cultural del mito y del símbolo; f) estudiar el significado de la aparición y ocaso de las religiones; g) ubicar el lugar de la conciencia religiosa y de la teología en el mundo del espíritu; h) esclarecer su relación con la metafísica; i) ligarse con las ciencias de la religión; j) meditar el influjo de la religión sobre las ideologías y las cosmovisiones; k) señalar el entramado de la religión con la ética, la política y la economía; l) declarar el significado de la religión para la verdad de la existencia humana³⁴.

Por ello, es una disciplina que *“intenta hacer frente a la ‘amenaza existencial y total que pende sobre la humanidad’. En definitiva, debe afrontar la contingencia de la vida.”*³⁵

Como dijimos anteriormente, es una definición extensa y completa, sin embargo la respuesta primera que dio Buber a la pregunta por la filosofía de la religión contiene elementos originales (es decir, que no están consideradas en la definición de Fraijó -excepto la evidente declaración de que el objeto de estudio de esta disciplina es la religión-). Buber aporta la descripción del procedimiento o los rasgos fundamentales de todo filosofar sobre la religión y los problemas de ello (a los que dedicamos el siguiente apartado). Por otra parte se apega a los

³³ *Ibid.* pág. 35

³⁴ Expectativas de Dupré, citadas en *Ibid.* págs. 38-39

³⁵ *Ibid.* pág. 39

requerimientos de esta disciplina (reflexión libre, abierta, rigurosa y objetiva) y se preocupa por resolver la mayoría de los problemas aquí planteados (especialmente los de los incisos: a, b, c, g, h, k y l -las preguntas últimas, el concepto de experiencia religiosa, lo religioso y su simbólica, el lugar de la conciencia religiosa y de la teología en el mundo del espíritu, su relación con la metafísica, el entramado de la religión con la ética y el significado de la religión para la verdad de la existencia humana-).

Sin embargo, la aportación más interesante y novedosa de su filosofía de la religión es la negativa a ser puramente *antropológica*, pues considera que debemos intentar volver a implicar a Dios en el contenido de esta disciplina (sin siquiera cambiarle de nombre) y recalcar que el verdadero estudio de la religión no debe hacerse sobre ninguno de los dos polos (hombre o Dios), sino en el *entre de ambos, en su relación, vínculo, diálogo*³⁶, etc.

5. La relación religión-filosofía y la posibilidad de una *filosofía de la religión*

El objeto de la filosofía de la religión -escribe- es la religión. Pero la religión se resiste a ser objeto de la filosofía. Este es, para Tillich, el problema fundamental de la filosofía de la religión. La religión, el hecho religioso, huye del encasillamiento conceptual. En la misma línea, pero con más fuerza, se expresa Trillhaas: "La religión sólo empieza (...) allí donde termina la filosofía de la religión".³⁷

Religión y filosofía están originariamente ligadas por el encuentro con lo divino y su objetivación intelectual. Se dan diversos pasos antes de que la religión se diferencie radicalmente de la filosofía y viceversa. Las primeras filosofías aparecen

³⁶ El subrayado se debe a que ésta es la aportación más novedosa que encontramos en la filosofía de la religión de Buber.

³⁷ *Ibid.* pág. 33

unidas a una determinada religión, pero la verdad intelectual y la realidad de la fe ya están diferenciadas.

La filosofía de la religión, según la caracterización que hace de ella Fraijó, es el resultado de otro giro copernicano: la conversión de teología en antropología, es decir, de la preocupación por Dios y lo divino que justifica la religión a la curiosidad y análisis del hombre como ser religioso (en otras palabras, sitúa al “yo” cada vez más en primer plano como sujeto del sentimiento religioso y disminuye el “Tú” o “ello” de la relación). Con esto intenta salvar a la religión expresando que es parte de la constitución del ser humano, sin embargo no logra salvarla porque ignora la realidad dialógica del yo con el Tú eterno.

Otro problema es que la religión no puede ser pensada ni expresada con lenguaje filosófico, por lo cual la tarea que emprende la filosofía de la religión parece casi imposible.

Sin embargo ¿cómo es que algunos (entre ellos Buber) emprenden esta tarea? La respuesta será que la filosofía de la religión puede existir si nos situamos, como Buber, en la frontera, en el ‘*entre*’ religión y filosofía, y en el *entre* hombre y Dios. También requiere esta filosofía que aceptemos que tanto ella como la religión son irreductibles y cosechemos (como Buber) la experiencia religiosa, no filosófica, para ofrecerla al pensamiento rigurosamente filosófico.

Si religión y filosofía han abordado el tema de Dios, pero cada una de ellas tiene un Dios diferente, tampoco podemos abordar satisfactoriamente ni ese tema ni el de la religión desde el ámbito de la filosofía, no puede haber filosofía de la religión. A menos que la filosofía comience a ser otra cosa que la relación sujeto-objeto. Al menos que aceptemos la relación *Yo-Tú* como auténtico acceso a esta

realidad. Ésta, obviamente, es la iniciativa de Buber: pensar la religión como un *entre*, como un *vínculo* más que como la peculiaridad de un solo individuo.

Por ello, cuanto más se piensa a Dios, mayor necesidad tiene el pensante de experimentar la relación con Él. De aquí suponemos que, para Buber, no podemos pensar la religión si no nos involucramos con ella, si no nos relacionamos con el Tú eterno. Si la pensamos sin vivir la relación no la comprenderemos, ni lograremos dar cuenta de ella. Por otra parte, involucrarse en la religión no implica para Buber participar en todas las prácticas, tradiciones y cultos de alguna, aunque sí participar en una fe y, por su puesto, vincularse con Dios personalmente por medio, por ejemplo, de la oración³⁸.

Quien testimonia lo anteriormente declarado es Buber, pues trata la religión filosóficamente y se reconoce filósofo, y en sus obras utiliza dos lenguajes, el filosófico y el religioso. Él es simultáneamente hombre piadoso (inspirado por el amor) y filósofo. Y sus libros obligan a la meditación y a la reflexión a un tiempo.

6. Algunos puntos de divergencia y coincidencia entre filosofía y religión

Filosofía y religión son enemigas entre sí y, por ser enemigas, se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión³⁹.

La filosofía busca la esencia y la religión, la salvación. Salvación es una categoría religiosa, pero su examen es casi el mismo que el de la esencia, sólo se distinguen en la forma en que se consideran.

³⁸ Buber fue judío y siempre se asumió como tal, pero no se colocaba las filacterías, ni participaba en todos los cultos y oraba siempre que sentía necesidad (no a alguna hora en específico). Véase DÍAZ, Carlos; *Martin Buber*, págs. 19 y 20

³⁹ UNAMUNO, Miguel; *Del sentimiento trágico de la vida...*, citado en FRAIJÓ, *Op. cit.*, pág. 13

El presupuesto de la filosofía es que lo absoluto se contempla en lo universal. La religión afirma, por el contrario, que ella representa la unión de lo absoluto con lo particular y concreto.

De las pugnas insalvables de filosofía y religión resulta la controversia que despierta una filosofía cristiana, filosofía que tiene en sus entrañas a la religión. A ello se deben tantas polémicas en la Edad Media entre filosofía y religión, en la escolástica tenemos la de los universales que discute sobre la realidad o irrealidad de lo universal. Es en el fondo, una pugna filosófica entre religión y filosofía.

7. Religión y ética

Otra bisagra entre religión y filosofía es la distancia y coincidencia de la ética y la religión⁴⁰. La filosofía de la religión buberiana se detiene a reflexionar en ella y aporta bastantes reflexiones interesantes al respecto.

La pregunta que abre el tema es si lo ético y lo religioso deben ser distinguidos o más bien relacionados intrínsecamente. Esto sólo puede saberse considerando a cada uno desde su fundamento, no basta estudiar la mera forma. Desde el ámbito de la religión notamos que la viva religiosidad despierta un *ethos* viviente y, desde el horizonte ético, que la persona que reflexiona moralmente no logra concluir su reflexión ni le es posible crear por sí misma ninguna escala de valores (como pretendía Nietzsche, por poner un ejemplo) si carece del horizonte religioso ya que, los valores éticos surgen del encuentro con el otro y, especialmente, de la relación con el Absoluto. Un valor puesto por mí no tiene la misma fuerza que uno

⁴⁰ Un capítulo entero en el libro *Eclipse de Dios*, se dedica a este tema. Ver BUBER, M.; “Religión y ética” en *Op. cit.*, págs. 121 a 137

descubierto o requerido por otro. Es decir, del encuentro y la reciprocidad surgen espontáneamente valores y sin el carácter absoluto no hay conocimiento completo de nosotros mismos. En conclusión, observamos que en esta relación el ámbito religioso confiere los valores y el ético, los recibe.

Lo anterior expresa la relación, pero también la distancia entre ética y religión. Otra distancia y diferencia entre ellas es la exigencia religiosa (esporádica) de la suspensión de lo ético, misma que se debe a que, mientras la ética exige lo universal o lo válido universalmente (las leyes), la relación religiosa está fundada en la soledad del hombre situado ante Dios pues es la relación de dos únicos (o del único y de Dios), es decir una relación personal, no universal, en la que pueden gestarse actos no válidos universalmente, pero sí personalmente.

Dentro de la filosofía han existido intentos tanto de recuperar el vínculo entre lo ético y lo religioso (absoluto), como de escindirlos por completo. Como representante del primer intento tenemos la doctrina platónica, que propone que el hombre encuentre el fundamento primordial del ser. Los representantes del segundo intento no son mencionados por Buber, pero podemos destacar a Hume, Kant y casi todos los filósofos posteriores. Sin embargo, según Buber, cuando el vínculo ético-religioso se rompe, todos los valores son relativizados.

Por último, la premisa de la unión ética-religión es la creencia en que Dios dota de autonomía al hombre sin escatimársela; es decir, que el hombre se sitúa ante Él con independencia y entabla un diálogo con total libertad y originalidad.

8. Conclusiones

La filosofía de la religión de Martin Buber tiene una originalidad especial que ha sido poco reconocida. Su originalidad radica en que se aproxima a la religión como lo que ella es: una relación, un *entre* y no sólo un sentimiento, un hecho o una experiencia humanos, ni una peculiaridad de Dios. Así, mientras la filosofía antigua pensaba poco la religión y se ocupaba más por pensar a Dios (recibiendo el apelativo de teología natural) y la filosofía más reciente ha optado por ocuparse sólo del ser humano (por miedo a caer en metafísicas y otros 'abusos'), la filosofía de Martin Buber piensa la relación y descubre que los dos polos relacionados son igualmente necesarios.

Lo que me llama más la atención de esta propuesta es que logra responder a las preguntas últimas e incluso al problema de Dios. Es decir, hace una especie de metafísica (aunque nueva). Así, declara contundentemente que el Dios vivo (no el de los filósofos) existe, que el amor implica un Amado, la relación un Relacionado, etc.

Encontramos pues, como ya nos había anunciado Fraijó en su artículo, que la filosofía de la religión puede plantearse válidamente las preguntas metafísicas y que para ello es útil observar desde otro sitio, el *entre* (la *relación*). Además, Buber logra expresar suficientemente lo que es la religión en su realidad profunda.

Reformulando la definición de Buber podemos decir que: ***La religión es el vínculo entre Dios y el hombre, el encuentro que ellos tienen en el que cada uno se aferra al otro.*** Esta definición es filosófica porque se llega a ella indagando las condiciones de posibilidad de una relación que se nos da (la relación religiosa) y este procedimiento es tradicionalmente filosófico. Martin Buber

hace un esfuerzo conceptual y una abstracción de su experiencia concreta para poder pensar sobre ella, pero regresa a esta experiencia e intenta permanecer allí (en la constante dualidad *Yo-Tú*). Buber acepta vivir continuamente interpelado y, en su peculiar lenguaje filosófico-religioso, nos exhorta a vivir de igual manera.

La filosofía de la religión es la encargada de denunciar los abusos en que han caído la filosofía y la religión evitando la relación originaria: La filosofía se ha abstraído por completo del mundo cotidiano (idealismo) y la religión ha amado más la tradición religiosa que al Dios con el que ella nos pone en contacto y que es siempre Otro.

Con todo lo anterior, queda preparado un terreno fecundo para reflexionar en torno a la oración e intuir la respuesta que dará Buber al cuestionamiento que plantea esta tesis.

Finalmente, podemos responder a la pregunta silenciosa que abría nuestro capítulo: la religión sí puede darnos una respuesta vital, en esta hora terrible de silencio de Dios y puede ayudarnos a creer.

II. DEFINICIONES DEL TÉRMINO “ORACIÓN”

La filosofía de la religión de Martin Buber se presta para abordar nuevos temas que otras filosofías no lo permitían, entre ellos el que aquí nos interesa: la oración o plegaria. Pero antes de aproximarnos a las reflexiones de Buber en torno a la oración exploraremos en este capítulo las definiciones de este acontecimiento.

1. ¿Qué es *orar*?

*En nuestro mundo la oración es un fenómeno de proporciones vastísimas, una especie de latido universal del corazón humano, una oxigenación de trascendencia y espiritualidad para toda la familia humana.*⁴¹

La oración⁴² es un **hecho universal presente en todas las religiones** en **forma** de alabanza, agradecimiento, propiciación, solicitud, petición, reparación, adoración o unión. Es un **fenómeno primario de la vida religiosa**, su corazón, su gesto central, el **acto religioso** por antonomasia. Y **no es** ni un simple rito, ni una simple fórmula, **sino** una **relación**⁴³, una **actitud cultural**, una **experiencia totalizante** capaz de explicar al hombre en cuanto ser religioso y al hombre en cuanto tal.

En los diccionarios suele ser definida sólo como el acto de pedir o rogar a Dios, sin considerar las otras formas que hemos señalado antes (alabanza, adoración...).

Por otra parte, la plegaria ha tenido un desarrollo histórico variado y complejo, y, en cada cultura y época, ha florecido con diversos estilos que merecerían una investigación especial.

⁴¹ DE CASTELLANO, Jesús; *Pedagogía de la oración cristiana*, Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 1996, pág. 16

⁴² Usaremos indistintamente el término “oración” y el de “plegaria”.

⁴³ Tomemos esta afirmación como tentativa, ya que aún no hemos justificado su *porqué*.

En una sumaria exposición de la oración según las diversas tradiciones religiosas tenemos que:

Ora el *hebreo* repitiendo fórmulas del Salterio abierto a la confianza que inspira el Dios de la revelación, de la Creación y de la Alianza. Israel siempre ha sido “el pueblo que sabía rezar” cuya fuerza no era la estrategia en la guerra ni la sabiduría humana, sino la familiaridad con que invocaba a su Dios, próximo, viviente y único. Ora tres veces al día y recita su confesión de fe “*Shemá Israel... Adonai Elohenou, Adonai ehad...*”: “Escucha, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno...”

Ora el *cristiano* en todo tiempo, rosarios de *Padresnuestros* y *Avesmarías* o en diálogo íntimo con su Creador escalando las etapas de la *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* y *actio*, dirigido por maestros tales como San Juan de la Cruz o Santa Teresa. Ora también en la plegaria eucarística, o haciendo una meditación iconográfica y su plegaria es siempre cristológica y trinitaria.

Ora el *musulmán*, cinco veces al día en dirección a la Meca o desgranando su *subbá* o rosario de cien cuentas que representan los 99 nombres santos de Alá y el nombre desconocido personal que cada quien descubre en su propia plegaria, así invoca a Dios como el misericordioso, el omnipotente, el justo, el bueno.

Ora el *hindú*, sumergido en una profunda meditación, tras una intensa ascesis de mente, cuerpo y corazón: el *yoga*, la unión hasta las altas esferas del “samahdi”. Esto se alcanza invocando el nombre sagrado y misterioso OM o mediante la repetición de un *mantra*. Brotan plegarias altísimas. El camino del *yoga* o *ASTanga-Yoga* o *Yoga* de los 8 estadios, llega hasta el momento de la iluminación.

Ora el *budista* en miles de monasterios de Asia, practicando una rígida disciplina espiritual, como lo es el típico *zen* o *zazen*, con largas sesiones de meditación, elevando al hombre por encima de sí mediante la repetición rítmica de un *mantra*: sentencia misteriosa, capaz de liberar y unificar al hombre, encaminándolo hacia el *satori*, la iluminación interior. Los maestros del *zen* enseñan, por ejemplo, el camino en estos once escalones que llevan a la unión con el Absoluto: 1) contemplar los atributos de Dios; 2) dejarse arrebatar en la imaginación por la belleza de Dios; 3) gozar por la adoración e invocación de un solo nombre, el nombre de Dios; 4) fijar la memoria continuamente en Dios; 5) considerarse a sí mismo un siervo, más aún, un esclavo de Dios; 6) comenzar a tratar con Dios, como se trata con un amigo⁴⁴; 7) acariciar a Dios, como una madre acaricia a su hijo; 8) crecer y florecer hasta llegar a ser esposo de Dios; 9) abandonarse sin reservas en sus manos; 10) ser absorbido por Dios; 11) vivir únicamente en Dios, sin el propio yo⁴⁵.

Acerquémonos al testimonio de un budista que nos describe cómo es continua su oración:

En el monasterio se reza, se come y se duerme siempre en compañía. Nos levantamos a las cuatro de la mañana e, inmediatamente después, nos sentamos sobre una colchoneta, unimos nuestras manos y recitamos una oración que dice así: "Ruego poder pasar este día en unión con todos los seres vivos manteniendo mi corazón puro." Nos vestimos según reglas estrictas y decimos oraciones específicas para cada gesto: cuando nos lavamos la cara, rezamos para ser capaces de alejarnos de la suciedad del cuerpo y del espíritu; cuando nos

⁴⁴ Anotemos aquí que no nos queda del todo claro si en el budismo la oración tiene un carácter dialogístico o no lo tiene, es decir, si puede ser definida como diálogo con Dios o no, según esta descripción de etapas sí es posible, pero según algunos otros especialistas: "La palabra 'oración', entendida a modo del proceso dialógico entre el individuo y Dios, es algo que no tiene referente dentro del budismo. (...) La recitación del mantra no se dirige hacia alguien externo, sino es algo que se repite para generar un hábito mental específico. (...) La gran diferencia entre el cristianismo y el budismo es que el primero dirige la oración hacia el exterior, hacia lo completamente Otro, mientras que el segundo recita el mantra hacia el interior."

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 18

lavamos los dientes, rezamos para tener la fuerza de controlarnos y de apagar nuestros deseos y nuestros apegos.

A las 4.20, aproximadamente, empieza el zazen: es decir, nos sentamos en la posición en la que ahora me ven sentado y pensamos en nada, permaneciendo quietos durante una hora. A continuación nos dirigimos a la sala principal, donde está colocada la estatua de Buda y, durante otra hora, recitamos cinco sutre –un tipo de salmodia nuestra-. Volvemos después a la sala grande y recitamos los nombres de los maestros....⁴⁶

Dejando atrás la oración musulmana, hinduista y budista, en este texto nos concretaremos al marco judeocristiano en el que la oración comparte muchos rasgos en común: ser monoteísta, surgir de la revelación bíblica, etc.

Aclaremos también que la plegaria se gesta individual o colectivamente, que es personal o comunitaria, se dice a solas o en congregación. Por otra parte, ésta puede ser vocal, mental o contemplativa; es decir, repitiendo fórmulas (vocal), siendo espontánea (mental) o en silencio (contemplativa).

Hasta aquí no hemos dado una definición suficiente del término “oración”, así que pasaremos ahora a dar alguna que sea satisfactoria.

2. Definiciones escépticas

Que la oración esté presente en todas las culturas no ha impedido que reconocidos personajes la consideren una práctica que debiera evitarse y esgriman sus posturas en alguna de las críticas siguientes:

- a)** La plegaria es un acto sin repercusiones éticas ni políticas, que no trasforma ni mejora al individuo que la practica sino que lo distrae o lo hace evadir sus responsabilidades. Es el suspiro de la criatura oprimida que perpetúa su enajenación e impide al hombre hacerse cargo de su

⁴⁶ MINEGISHI, Shoten; *La oración de los que no creen*, Madrid, Temas de hoy, 2002, pág. 108

propio destino⁴⁷. Promueve una religiosidad “contemplativa”, no “práctica”⁴⁸.

- b) Rezar es prolongar una insana ilusión, el deseo infantil de ruptura de los condicionamientos negativos de la existencia, un ritual compulsivo en el que el individuo gasta sus energías vitales y su tiempo aferrado a la ilusión de reducir su ansiedad y su complejo edípico⁴⁹, o la memoria ‘genética’ de haber matado a nuestro padre (tótem o jefe de la tribu) en los orígenes de nuestra especie⁵⁰.
- c) La oración es una actividad irracional, pues basta hacernos mínimas preguntas o seguir obvios razonamientos para impedirnosla. Mostremos dos ejemplos, el primero es: considerando que al mismo tiempo que alguien eleva una plegaria millones más son elevadas en todo el mundo, ¿cómo será posible que Dios escuche y responda a todas ellas?; el

⁴⁷ Esta postura está inspirada en la crítica de Marx a la religión, en la que afirma: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.” MARX, Karl; *Contribuciones a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cit. en REYES MATE, “La crítica marxista de la religión”, artículo del libro *Filosofía de la religión*, (FRAIJÓ), *Op. cit.*, pág. 317. También nos apoyamos en este artículo para extraer las consecuencias en torno a la plegaria de la crítica de la religión marxista: si para Marx la religión debe ser superada pues sólo es necesaria para el hombre enajenado que aún no se hace cargo de sí mismo (y no participa en la política), la oración debe ser igualmente erradicada. Además, la exigencia de la primacía de la *praxis* sobre cualquier otra actividad (ideológica o “espiritual”) que la suprema tiene raigambre en los principios de Karl Marx.

⁴⁸ Esta crítica surge, además, al encontrarnos con frutos escandalizantes de la oración, pues, muchas personas en la medida en que se van convirtiendo en ‘sujetos más espirituales’ y fervorosos y van dedicando más tiempo y energías a la práctica de la oración, van transformándose en personas intolerantes, cerradas, descomprometidas, acríticas, sumisas, entran en un mundo nebuloso, distante, sin sentido común. (Así comenta Carlos Domínguez Morano en *Orar después de Freud*, Cuadernos FyS, Madrid, Ed. Sal Terrae, 1994, págs. 5 y 6).

⁴⁹ Freud es el mayor representante de esta postura y otros psicoanalistas o psicólogos. Puede consultarse DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos; *Orar después de Freud* (donde se expone la crítica freudiana a la oración a la vez que se rescata a la misma desde el propio psicoanálisis). Véase también: FONT, Jordi; *Religión, psicopatología y salud mental*, Barcelona, Paidós, Fundació Vidal i Barraquer, 1999, págs. 36s. (donde, igualmente, se exponen las críticas y luego una respuesta a ellas desde la fe).

⁵⁰ Con la oración el individuo se asegura “una influencia directa sobre la voluntad divina y, con ello, una participación en su omnipotencia”. FREUD, S.; citado en *Orar después de Freud*, pág. 14, por lo que ésta es una defensa mágica frente a la realidad apabullante (exterior o interior) que lo desconcierta y atemoriza. Así, la plegaria es “el mejor invernadero para el florecimiento de todo tipo de representación fantasmagórica y todo tipo de fantasía” *Ibid.*, pág. 10

segundo es un planteamiento kantiano que consiste en declarar que la oración de petición es inútil puesto que Dios conoce todo lo que necesitamos y por ello no hace falta que le pidamos nada⁵¹.

- d) Hablar con Dios es un artificio retórico para que la conciencia se encuentre consigo misma. No hay *otro* en este “diálogo”. No hay con quién hablar. El otro es sólo un mero desdoblamiento de uno mismo⁵².
- e) La plegaria no es más que una de las expresiones de la irremediable nostalgia de los dioses que se han ido. No hay dioses, o si hubo, lo hemos matado. Se ha caído el velo de la ilusión y ahora presenciamos la repugnancia del vacío y la ausencia de verdades⁵³.

Las anteriores son cinco definiciones de plegaria que la consideran: vana, insana, irracional, artificial o mera nostalgia, ¿las aceptamos? ¿con cuáles de ellas estamos de acuerdo y con cuáles no? ¿son suficientes para expresar la *experiencia* de la oración?

⁵¹ Posturas racionalistas como en la que Kant afirma que la oración de petición “es un deseo meramente declarado cara a un ser que no necesita de una declaración de la intención interna del que desea”. KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, págs. 189 y 191

⁵² Representantes de esta postura: Hegel y Feuerbach. “...cuando el sujeto ora, cuando no se limita a ocuparse de este contenido a modo de objeto, cuando se sumerge en él; el fuego, el calor del recogimiento es aquí lo esencial. El sujeto está entonces presente ahí; es la subjetividad que se pone a sí ahí, que ora, habla, se forma representaciones. (...) Pero Dios mismo es la conciencia, el distinguirse en sí y, en la medida en que Él es conciencia en cuanto que se distingue en sí mismo, Él consiste, en cuanto conciencia, en ofrecerse como objeto a aquello que hemos denominado el aspecto de la conciencia”. HEGEL, G.W.F.; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, v. 3, Alianza, Madrid, 1985, págs. 275 y 170

⁵³ Esta postura está expresada (más que definida) en los poetas y filósofos que difundieron “la muerte de Dios” (algunos románticos como De Vigni, Nerval o J.P. Richter y filósofos como F. Nietzsche y Heidegger). Es ‘expresada’ porque estos personajes escriben poemas-oraciones, con las que expresan la ausencia definitiva de Dios (paradójicamente son ‘llamadas’ o exclamaciones a quien ya no es), por eso la oración es para ellos simple expresión nostálgica. Como son muy conocidos los poemas de los tres primeros citaré aquí a Nietzsche como ejemplo: “¡Y he aquí que huyó él mismo,/mi último único compañero,/mi gran enemigo,/mi Dios-verdugo!/¡No! ¡Vuelve,/con todos tus tormentos!/Al último de todos los solitarios,/¡oh!, ¡vuelve!/¡todos mis arroyos de lágrimas corren hacia ti!/¡Y mi postrera llama del corazón/se enciende para Ti!/¡Oh!, ¡vuelve,/mi Dios desconocido! ¡Mi dolor!/¡Mi última felicidad!”; NIETZSCHE, Frederick; citado en *El Dios que da que pensar*, pág. 553, (además en la 471 y 552 se citan dos oraciones más de Nietzsche).

Dejemos por ahora pendientes las definiciones *a*, *d* y *e*, y analicemos tanto la *c* como la *b*.

Al respecto del calificativo de *irracional* que se atribuye a la plegaria en el inciso *c*, Friedrich Heiler nos dice

*Por muy agudas que puedan ser las objeciones planteadas por el intelecto racional a la oración, por muy justificadas que puedan ser las críticas dirigidas a concepciones de la oración profundamente supersticiosas e indignas de Dios, la oración tiene raíces tan sólidas y profundas en el corazón del hombre, es algo tan natural, esencial, profundamente humano, que resulta indestructible (...) El impulso de rezar resiste obstinadamente a todas las objeciones filosóficas y por lo tanto reaparece siempre victoriosamente y supera todas las críticas y dudas dirigidas a la oración.*⁵⁴

La oración es más un acto *transracional* que *irracional*, puesto que, aunque no podemos dar respuesta satisfactoria ni a la pregunta del primer ejemplo, ni a la crítica kantiana, esto no es suficiente para suprimirla pues ella tiene raíces sólidas en nuestro corazón.

Los psicólogos observan que la oración no es ni “insana” ni perjudicial, como se la consideró, puesto que crea un ‘espacio’ interior que permite y solicita la formación del símbolo, es un continuo acto creativo⁵⁵, ‘una propensión y un interrogarse, incluso con raíces inconscientes⁵⁶ y un lugar psíquico en el que las oposiciones desgarradoras se componen en tensiones creadoras⁵⁷. Y señalan que orar es ejercitar y dirigir los afectos (especialmente el amor) y pensamientos para alcanzar la plenitud. Y no sólo un ejercicio, sino un suceso incontenible de clamor, súplica, desahogo, grito de júbilo o agradecimiento que puede ser reprimido

⁵⁴ HEILER, Friedrich; citado en *La oración de los que no creen*, págs. 128-129

⁵⁵ MARTINI, C; págs. 36s. (también se obtuvieron de aquí las definiciones que siguen).

⁵⁶ “¿Reza quien no cree?”, TREVI, Mario; en *La oración de los que no creen*, pág. 126

⁵⁷ “La oración como creación de un ‘espacio’ interior que permite y solicita la formación del símbolo. Introduciendo un pesado término técnico, debemos pues decir: oración como espacio ‘símbolo-poético’ Hay, en efecto, un sector modesto pero bien definido de la psicología contemporánea para el que el símbolo, lejos de constituirse como signo sustitutivo, se constituye como función creativa. TREVI, M. en *Ibid.*, pág. 36

durante muchos años, pero que, cuando se dan algunas condiciones mínimas, estalla, puesto que es una propensión.

*Así pues, cualquiera que sea la condición espiritual o cultural de una persona, la oración es como una fuerza volcánica, subterránea que ansía emerger de lo profundo y sabe acaso esperar durante años y decenios, pero está siempre lista para irrumpir cuando se verifican algunas condiciones mínimas.*⁵⁸

Por último, reportan que la plegaria es actitud de expectación abierta y sincera que puede darse como meditación, silencio o abandono⁵⁹.

Con esto, las definiciones *c* y *b* quedan descartadas. La oración no es un ritual compulsivo, sino (como dijimos) un saludable acto creativo y, aunque haya argumentos racionales para sospechar de ella, brota espontánea del ser humano⁶⁰.

Con lo anterior hemos analizado lo que la plegaria representa para el hombre, pero no hemos logrado aún decir qué sea la oración, qué la haga ser distinta a otros actos creativos, simbólicos o perceptivos como el poético o artístico.

¿Nos será suficiente la definición de Wittgenstein para quien “orar es pensar en el sentido de la vida”⁶¹? ¿es la plegaria un mero acto reflexivo?

Según la definición *d* así es, orar puede ser sólo cavilar, “dialogar” con uno mismo y el acto religioso queda reducido a un acto reflexivo filosófico, pero la oración es algo más que esto y al expresarla no preguntamos ni respondemos *sobre el sentido de la vida* sino, como hemos dicho ya: suplicamos, clamamos, agradecemos, alabamos...

⁵⁸ MARTINI, C. Ma., “Entender, comprender, rezar” en *Ibid.*, pág. 129

⁵⁹ Posteriormente expondremos la definición de plegaria que ofrece un psicoanalista de la religión (Carlos Domínguez Morano) y los beneficios psicológicos que aporta esta actividad, ahí hallaremos más argumentos para apartarnos de la definición escéptica que considera “insana” a la oración.

⁶⁰ Estamos de acuerdo con la crítica al racionalismo exagerado que pretendió cancelar todo lo que en el hombre no es “racional” como innecesario para su vida.

⁶¹ WITTGENSTEIN, Ludwig; *Notesbook 1914-1916*, 9. ONC.

Estas últimas son las claves que no hemos considerado, las formas en que se da la oración y que exigen que definamos a esta como algo más que todo lo hasta aquí probado.

3. Definiciones *trascendentistas*

Claudia di Monticelli define la oración como *un acto determinado por el amor de participación del núcleo de una persona finita en el elemento esencial de toda cosa posible, en el que nos abrimos a la realidad, nos abandonamos a la maravilla, a la reverencia, podemos contemplar esa realidad con ojos llenos de amor y entonces darle gracias y alabarla porque existe*⁶². Y con esto especifica claramente que la oración es un acto de apertura y de dirección hacia otra realidad que no somos nosotros mismos. Es decir, el ejercicio de la oración exige la idea de un ente trascendente a quien dirigirse, la idea de lo divino, o Dios. Diversas formas de expresar esto son las siguientes:

- a) La oración es el acto con el que la inteligencia se aferra al principio del que extrae la vida.
- b) Es el desahogo interno dirigido a un tú que no puede identificarse con el yo, ni con algún aspecto de la inmanencia (aunque sea indefinido o no precisable). Una expresión nuestra dirigida al misterio y a la trascendencia⁶³.

⁶² DI MONTICELLI, Claudia, “¿Es la poesía oración?” citado en *La oración de los que no creen*, págs. 64 y 137

⁶³ “La oración como un diálogo interior en el que el “tú” no puede ser identificado en ningún caso con un duplicado del “yo”, ni con un aspecto de la inmanencia, aunque sea indefinido y no precisable. Así circunscrita, la oración implica sólo el sacrificio del concepto de finitud y de fidelidad a la finitud, dos condiciones por las que nosotros los modernos estamos indudablemente fascinados.” TREVI, Mario, en “¿Reza quien no cree?”, *Ibid.*, pág. 35. “La oración tradicional en todas las religiones, es alabanza, agradecimiento, propiciación y solicitud, y como tal exige la idea de un ente trascendente al que dirigirse.” TREVI, M. en *Ibid.*, pág. 30

- c) Toda clase de comunión o conversación interior con el poder reconocido como divino⁶⁴.
- d) La comunicación con las divinidades o la expresión a ellas, o a otras instancias espirituales como santos, antepasados y dioses.
- e) Es una elevación del alma a Dios⁶⁵. Un ejercicio que nos prepara para encontrarnos con Dios.
- f) Los hombres religiosos han apuntado: “un impulso afectuoso hacia Dios”⁶⁶ o “una petición a Dios de cosas convenientes”⁶⁷, “el dirigirnos a Dios para adorarlo, rendirle gloria y pedirle sus gracias”⁶⁸; o también como “pensar en Él amándolo”⁶⁹, o “una sencilla mirada del corazón en dirección al cielo”⁷⁰, o “mirarlo de una vez”⁷¹.

En todas estas definiciones es el hombre (su corazón o su alma) quien se mueve, quien se dirige a Dios sin que éste haga lo mismo.

4. Definiciones *dialógicas*

Habíamos intuido ya que la oración debía definirse como diálogo o conversación *interior* con *el poder reconocido como divino*, esta es la definición que ahora nos toca analizar: si la oración es *diálogo*, no es sólo el hombre quien se dirige a Dios, sino que éste también llama y responde.

⁶⁴ JAMES, William; *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986, pág. 347

⁶⁵ Juan Damasceno (finales del siglo VII-749). citado en *Diccionario de religiones*, Paul Poupard, Barcelona, Herder, 1987, pág. 1311

⁶⁶ San Agustín, Sermón, IX, n. 3. citado en *Ibid.*, pág. 1311

⁶⁷ Juan Damasceno (finales del siglo VII-749). citado en *Ibid.*

⁶⁸ Pequeño catecismo de Paris. citado en *Ibid.*

⁶⁹ Carlo de Foucault. Citado en *Diccionario de la evangelización*, Juan Esqueda Bidet, Madrid, BAC, 1998, pág. 539

⁷⁰ Santa Teresa de Lisieux. Citado en *Ibid.*

⁷¹ San Francisco de Sales. Citado en *Ibid.*

Hablar, mirar, dirigirse a... son actos que puede realizar una persona que está sola; sin embargo dialogar, conversar, encontrarse... requieren más de una. Expresiones de esto son:

- a) En la oración: “Yo le miro y él me mira”⁷².
- b) La plegaria es “una conversación con Dios”⁷³ o “el gran arte de conversar con Jesús”⁷⁴.
- c) “Orar es tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”⁷⁵.
- d) Es un acto que inicia con el recogimiento y la entrada en el cubículo de nuestro corazón para encontrar en él a nuestro Amado y permanecer a solas con Él solo, olvidándonos de todas las cosas exteriores, elevándonos sobre nosotros de todo corazón, con toda la mente, el afecto, el anhelo y la devoción. La insistencia en ascender hasta la casa de Dios y allí, saborear cuán suave y dulce es. Ser abrazados por Él, besarlo con nuestra devoción, enajenarnos y ser arrebatados al cielo, transformarnos en Cristo y no contener más nuestros espíritus⁷⁶.

Estas definiciones son *relacionales*, en ellas Dios responde al ser que le habla y que lo busca. Aunque parezca increíble, éstas son las definiciones más completas de la oración.

⁷² El campesino de Ars. Citado en *Ibid*.

⁷³ San Gregorio Nazianceno (335-395). Citado en *Diccionario de las religiones*, pág. 3011

⁷⁴ *Imitación de Cristo*, cit. en *Sacramentum Mundi*, V. 5, Barcelona, Herder, 1985, pág. 11

⁷⁵ Santa Teresa, cit. en: CASTELLANO CERVERA, Jesús; *Guiones de doctrina teresiana*, Valencia, Centro de espiritualidad Santa Teresa, 1981, pág. 34

⁷⁶ San Buenaventura, “La triple vía o incendio de amor” en *Tratados místicos*, Madrid, BAC, págs. 403-404

Así pues, el orante presupone la fe en un Dios personal y presente, y Dios es para él una realidad, no una idea, cree también que está obligado a orar y no tiene duda alguna sobre la posibilidad de comunicarse con Dios, aunque no lo vea⁷⁷.

Escuchemos dos definiciones más de la plegaria:

- a) Es un acto de toda la persona, que se dirige hacia un Absoluto como una realidad presente y poderosa. Dicha actividad exige, en cierta medida, entrar en sí mismo y separarse de las cosas ordinarias y cotidianas, y, al mismo tiempo, provoca un movimiento y una apertura hacia el Otro, que tiende a una explicitación dialógica⁷⁸.
- b) Es la expresión inmediata de experiencias profundas, que se originan en el sentimiento de necesidad, pena, gratitud. Es la libre efusión del corazón de un devoto, que en el diálogo con Otro, más o menos Absoluto, desahoga su propio afán, confiesa sus pecados, confía sus deseos, da prueba de su entrega y gratitud⁷⁹.

5. Las dos definiciones clásicas y las dos perspectivas

Anteriormente citamos entre las definiciones trascendentistas una que llama a la oración 1. “elevación del alma a Dios” y entre las dialógicas 2. “conversación con Dios”, estas son las dos definiciones clásicas del término “oración” que aportan dos puntos de vista de la misma. La segunda es la definición espontánea dada por

⁷⁷ Presupone la fe en un Dios personal y presente. Dios está en la conciencia del orante no como una idea filosófica o teológica, sino como una realidad, una persona presente. La relación con Dios se vive como distancia y también como contacto. El creyente no tiene duda alguna sobre la posibilidad de comunicar con un Dios, aunque no lo vea; sabe también que está obligado, en el sentido más estricto, a la oración. (...). Es señal de que el hombre... no puede vivir sin oración. (cf. J. Rudin, *Psicoterapia e religiones*, Turín, 1968 en *Diccionario de espiritualidad*, Ermanno Ancilli, V. III, Olier-Zen, Barcelona, Herder, 1987).

⁷⁸ cf. Canesi, *Ricerca preliminare sulla psicologia della preghiera*, en “Contributi del laboratorio di psicologia e biologia”, Milán... en *Ibid.* págs. 11 y 12

⁷⁹ Según F. Heiler (*Das Gebet*, Munich, 1923), citado en *Ibid.* pág. 12

los padres apostólicos y la primera se hizo famosa bajo el nombre de Juan Damasceno.

La segunda (“conversación con Dios”) corre el riesgo de profanar la inefabilidad del misterio divino y puede desvirtuar su carácter absoluto mediante la idea de un teísmo o de una cosificación mágica. En el pensamiento de la “elevación del corazón” se puede olvidar fácilmente que Dios nos sale al encuentro, se pierde el carácter dialógico de la misma y cabe el peligro de rebajar el encuentro en un sentido sentimental-pietista, o de caer en el neoplatonismo (que congrega en el uno la multiplicidad dispersa de lo creado). En la primera definición se marca la excelsitud y omnipotencia de Dios y en la segunda se expresa que Dios está frente a “mi”, “me ha escogido de una manera totalmente personal y dirige “mis” pasos despreocupados con su sabiduría infinita”⁸⁰.

El propósito de nuestra investigación, en los siguientes capítulos, es mostrar que la segunda definición y todas las demás definiciones dialógicas son más completas que las primeras.

6. Definiciones dialógicas desde diversas perspectivas: teológica, filosófica y psicoanalítica

6.1 La definición de Karl Rahner (teólogo)

Uno de los teólogos que más ha profundizado en la oración y logrado expresar su esencia es Karl Rahner, según él ésta es el coloquio con Dios y la experiencia de éste desde la profundidad de nuestra vida, en la que nos abrimos con confianza al misterio último de nuestra existencia -que nos deja ser libres e inteligentes-, nos acercamos a nosotros mismos y entramos en la trascendencia

⁸⁰ *Sacramentum Mundi*, V. 5, Barcelona, Ed. Herder, 1985, dirigida por K. Rahner S.I., págs. 2 y 11

de nuestro ser. Este coloquio, aunado a la meditación, da transparencia a nuestro ser y trabajo, nos muestra los valores y nos ayuda a darlos a los hombres; afirma humilde, receptiva y venerablemente al tú que nos habla y dispone de nosotros, y acepta el misterio de Dios como persona⁸¹.

6.2 La definición de Herman Cohen (filósofo cercano a Buber)

Incluamos ahora a un filósofo judío que aporta una definición muy completa del tema que nos ocupa y que es precursor de la filosofía de Buber, Herman Cohen⁸². Para él la oración es una forma monoteísta y originaria de la ley que expresa, por medio del lenguaje, la confianza y esperanza en Dios y la relación de un pueblo con una divinidad, siendo por ello “el lenguaje de la religión”.

Este lenguaje es un *diálogo íntimo* -en secreto y soledad o acompañado por la comunidad de fe- en el que, además de exteriorizarse el pensamiento, se confiesa la experiencia más íntima y secreta del amor.

Además, este lenguaje es fundador de la comunidad religiosa y tiene poder socializador. Pues la oración es vocera del mesianismo: portavoz del hombre para la idealización del individuo⁸³.

La plegaria establece una doble conexión entre conocimiento y acción, y entre religión y moralidad.

⁸¹ “Entrada del hombre en la trascendencia de su propio ser, y con ello, en un alto de respuesta y entrega, la afirmación humilde, receptiva y venerante del tú que le habla y dispone totalmente de él; lo cual incluye ineludiblemente la afección subjetiva de la existencia humana por el misterio de Dios como persona”.

RAHNER, Karl; cit. en *Sacramentum Mundi*, V. 5, pág. 10

⁸² COHEN, Hermann; “La oración” en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Ed. Anthropos (pensamiento crítico-pensamiento utópico), presentación de Reyes Mate; tr. del alemán de José Andrés Ancona Quiroz, 2004, págs. 289 a 310

⁸³ “Puesto que hemos reconocido la oración como portavoz de la humanidad, por esto también se nos ha convertido en portavoz del hombre para la idealización del individuo.” *Ibid.* pág. 310

La primera conexión se da porque en la oración confesamos tanto la verdad (los contenidos de la fe) como nuestros pecados (acciones que no se conforman a esta verdad) obligándonos con ello a examinar nuestra conciencia; así, la oración es transmisora y educadora de los contenidos de la fe e impulso para el cumplimiento práctico de la ley.

La segunda conexión está anunciada en la primera y consiste en que la plegaria tiene entre sus propósitos el de ayudar al trabajo de la reconciliación y penitencia, exhortar a la fidelidad y, especialmente, arraigar la veracidad (integridad o vida moral) en la conciencia de los hombres.

Por todo ello reconoce Cohen a la plegaria como un acto fundamental de la religión y una obligación para la salvación.

Quien es capaz de rezar verdaderamente, se desprende de la angustia y la pesadez de la tierra en su ascensión hacia la infinitud. (...) Su conciencia entera se transforma en anhelo y arrobamiento. (...) Así, pues, la oración es el lenguaje auténtico de la religión. (...) una actividad del lenguaje en la cual la voluntad está viva en todos los medios del pensamiento.

La devoción de la oración es la voluntad de la religión.⁸⁴

6.3 La definición de Franz Rosenzweig (filósofo cercano a Buber)

Incluamos también la definición de un contemporáneo y amigo de Martin Buber, Franz Rosenzweig⁸⁵. Para él la oración es...

- i. La primera relación del hombre, su relación con Dios.⁸⁶
- ii. El acto de iluminar nuestro entorno (en todos los ámbitos material, espiritual, psicológico, temporal y real) -u organizar de una cierta manera- con una luz afectuosa que es amor.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ ROSENZWEIG, Franz; *La estrella de la redención*, Hermeneia, edición y traducción por Miguel García-Baró, Salamanca, Ed. Sígueme, 1997, págs. 304-353

⁸⁶ Esta definición no es la común en Rosenzweig, sino concluida aparte.

Iluminamos con ella especialmente las tinieblas del futuro, es decir que nos permite ver con el corazón (y amar) lo que esperamos y lo que viene⁸⁷. Por ello es...

1. Paciencia actuante.
2. Experiencia del futuro (e iluminación).
3. Revelación de la Redención.
4. Hacer fuerza al Reino⁸⁸.
5. Disposición al amor y experiencia de éste por la que nos hacemos capaces de recibir y escuchar, nos sentimos amparados, reverentes y humildes.
6. Acto de toda la existencia para consumir la redención encomendada. Y acto de transformar la vida profana en redentora.

- iii. Una súplica o ruego, en todo caso una elevación del alma o una dirección o intención del espíritu.

*La oración es la fuerza que traslada más allá del umbral: del secreto del propio crecimiento de la vida, que fue creado sin voz, y del milagro, dotado de palabra, del amor, hacia la iluminación silente del final que todo lo plenifica y cumple.*⁸⁹

6.4 La definición de Carlos Domínguez Morano (psicoanalista)

Carlos Domínguez Morano (psicoanalista católico que ha profundizado en las teorías freudianas y en su aporte para el estudio de la religión) reconoce que la

⁸⁷ En efecto, la oración, cuando ilumina, nos muestra a los ojos la meta más lejana. Pero como el orante está en el punto preciso de su personalidad, esta meta lejanísima y común a todos se le aparece tras un primer plano de perspectiva completamente personal: la perspectiva, precisamente, propia del punto en que él está. *Ibid.* pág. 325

⁸⁸ *Ibid.* pág. 321

⁸⁹ *Ibid.* pág. 351

plegaria es un diálogo, pero uno distinto a los que estamos acostumbrados puesto que en ella no vemos a quién le hablamos, ni percibimos su respuesta de la manera común⁹⁰. Es un diálogo en el que nosotros nos expresamos a nuestra manera (con palabras y gestos), pero en el que la respuesta de nuestro interlocutor (y su deseo) debe ser rastreada en la difícil lectura de nuestro propio deseo.

Por otra parte, expone diversos beneficios de esta actividad (cuando es “madura” o “auténtica”). Éstos, aunque él los formula desde el terreno psicológico-antropológico, los expondremos a continuación incluso como benéficos en el terreno religioso (por favorecer la relación con Dios) y en el filosófico (por promover el autoconocimiento, la búsqueda de la verdad y la autenticidad)⁹¹.

Expongamos primero los beneficios psicológicos:

- a) La plegaria es un acto psíquico con amplias resonancias en el campo de la afectividad (un acto que nos ayuda a ser más afectuosos).
- b) Es una manera de verbalizar nuestra experiencia ante un Tú radicalmente otro e íntimo a la vez, por lo que nos ayuda a organizar significativamente nuestra experiencia y nuestra vida. En este sentido, la oración se parece a la terapia psicoanalítica en la que el individuo verbaliza su propia historia, su experiencia y sus proyectos, dando sentido y unidad a los mismos y

⁹⁰ La oración, en sentido estricto, es un diálogo: alguien habla con alguien y a su vez espera una respuesta. Pero, (...) es un diálogo muy especial. (...) ¿qué hace un sujeto hablando con alguien que no ve, que no articula palabra, que no contesta y del que no se sabe si le oye, ni siquiera si existe? (...) además, en la oración pretendemos (...) oír el deseo y la palabra de Dios sobre nuestras vidas. DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos; *Op. cit.*, pág. 25

⁹¹ Todo lo expuesto aquí es expuesto por Domínguez Morano en el libro anteriormente citado: *Orar después de Freud*, los beneficios se encuentran expuestos principalmente en las páginas 39 y 40 del mismo.

posibilitando con ello una transformación en la que nos hacemos cargo de nosotros mismos⁹².

- c) El hombre nunca es tan plenamente personal, tan yo en acto, como cuanto se unifica en relación con su dios rezando⁹³. Por ello, la oración se convierte en un cauce para expresar lo más único, profundo y personal del individuo.

Ahora, los beneficios filosóficos (relacionados con los anteriores):

- a) La oración nos ayuda a dominar la dispersión puesto que requiere recogimiento y atención a uno mismo.
- b) La plegaria cuenta con la posibilidad de sumergirse en las capas más hondas y determinantes de la personalidad (nos ayuda a conocernos a nosotros mismos).
- c) En ella uno se somete a la única regla de decir la verdad, de decirse ante el Otro la verdad. Meditar en presencia de Dios, es por tanto, de modo eminente, producir la verdad en nuestro interior⁹⁴.
- d) En la oración debe venirnos la toma de conciencia puesto que es un acto de escucha y receptividad.
- e) La plegaria completa el trabajo filosófico y teórico y lo dirige a la práctica ya que es la incorporación profunda de aquello en lo que creemos, una oportunidad para efectivizar hondamente nuestras creencias, pues es en el contexto del encuentro y de lo relacional donde las ideas y los proyectos

⁹² Según la teoría psicoanalítica la persona humana se constituye a sí misma en el hecho de la palabra, por lo que en el psicoanálisis recurre a la libre expresión de ésta con el objeto de liberarla de todos aquellos obstáculos que impiden ese *decir* que nos constituye.

⁹³ VERGOTE, A.; citado en *Orar después de Freud*, pág. 40

⁹⁴ Esto coincide con la observación judeocristiana que mencionaremos más adelante sobre la oración como acto de sincerarnos y confesarnos.

pueden incorporarse mejor al ámbito afectivo (la propia integración sólo se logra plenamente en el plano del deseo y del amor, no en el del trabajo y la teorización).

Sólo mediante la incorporación a nuestra sensibilidad más honda podremos convertir esas ideas y creencias en algo realmente operativo para nuestras vidas.⁹⁵

Finalmente, para la religiosidad los beneficios son:

- a) Más que con el Dios de los filósofos, el de los teólogos o incluso el de las Escrituras, el creyente se encuentra en la oración con un Dios íntimamente ligado a los avatares de su propia historia personal. Posiblemente, en ninguna otra actividad se encuentra de modo tan vivo, personal y directo con el objeto de su creencia.
- b) Por eso, en ella el creyente se sumerge en su experiencia religiosa de modo *directo, inmediato y personal*.

En general, afirma Domínguez Morano que la actividad de la oración convierte a muchas personas en seres más integrados, hondos, pacíficos, comprensivos, abiertos, libres, audaces y proféticos, puesto que estabiliza, sostiene y enriquece nuestra identidad.

7. Volviendo a las primeras definiciones

Ahora volvamos a las definiciones escépticas y veamos qué fuerza pueden ejercer aún como sospechas y críticas a la plegaria. Recordemos que las críticas ‘b’ y ‘c’ ya han sido contestadas⁹⁶. En cuanto a la definición ‘a’ hemos dicho que la plegaria “nos muestra valores y nos ayuda a darlos a los hombres” y que “afirma al

⁹⁵ *Ibid.* pág. 39

⁹⁶ El subcapítulo anterior (de Carlos Domínguez Morano), ha apoyado a una refutación más convincente de la definición ‘b’ que la consideraba “insana”, desde algunos psicoanálisis.

tú que nos habla” (Karl Rahner), hemos dicho también que “arraiga la integridad y vida moral en la conciencia de los hombres” y que hay una doble conexión entre conocimiento y acción, y entre religión y moralidad (Herman Cohen), que puede “adelantar el Reino” o la “redención” por ser “disposición al amor y experiencia de éste por la que nos hacemos capaces de recibir y escuchar”⁹⁷ (Rosenzweig), por último, Domínguez Morano ha señalado que la oración nos ayuda a la toma de conciencia y que dirige el trabajo teórico y filosófico a la práctica pues hace efectivas nuestras creencias desde el ámbito relacional. En estas afirmaciones la oración se nos presenta ya no como un acto ajeno a la praxis ético-política, sino inmersa en ella.

Como se verá en el capítulo siguiente, atravesamos una época especial en la que parecieran haberse desvanecido todos los dioses y todas las verdades, Buber la caracterizó como el *Eclipse de Dios*, pero a diferencia de los que anuncian que los “dioses se han ido” y que la oración no es más que mera nostalgia, él afirmará que sólo se ha perdido la comunicación entre ambos y que pronto renacerá este diálogo. Así no hay afirmaciones que contrarresten directamente la definición ‘e’, la oración sigue vigente en las culturas con el presupuesto de un Dios que la escucha, negando que “los dioses pudieran haberse ido”.

En la definición que hemos de detenernos más es en la ‘d’, según la cual “hablar con Dios es un artificio retórico para que la conciencia se encuentre consigo misma. No hay *otro* en este ‘diálogo’. No hay con quién hablar. El otro es sólo un mero desdoblamiento de uno mismo.” Hemos defendido que las

⁹⁷ Anteriormente señalamos estas características de la oración en Rosenzweig a partir de su texto *La estrella de la redención*.

definiciones más completas de oración son las que la definen a ésta como diálogo ya que la oración presupone la existencia del Otro. Éste es el punto a discutir en nuestra tesis. La crítica o definición 'e' es otra manera de decir la anterior.

8. La definición judeocristiana y bíblica

Como hemos anunciado anteriormente, nos interesa la perspectiva judeocristiana de la oración pues en ésta estuvo interesado Martin Buber así que, a continuación, trataré de dar algunas pautas para definir y describir la oración judeocristiana a la luz del texto bíblico, éstas estarán divididas en incisos o notas:

8.1 Orar es dialogar con Dios

El Dios judeocristiano, Yavé, se relaciona con su pueblo y particularmente con sus apóstoles y profetas, Él personalmente les comunica su voluntad y Él personalmente escucha la necesidad de su pueblo elegido (Israel) en la voz de sus representantes y la atiende.

Para la tradición judeocristiana sólo hay un Dios, Yavé, y toda oración es comunicación con Él. A Él nos expresamos y Él se expresa a nosotros, la oración no es un acto sólo del hombre, no es un puro hablar sin interlocutor y sin respuesta, pues Dios está presente y nos responde.

La oración es un diálogo creador-creatura, un diálogo que pudiera parecer imposible o dudoso a la razón humana, un diálogo que no podemos entender.

En la interacción de la gracia y del pecado que formulan los teólogos, los espirituales ven la interacción de dos *fiat*, el encuentro del amor descendente de Dios y del amor ascendente del hombre.⁹⁸

⁹⁸ EVDOKIMOV, Paul; *Las edades de la vida espiritual*, Salamanca, Sígueme, 2003, pág. 166

8.2 Orar es crear

La antropología y psicología bíblica consideran que, ya que Yavé es el creador por excelencia y el ser humano está hecho a imagen y semejanza suya, debe haber un ámbito en el que el hombre sea también creador. Según el análisis de Claude Tresmontant, este ámbito es el de los pensamientos, aquí el hombre es creador de ellos y, por tanto, responsable de los mismos.

La originalidad de la psicología bíblica estriba en considerar los pensamientos como creados por el hombre, engendrados por su libertad, en su corazón. El hombre es creador de sus pensamientos, es su autor responsable. Los pensamientos son *fabricados* por el corazón del hombre: “viendo Yhwh cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal” (Gen., 6,5); “los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal” (Gen., 8,21).⁹⁹

Los pensamientos son engendrados por nuestra libertad en nuestro corazón. Somos autores responsables de cada pensamiento y hay en esta génesis de pensamientos y deseos una elección primordial.

La oración es *el lugar que visitamos* (el espacio interior que abrimos) para crear y recrear pensamientos y deseos, en él moldeamos y forjamos nuestras aspiraciones, propósitos, exclamaciones, declaraciones... Oramos para afirmar nuestro ser y engendrarlo¹⁰⁰.

8.3 Orar es sincerarse

Para la tradición judeocristiana al orar nos situamos frente a nuestro creador, aquel que nos conoce y nos sondea. Frente a él somos nosotros mismos, nada podemos ocultarle. Por eso, disponernos a orar es disponernos a exponer el corazón al juez supremo, justo y misericordioso. Cuando nos proponemos orar nos

⁹⁹ TRESMONTANT, Claude; *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus, 1962, pág. 167

¹⁰⁰ “Orar es crear”: Este aspecto de la oración remite a lo que llamamos crear un espacio simbólico y aquí se vincula la oración con la poesía y con todo tipo de actividad artística, como expresan los verbos hebreos: *dir* = cantar, *anâh* = responder o entonar un responsorio y *zammer* = tocar un instrumento de música.

proponemos hablar desde nosotros mismos, desde nuestros abismos o infiernos, no podemos mentir, no podemos engañar a Dios. Al dirigirnos a cualquier otro ser humano, o incluso a nosotros mismos, es posible enmascararnos o engañarnos, pero la conciencia de que nuestro interlocutor es Dios nos dispone a abrirle nuestro corazón. (“El pensamiento oculto destroza el corazón. El que lo oculta se vuelve enfermo.”¹⁰¹)

Para la antropología bíblica el pecado es la mentira, por eso la oración (el acto de sincerarnos) nos purifica y es aire y vida para nuestros espíritus.

Por la oración desempolvamos, reactualizamos la primitiva aspiración por lo divino, por lo sagrado, la verdad esencial a toda conciencia y la tendencia común a toda voluntad.

8.4 Orar es ensayar Su nombre y buscar la inteligencia

La mística judía sostiene que el nombre de Dios es desconocido para todos los hombres y que la vida del ser humano debe ser un intento por conocer el nombre de su creador, pues el conocimiento del mismo es la sabiduría, la inteligencia, la plenitud. Este nombre no puede buscarse como se busca un objeto físico, ni un objeto psicológico, sino como se busca una verdad que está escondida en nuestras entrañas más profundas y que puede surgir de nuestros labios y de nuestros espíritus en cualquier momento, si nos dedicamos a orar.

La plegaria es un acto de conocimiento espiritual, en ella pronunciamos las preguntas básicas de todo ser humano: ¿quién soy?, ¿quién Eres?, ¿cuál es el sentido de mi vida y mi historia?, ¿qué quieres de mí (qué debo hacer)?, ¿cuál es

¹⁰¹ EVDOKIMOV, Paul; *Op. cit.*, pág. 174

tu voluntad?, ¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es? Pero estas preguntas se plantean de un modo totalmente distinto al filosófico, pues no surgen de un diálogo del alma consigo misma, ni en solitario, sino en una relación inexplicable y personal, con un Tú eterno (Verdad, Justicia, Belleza y Bien).

De la oración brota la inteligencia.

La inteligencia es un diálogo, una relación existencial entre dos libertades, la de Dios y la del hombre, un cambio en que Dios da la inteligencia por la que el hombre conoce los secretos del Rey, una comunicación de yo a tú. No hay inteligencia fuera de esta comunicación. La inteligencia es un movimiento de doble punto de partida; cada uno de ellos es libertad, la de Dios se llama gracia.¹⁰²

La oración es una búsqueda, una excavación, una invocación a la sabiduría.

8.5 Orar es vigilar, guardar prudencia

Solemos estar adormilados, distraídos, permitiendo que la vida nos suceda, sin embargo la oración requiere que estemos alertas a cada suceso en el mundo y a cada reacción nuestra. Estar en comunicación con Dios es un intento de empatía con Él, que lo padece todo porque nos ama tremendamente¹⁰³. Los discípulos debían orar y vigilar en el huerto de los olivos, para estar en compañía de Jesús. La oración nos libera de las tentaciones y nos mantiene a flote, a salvo en las situaciones difíciles.

8.6 Orar es luchar con Dios

En la Biblia, es también planteada la oración como un combate con la divinidad, como un esfuerzo del ser humano por arrebatarse el reino de Dios¹⁰⁴. Una lucha cansada, en recogimiento y soledad, por interceder por nuestros hermanos o por una causa ante Dios, por convencer a Dios o reclamarle. Yavé nos ama, pero

¹⁰² TRESMONTANT, Claude; *Op. cit.*, pág. 179

¹⁰³ “Orar es vigilar”: Esta característica de la oración la encontramos especialmente en el Nuevo Testamento.

¹⁰⁴ “El reino de los cielos sufre violencia, y los violentos son quienes lo arrebatan” (Mateo 11, 12).

su amor es de fuego y en él ardemos cuando nos aproximamos. El hombre que ora se agita, suplica, insiste, espera, soporta, protesta, pregunta, se bate consigo mismo y con el Dios al que ama.

La vida espiritual produce súbitamente una *ruptura*. (...) una ruptura, un combate, una violencia, que toma por asalto los cielos y se apodera del Reino.¹⁰⁵

Aquella misma noche Jacob se levantó, tomó a sus dos esposas, a sus dos sirvientas y a sus once hijos, y los hizo cruzar el vado de Yaboc. A todos los hizo pasar al otro lado del torrente, y también hizo pasar todo lo que traía con él. Y Jacob se quedó solo.

Entonces alguien luchó con él hasta el amanecer. Éste, viendo que no lo podía vencer, tocó a Jacob en la ingle, y dislocó la cadera de Jacob mientras luchaba con él.

El otro le dijo: "Déjame ir, pues ya está amaneciendo." Y él le contestó: "No te dejaré marchar hasta que no me des tu bendición." el otro, pues, le preguntó: "¿Cómo te llamas?" Él respondió: "Jacob." Y el otro le dijo: "En adelante ya no te llamarás Jacob, sino Israel, o sea Fuerza de Dios, porque has luchado con Dios y con los hombres y has salido vencedor."

Entonces Jacob le hizo la pregunta: "Dame a conocer tu nombre" Él le contestó: "¿Mi nombre? ¿Para qué esta pregunta?" Y allí mismo lo bendijo. Jacob llamó a aquel lugar Penuel, o sea Cara de Dios, pues dijo: "He visto a Dios cara a cara y aún estoy vivo." El sol empezaba a dar fuerte cuando cruzó Penuel, y él iba cojeando a causa de su cadera. (Gen. 32, 23-32).

El *reproche* del hombre a Dios o de Dios al hombre existe y es comprensible, es la guerra que entablan dos que se aman, el conflicto surgido de una exigencia de perfección y de una insatisfacción que es sana.

También podemos encontrar este enfrentamiento con Yavé cuando Abraham intercede insistentemente por Sodoma o cuando Job quiere ponerse a razonar con Dios y pedirle explicaciones.

Por todo esto comprendemos que la oración requiere esfuerzo.

Véase la experiencia de un eremita: "Yo creo que no hay nada más penoso que la oración. Cuando el hombre quiere ponerse a orar, es entonces cuando sus enemigos, los demonios, tratan de impedirlo... La oración exige que se luche hasta el último suspiro".¹⁰⁶

¹⁰⁵ EVDOKIMOV, Paul; *Op. cit.*, pág. 75

¹⁰⁶ *Ibid.*, pág. 222

8.7 Orar, meditar en los decretos de Dios y en sus mandamientos

Tanto para el judío como para el cristiano, la oración debe tener como objetivo la escucha de una palabra (voz de la comunidad) que cuestione y vaya modificando progresivamente la vida del que la practica.

Especialmente la tradición judía, guardadora y respetuosa de la ley, considera la oración como un acto de meditación en la ley que le ha dictado su Señor. *¿Qué debo hacer?* y *¿qué quieres que haga?* son las preguntas que continuamente dirige el ser humano a su Creador, Él es la ley, Él ha propuesto una alianza que hay que guardar, Él ha dictado decretos que es necesario interpretar y obedecer.

8.8 La oración es la inhabitación del pneuma de Dios en el hombre

¿Cómo es posible que suceda el milagro de la oración? ¿De qué manera pueden encontrarse Creador y criatura? ¿Qué privilegio tiene el hombre para poder comunicarse con la divinidad?

La antropología bíblica define al hombre con tres aspectos: carne (*basar*), alma (*nefesh*) y espíritu (*ruhá*). La relación con Dios sucede en su *ruhá*, pues en él está preparada la inhabitación del *ruhá* divino. El espíritu humano se experimenta como la inquietud incesante que éste tiene, el deseo profundo e insatisfacible, la *sed de Dios*. O también la invitación que hay en el hombre a transformarse y sobrenaturalizarse y tomar parte de la vida increada de su Creador, una exigencia de transformación. El *ruhá* divino y el humano pueden compenetrarse, unirse en lazo inmaterial y esta cercanía es la oración.

El espíritu del hombre, su pneuma, es lo que es capaz en él de este encuentro con el Pneuma de Dios, es esa parte del hombre gracias a la cual la inhabitación del Espíritu de Dios no es una intrusión extraña, sino que está preparada, es deseada como una embajada en país extranjero.

El espíritu es la permanente y sustancial invitación que hay en el hombre, a una transformación, a una sobrenaturalización, que permite al hombre creado tomar parte en la vida increada de su Creador.¹⁰⁷

8.9 Un encuentro amoroso, un acto relacional, unas nupcias con Dios

“Tú eras, a la vez, interior a lo más íntimo y superior a lo más alto de mí mismo”.¹⁰⁸

Tal vez la mejor analogía de la oración son las nupcias entre hombre y mujer y el conocimiento a que éstos llegan en el acto amoroso, completo, entrega del uno al otro (La palabra hebrea *Yadah* significa conocer y desposar).

En el matrimonio entre Yhwh e Israel, los elementos son las palabras de diálogo que se cambian por el don y la oblación, y algo análogo de lo que para los amantes es el gusto de la unión por la que se hacen una sola carne.¹⁰⁹

La Biblia considera el encuentro hombre-mujer como la iniciación en el misterio de los misterios, conocimiento, gusto secreto del nombre, entendimiento no separado del cuerpo, conocimiento sensible. La oración es así mismo, nupcias con Dios y por ello ésta debe proporcionar conocimiento sensible y no ser recepción pasiva de la divinidad sino también aportación del hombre a ella. En la oración nos desposamos con Dios. Dios nos conoce y nuestro conocimiento procede del suyo, son el mismo.

Dos almas vivas conocen el gusto que ellas tienen, ese gusto secreto que forma parte del “nombre” “que nadie conoce sino el que lo recibe” (Ap., 2, 17). Este mutuo conocimiento que tienen los amantes es al mismo tiempo una iniciación al misterio de los misterios, al Cantar de los Cantares. *Hoc sacramentum magnum*.¹¹⁰

8.10 La oración es conocimiento

Por lo anterior podemos comprender que la oración sea ya en sí un conocimiento (no sólo búsqueda de éste).

¹⁰⁷ TRESMONTANT, Claude; *Op.cit.*, pág. 156

¹⁰⁸ San Agustín, citado en EVDOKIMOV, *Op. cit.*, pág. 60

¹⁰⁹ TRESMONTANT, Claude; *Op. cit.*, pág. 83

¹¹⁰ *Ibid.*, pág. 152

En principio porque la oración implica fe, no puede orar quien no cree. La expresión y realización misma de toda fe religiosa, el acto por excelencia de un creyente es la oración. La fe bíblica no es una mera confianza, ni una suposición indemostrada (como se ha caracterizado posteriormente). La fe es adhesión a la verdad, inteligencia, relación entre dos libertades (la de Dios y la del hombre) y éste es el conocimiento supremo que mantiene vivo a todo hombre, que lo nutre y lo sostiene.

8.11 La oración es una oblación

La oración es un incienso de agradable aroma para Dios, una ofrenda y el momento del retorno, de la respuesta al diálogo. En la Escritura se declara que a toda oblación debemos ponerle sal, por ello a toda oración debemos también ponerle sal, es decir, la oración debe ser un diálogo sabroso, encendido, intenso con la divinidad.

“Séate mi oración como incienso ante ti, y el alzar a ti mis manos como oblación vespertina” Sal 141, 2

La oblación es el momento del retorno, la respuesta del hombre en el diálogo por los elementos. La consumación llega a ser la inteligencia del misterio; discierne bajo las especies sensibles la palabra realmente presente.¹¹¹

¿Qué significa sal? El amor del hombre, la caridad con que acompaña su oblación: “A toda oblación que presentes le pondrás sal; no dejarás que a tu ofrenda le falte la sal de la alianza de Yavé; en todas sus ofrendas ofrecerás sal” (Lev., 2, 13).

8.12 Pero, antes de la oración debe haber praxis y amor fraterno

En el Nuevo Testamento nos encontramos con que, aunque Jesús enseña a orar a sus discípulos cuando ellos se lo piden, él puso más énfasis en la praxis

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 87

que en la oración, e incluso que ésta última tiene el propósito de conducir a la primera (a la praxis). Así, la autenticación de la vida de oración sólo viene por el ejercicio del amor fraterno ya que sólo conocemos a Dios en el amor al hermano, no en la oración¹¹².

9. Conclusiones

Hemos terminado satisfactoriamente este abanico de definiciones de la oración, dividiéndolas en *escépticas*, *trascendentistas* y *dialógicas*. Y con la exposición de las definiciones de un teólogo (Karl Rahner), dos filósofos próximos a Buber (Herman Cohen y Franz Rosenzweig) y un psicoanalista (Carlos Domínguez Morano) hemos esbozado una refutación de las definiciones *escépticas* o críticas a la oración. Después, hemos expuesto algunas perspectivas judeocristianas y bíblicas de la misma y con todo ello dimos una primera prueba de que la definición *dialógica* de la plegaria es la más acertada.

¹¹² Esta última nota me la sugirió la lectura del libro antes citado *Orar después de Freud*, de Carlos Domínguez Morano, véase la pág. 39

III. LA ORACIÓN COMO DIÁLOGO

Con el terreno preparado por los capítulos anteriores, en éste nos proponemos responder a la pregunta que titula nuestra tesis, ¿es la oración un diálogo? Para ello presentaremos la definición de Martin Buber y haremos un somero análisis de la misma profundizando en el concepto de *diálogo* según el mismo pensador.

1. Definición buberiana de la oración

En su texto *Eclipse de Dios* Buber nos da una definición sugerente del término “oración”:

*Llamamos oración, en el sentido más pleno de la palabra, al diálogo del hombre con Dios, en el que, aunque siempre se pide algo, lo que se pide en definitiva es que se manifieste la presencia divina para que esa presencia sea dialógicamente perceptible*¹¹³.

Así pues, la plegaria es el diálogo del hombre con Dios, o la petición de que se manifieste su presencia y se haga dialógicamente perceptible. **Diálogo** y **dialógicamente**, dos palabras en las que Buber pone especial énfasis.

La oración se nos presenta aquí como un acontecimiento que testimonia el *encuentro* del hombre con Dios, la *relación* entre ellos y el auténtico *diálogo* mutuo. Esto pone de manifiesto, además, que el acercamiento filosófico a la plegaria es un camino fecundo para intuir la esencia de lo religioso.

A la definición anterior agrega Buber la aclaración de que la única premisa para que este diálogo pueda realizarse es la disposición del hombre a aceptar esta presencia, volverse a ella y aceptar la espontaneidad sin reservas que surge de las raíces y vence lo que la perturba y distrae. En otras palabras: que la oración surge espontáneamente del hombre y si no resulta así en nuestra época esto se

¹¹³ BUBER, Martin; *Eclipse de Dios*, pág. 148.

debe al estado de súperconciencia (de que *nosotros* oramos, de que nosotros *oramos...*¹¹⁴) que nos hace renunciar al instante.

Ahora revisemos qué es el diálogo y lo dialógico en Martin Buber para entender qué repercusiones tiene esta definición.

2. El diálogo

Muchas acciones a las que solemos llamar “diálogo” no son para Buber más que habladurías o conversaciones aparentes en las que ninguno de los participantes mira y apela en realidad al otro.

*Diálogo auténtico es la relación de reciprocidad, inserta en el mundo humano y en la sucesión del tiempo, en la que al menos dos personas se dirigen una a otra haciéndose presentes, alentándose, confirmándose y reclamándose verdaderamente*¹¹⁵.

*una conversación cuyas partes no han sido concertadas de antemano sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista*¹¹⁶

Al acto de *dirigirse una persona a otra* Buber lo llama “movimiento fundamental de la Orientación” y consiste en dirigir la atención al otro.

El hecho de *hacerse presentes*, es llamado también “presentificación personal” o “comprensión” y consiste en la legitimación de uno frente al otro como hombres que están dispuestos a vincularse, para que puedan ambos confiar uno en otro y creer que actúan como compañeros. Con él experimentamos a un hombre en su

¹¹⁴ Es decir, el hombre contemporáneo que ora se detiene a pensar primero en sí mismo y después en su acto “orar” y estas dos consideraciones le son suficientemente extrañas para impedirle orar con naturalidad.

¹¹⁵ Ésta y la mayor parte de las siguientes afirmaciones están basadas en un breve texto que se titula “El diálogo auténtico”, que puede consultarse en SÁNCHEZ MECA, D.; *Buber, 1878-1965*, Madrid, Del Orto, 1997, págs. 71-73 y en el texto de BUBER, Martin; *Diálogo*, Barcelona, Río piedras, 1997.

¹¹⁶ BUBER, M.; *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1954, pág. 152

concreción y percibimos el medio dinámico que imprime a todas sus exteriorizaciones, acciones y actitudes como signo de exclusividad.

Confirmación es aceptar como interlocutor al otro y decirle sí a su persona aún cuando nos opongamos a lo que nos dice, es sinónimo por ello de “aceptación”, pero no de mera “aprobación”¹¹⁷.

El diálogo inicia con la superación de la desconfianza existencial; en él impera la franqueza interhumana, aún sin palabras, y acontece la palabra dialógica, sacramentalmente. Requiere que consideremos al otro hombre mismo y que nos obsequemos a él, que aceptamos la otredad del que se nos enfrenta. Requiere también haber estado consigo para poder ir hacia otro.

Encontramos descrita una experiencia de alteridad en el siguiente párrafo de Buber:

...los sentí como hombres que me eran íntimos incluso en lo que de ellos me era lejano, tan diferentes de mí que mi alma se hería con tal alteridad y se enfrentaba a la vez, sin embargo, con el ser auténtico.¹¹⁸

El diálogo tiene su vida en los signos (palabra, gesto, letra) pero puede vivir sin ellos. Así, puede darse como silencio comunicativo en el que sin gestos se comunica algo. Éste no es ni el silencio de Uno-en-Otro de los enamorados, ni el de Uno-con-Otro de la reunión única frente a Dios.

El sentido del diálogo no se encuentra en uno solo de los interlocutores ni en los dos juntos, sino sólo entre ambos¹¹⁹.

¹¹⁷ “Confirmar significa, antes que nada, aceptar toda la potencialidad del otro y hacer una decisiva diferenciación en su potencialidad...”, BUBER, “Diálogo con K. R.” en el *Camino del hombre*, pág. 215

¹¹⁸ BUBER, *Diálogo*, pág. 73

¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 75

En el diálogo, cada participante se dirige de verdad hacia su interlocutor y lo trata como persona entera y única. Inicia por ello al decir *tú* al otro, pero en este caso, decir *tú* no es sólo nombrar una palabra, sino tener una actitud con él.

Los dialogantes se ejercitan en hacer presente lo que se dicen y en hacer presente al otro, para ello colaboran sus sentidos, fantasía e imaginación. De esta forma, no basta con percibir a la persona presente, sino también aceptarla como interlocutor, *confirmarla* en su ser, haciendo un movimiento específico para dirigirse al ser del otro.

Sostiene Buber que, en un diálogo, hay palabras y pensamientos que quieren ser expresados por los interlocutores y que el verdadero diálogo sucede cuando éstos no son retenidos. Así pues, del diálogo surge la palabra dialógica y donde ella existe “es preciso usar una total franqueza”.

En este sentido, ya que un verdadero diálogo sólo es posible en la franqueza, éste se opone al discurrir calculador y es espontáneo e imprevisto.

Un diálogo cumplido es siempre una victoria sobre la apariencia, lo que significa que los dialogantes se han vuelto el uno al otro en realidad, se han expresado sin reservas y han quedado libres de la voluntad de aparentar. Por todo ello, el diálogo produce un estado de fecundidad de palabras que nacen sustancialmente y son acogidas por completo. Por eso también, en él actúan dinámicamente la co-presencia y la mutualidad.

Por último, el diálogo requiere la disposición, es decir que los participantes se presten, se donen, se entreguen y no se retengan. Es decir que cada interlocutor tiene que introducirse a sí mismo en el diálogo con la intención de prestar sin merma su contribución y no retener lo que ha de ser dicho por él, esto es que haya

legitimidad en lo que se diga. “La gran confianza es el aliento del verdadero diálogo”¹²⁰.

Es por ello que el auténtico diálogo es una esfera ontológica que se constituye a través de la autenticidad del ser por lo que la irrupción del parecer puede dañarlo.¹²¹

El *diálogo auténtico* debe distinguirse tanto del monólogo como del diálogo técnico. El monólogo es aquel hablar unos con otros de dos o más hombres reunidos, en el que cada uno habla consigo mismo con rodeos “maravillosamente enlazados y se sienten sin embargo enroscados al sufrimiento de ser dependientes de sí mismos”¹²². Se distingue del diálogo, además, por la sorpresa o espontaneidad, que sólo está presente en el diálogo. Un ejemplo de ello es un juego de ajedrez llevado a cabo entre dos personas, en él no sabemos cuál será la jugada de nuestro contrincante y por ello cada jugada nos sorprende, no así en el monólogo o en cualquier juego en solitario, en éstos no hay sorpresa.

El diálogo técnico es aquel que se impone por la necesidad de entendimiento objetivo y que carece de la intención de que se funde entre los participantes alguna reciprocidad vital.

3. Diagnóstico de nuestra época, el *eclipse de Dios*

A pesar del incremento de las *vías de comunicación* entre seres humanos, a pesar de los celulares y todo tipo de teléfonos, a pesar del Internet, de la televisión, el radio, el cine, los periódicos... nuestra época enferma por la dificultad

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 88

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, pág. 41

para el diálogo auténtico, y la característica mayor de esta enfermedad es la desconfianza¹²³.

Ese poder demoníaco que rige nuestro mundo, el demonio de la desconfianza fundamental¹²⁴ es un veneno paralizante y corrosivo de todo nuestro ser, la desconfianza de un hombre a otro y de una a otra nación.

El síntoma de este contagio es la máscara, impuesta o voluntaria, detrás de la que nos escondemos de los demás. Máscara, o muro o coraza, que no permite la entrada de los signos y de las voces con que el otro nos llama.

El caso paradigmático se da en aquel cuya imagen no es una máscara que él se ha puesto para engañarme, sino que se trata de una que se le ha impuesto sin que él sea consciente de ella, de una que le fue estampada y se le ha hecho carne, de manera de que el verdadero engaño lo ha sufrido su propia conciencia, aunque naturalmente que hay incontables formas intermedias.¹²⁵

Esto es el *Eclipse de Dios*, en el que *Yo* me ahogo en sombras porque *Ello* ha tapado la radiante luz del *Tú*.

Es el Silencio de lo trascendente acompañado de una insaciable sed religiosa que no nos atrevemos a expresar¹²⁶.

Buber se percató de este silencio a los 35 años, durante la primera guerra mundial¹²⁷ y desde entonces no cesó de señalar que “el futuro del ser humano” dependía “de un renacimiento del diálogo”.

¹²³ Probablemente sea la misma mediación tecnológica en la comunicación humana la que impide la auténtica reciprocidad, es decir, el hecho de que ya no nos situemos cara a cara, en cercanía corporal, al dialogar sino que lo hagamos por medio de teléfonos de todos tipos, o por medio de foros o sitios de Internet empobrece el encuentro.

¹²⁴ BUBER, M.; “Esperanza para esta hora” en *El camino del hombre*, pág. 113

¹²⁵ BUBER, M; *Ibid.*, pág. 115

¹²⁶ “Hoy en día observo que hay un anhelo. No obstante, no debo usar la palabra religión. No debo decir que hay un anhelo de renovación religiosa, porque ellos no quieren oír esta palabra.” Señala Martin Buber en “Diálogo en un Kibutz”, en *Ibid.*, pág. 232

¹²⁷ Señalemos que las afirmaciones de Martin Buber fueron hechas a mediados del siglo XX, cuando la mayoría de observadores y sociólogos pronosticaban una extinción total de religiosidad, un secularismo radical en el que toda búsqueda de Dios iría desapareciendo. Buber notó, contra la mayoría, que en el fondo había una sed religiosa y pronosticó que ésta haría renacer la religiosidad. En nuestros días (50 años después)

El diálogo franco y sin reticencias se vuelve cada vez más difícil y escaso; los cada vez más terroríficos abismos entre los seres humanos amenazan con volverse insalvables¹²⁸.

El abismo entre los hombres representa un abismo mayor entre el hombre y Dios en el que el sitio que a Éste corresponde ha sido ocupado por “la totalidad del ser humano”.

Tenemos alergia a la relación originaria y a la relación de fe con Dios. Nuestra época se caracteriza por interpretar los encuentros con Dios como encuentros con nosotros mismos¹²⁹ y sufre por la pérdida de la realidad de todas las realidades: el encuentro con Dios.

Puntualicemos más a qué llama Buber *Eclipse de Dios*. Cuando el sol se eclipsa, no es el sol quien sufre un cambio o quien se apaga, sino es nuestra percepción de aquél, pues los eclipses son acontecimientos entre el Sol y nuestros ojos. Que haya *eclipse de Dios* significa que Dios no está modificándose, ni ensombreciéndose, sino la relación que hay entre Él y nosotros, la percepción que de Él tenemos, la claridad y luz con que nos reafirmaba su existencia no es perceptible por un tiempo para nosotros. También esto significa que Dios está presente y forma parte de la realidad, pero su presencia está oculta para los hombres contemporáneos.

El cielo se oscurece, la referencia se hace brumosa. Temblamos sobre el terreno firme, esto se ve reflejado en que en nuestro tiempo intentamos preservar la idea de lo divino como preocupación de la religión, pero al mismo tiempo destruimos el carácter real de la idea de Dios y con ella nuestra relación con Él.

le damos la razón a Buber, ya que experimentamos una de las épocas más religiosas de todos los tiempos. Véase BERGER, P.L.; *Las religiones en la era de la globalización*, Iglesia Viva no. 218, 2004, págs. 63 a 72

¹²⁸ BUBER, M.; “Esperanza para esta hora”, en *Ibid.*, pág. 112

¹²⁹ Creemos que nuestro interlocutor espiritual sólo puede ser o el inconciente o la conciencia.

En el campo de la filosofía el *eclipse* comenzó con Spinoza, quien puso en entredicho la persona de Dios y nuestro encuentro con Él¹³⁰. Después, la filosofía se ha llenado de orgullo autocomplaciéndose y ha colaborado en la enfermedad de nuestra época¹³¹.

Así, aunque la conciencia moderna no aborreció a Dios, aborreció la fe y se empeñó en “no estar en ninguna relación de fe con Él¹³²”.

Ya no hay disposición espiritual para lo sublime pues nos hemos negado a aceptar al interlocutor por excelencia (el último y primero), y a su “realidad actuante”¹³³.

El *eclipse* aumenta en la medida en que no nos escuchamos unos a otros, en que endurecemos más nuestros corazones, o fortalecemos el muro que nos separa y “protege” de los otros, en la medida en que nadie *abre nuestra alma* y en el de que *a nadie se la abrimos*.

Sin embargo la plenitud es posible para el ser humano y lo es en el encuentro con los demás, especialmente, en el encuentro con Dios.

Por ello la tarea principal de nuestra época será que, *en el trato con mis congéneres, y cada vez más, podamos ver a través de ellos y nos desenmascaremos unos a otros*¹³⁴.

¹³⁰ “El cambio de rumbo, o sea, el comienzo del oscurecimiento lo advierte Buber en el pensamiento de Spinoza. (...) Él 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 concreto entre Dios y el hombre”. BUBER, Martin; *Eclipse de Dios*, pág. 179

¹³¹ “Mas frente al orgullo autocomplaciente de la filosofía... A este compromiso pertenece necesariamente la actual y permanente renuncia a la relación originaria, a la realidad que acontece entre el yo y el tú, el carácter espontáneo del momento.” *Ibid.* pág. 72

¹³² Cabe aquí una pregunta ¿cuál es la relación de fe con Dios que aborrece la conciencia moderna? ¿es la oración? ¿el compromiso de pertenecer a alguna religión?

¹³³ BUBER, M.; *Eclipse de Dios*, pág. 55

¹³⁴ BUBER, M.; “Esperanza para esta hora”, *Op. cit.*, pág. 115

4. Condiciones de posibilidad del diálogo

Para que pueda darse un diálogo auténtico es necesario que haya al menos dos que participen en él y a esto se agrega que los dialogantes deben ser personas individuadas.

El diálogo requiere, además, que los participantes de éste superen la desconfianza existencial y puedan tener por ello una total franqueza el uno con el otro. Dicho de otra manera, que confíen uno en otro y que hablen con sinceridad, sin callar nada de lo que quiere ser dicho por ellos.

Para ello, otra condición es que ninguno de los participantes se encierre, sustraiga, ni se esquive. Esto a pesar de que “hay hombres honestos que creen que no están obligados a decir en un diálogo todo lo que hay que decir”¹³⁵. En un diálogo real cada uno debe aportarse a sí mismo, debe ser sincero (decir lo que piensa realmente de aquello de lo que se habla) y poner todo lo que está de su parte para participar. Para enfatizar esto, Buber utiliza un concepto especial, el ‘repliegue’, que no debe darse en un diálogo real.

Hablo de repliegue cuando uno se aparta de la aceptación esencial de otra persona en su propio círculo no circunscrible, tocando y moviendo substancialmente su alma, y deja que el Otro consista sólo en la vivencia propia, sólo como una propiedad. Entonces el diálogo se torna aparente, el misterioso tráfico entre mundo humano y mundo humano se convierte tan sólo en un juego y, en el rechazo de lo real-viviente-enfrente, comienza a disgregarse la esencia de toda realidad.¹³⁶

La traición a lo que tenemos que decir es el “aprestarnos a dar voz a un Yo que se hace valer”, es decir que, aunque hay algo que quiere ser dicho, a veces lo callamos y damos voz a nuestro yo. Mas, si no decimos lo que tenemos que decir, el diálogo y nuestra palabra se vician.

¹³⁵ SÁNCHEZ MECA, Diego; *Buber, 1878-1965*, pág. 72

¹³⁶ BUBER, M; *Diálogo*, pág. 47

Otra condición de posibilidad es el reconocimiento de uno y otro de los participantes y la atención a lo que cada uno va aportando. Debe haber pues la vivencia de una relación por ambos lados. Es necesaria entonces la *confirmación* del otro, es decir, la aceptación de su potencialidad para sostener el diálogo, esto es, decirle al otro “quiero entenderte, saber quién eres detrás de las pantallas” y hacerle así posible su propia vida.

Para que otro sea realmente un tú para mí, debo renunciar a hacerlo parte de mi alma, es decir, debo reconocer que es inaprensible. También en beneficio del diálogo humano es necesario a veces contener nuestras creencias.

Por todo lo anterior, los interlocutores deben estar abiertos a las sorpresas y a la espontaneidad.

Por último, no se requiere para el diálogo que conozcamos desde antes a nuestro interlocutor.

5. En el diálogo se vislumbra la orla del *Tú eterno*

Dos seres humanos están juntos de verdad sólo cuando entran en diálogo, en relación sincera el uno con el otro. Por esto también, la presencia de Dios puede sentirse con tan sólo estar presentes y dispuestos dos hombres uno frente al otro.

El diálogo tiene la fuerza de la revelación y por eso nos hace capaces de vislumbrar el misterio y sentido de nuestra existencia. Con el corazón volcado al otro experimentamos la presencia de Dios.

La reflexión no logra abrir este misterio y toda otra vía de acceso perpetúa su hermetismo.

En cambio, allí donde el diálogo se cumple en su esencia, entre los interlocutores que se han vuelto realmente el uno al otro, que se expresan sin reservas y están libres de cualquier voluntad de aparentar, se produce en su

*comunidad un memorable estado de fecundidad sin parangón. La palabra nace sustancialmente, cada vez, entre hombres que captan en su profundidad, y actúa el dinamismo de una copresencia y mutualidad elementales. Lo interhumano ofrece un acceso a lo que de otro modo quedaría cerrado a esta penetración.*¹³⁷

El diálogo nos muestra que debajo de los otros hombres no sólo hay instintos y actitudes que debieran controlarse, sino que hay también algo bueno y confiable.

Al encuentro con Dios llegamos por la vida del diálogo.

6. El diálogo con Dios

Además del diálogo entre seres humanos, Buber señala que la vida cotidiana es diálogo ya que en ella hay unas constantes llamadas y respuestas, porque hay una apelación dirigida a nosotros a la que siempre podemos, o no, responder.

La respuesta a esta apelación es la *responsabilidad* que es el responder verdadero a lo que nos sucede¹³⁸. Así, cada hora es lenguaje, y Buber nos alienta a que prestemos atención a ella y respondamos. Esto significa que no basta con “despachar” la situación que nos incumbe (con el silencio o el hábito), sino que debemos más bien penetrar en ella. Dialogar, finalmente, es vivir en escucha y respuesta, en apertura.

Respondemos haciendo o dejando, diciendo con el ser o entrando en situación, confiando en el instante y haciéndonos responsables de él. Y como toda responsabilidad responde a una palabra, falta buscar la instancia ante la que nos responsabilizamos, ésta instancia es Dios.

Siempre se decide en él realmente si la palabra de Dios, que resuena en las cosas y acontecimientos, se mantiene firme en él o se retira. Y una mirada de la criatura al semejante puede ser, a veces, suficiente para la respuesta.¹³⁹

¹³⁷ BUBER, en “El diálogo auténtico”, citado en SANCHEZ MECA, *Buber*, pág. 73

¹³⁸ BUBER, M; *Diálogo*, pág. 45-47

¹³⁹ *Ibid.*, pág. 67

Puedes consagrar tu vida al diálogo, es decir, puedes tomar en serio cada instante de tu vida como palabra y respuesta, tomar en serio tu inserción en la tierra. Esto es la vida de diálogo (o vida dialógica).

7. Impedimentos del diálogo

El diálogo se ve impedido por un aparato protector de generación en generación que hemos perfeccionado para no ser interpelados por los acontecimientos de nuestra vida diaria. Un ejemplo de ello es la ciencia, de la que dice Buber:

Toda nuestra ciencia nos asegura: "estate tranquilo, esto ocurre justamente tal como tiene que ocurrir, pero nada se te dirige, no eres mencionado, esto es justamente "el mundo", puedes vivirlo como quieras, pero lo que con ello comienzas parte sólo de ti, no se te exige nada, no se habla de ti, todo está tranquilo.¹⁴⁰

Sólo hay instantes en que el alma se sensibiliza y es atravesada por algún signo, entonces nos preguntamos ¿qué ha sucedido en especial?

8. Volviendo a la definición

Tras el camino recorrido en los anteriores apartados, podemos releer la definición dada por Buber de la oración 'diálogo con Dios en el que se pide en definitiva que la presencia divina sea dialógicamente perceptible', o dicho de otro modo, diálogo en el que pedimos a Dios que sea posible relacionarnos dialógicamente con Él.

Y, como ya hemos dicho, Buber declara que sólo basta la disposición del hombre a aceptar la presencia de Dios y volverse hacia ella para que esta sea percibida.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 29

Con la definición de Buber la respuesta a la cuestión que abre esta tesis es formulada: la oración sí es un diálogo y Buber es otro pensador que se suma a este postulado (junto a los que presentamos en el capítulo pasado), pero veamos qué implicaciones tiene esto desde la filosofía y los conceptos buberianos.

9. Inargumentabilidad de la oración

Pero, antes de continuar, hagamos una advertencia que Buber nos señala: no es posible argumentar la mutualidad entre Dios y el hombre y, por ello, aunque podemos hablar con Dios, es inargumentable este diálogo¹⁴¹. Sólo podemos mostrarlo, señalarlo. La filosofía de Buber tiene este carácter: no intenta demostrar sino *tomar de la mano y abrir una ventana*¹⁴². Esto se debe a que la oración es un misterio de la creación del hombre pues, la relación entre el ser humano (finito y limitado) y Dios (infinito e ilimitado) es milagrosa. ¿Cómo es posible que un hombre dialogue con Dios? (la razón no sabrá explicárnoslo).

10. Condiciones supuestas en la definición de plegaria como diálogo

Habiendo ya profundizado en la naturaleza del diálogo, preguntémonos ahora qué implicaciones tiene definir a la oración como éste. Para ello iremos siguiendo las condiciones de posibilidad del diálogo y concluiremos cómo son cubiertas por la oración. Todo lo dicho a continuación no es declarado directamente por Buber, sino agregado por nosotros desde su descripción del diálogo y trasladado al análisis de la oración.

¹⁴¹ “La existencia de la mutualidad entre Dios y el ser humano es inargumentable, como la existencia de Dios es inargumentable”. BUBER, *Yo y tú*, pág. 116

¹⁴² “Yo no tengo una doctrina. Sólo muestro algo. (...) A quien me escucha lo tomo de la mano y lo conduzco a la ventana; abro la ventana de par en par y le muestro lo que está ahí, fuera. Yo no tengo una doctrina, pero conduzco al diálogo.” BUBER, Martin; *Eclipse de Dios*, pág. 18, citan la biografía.

Esto implica: que *hay* hombre, que *hay* Dios, que entran en relación espontánea, que cada uno se dirige al otro (que cada uno participa, no sólo el hombre, no sólo Dios) y que provocan respuestas imprevistas (no sólo Dios en el hombre, sino también el hombre en Dios).

En principio tenemos que para que ésta sea un diálogo necesitamos de, al menos, dos participantes, éstos serían el hombre y Dios o varios hombres y Dios.

Requerimos además que la criatura y el Creador sean personas singularizadas, es decir, que no se reduzcan la una a la otra.

También que el orante y su Creador hayan superado la desconfianza existencial. Al respecto, comprendemos del segundo (Dios) que no la experimente, pero ¿el primero (el hombre)? Tal vez la desconfianza existencial sólo puede ser superada por la fe en el Creador.

Dios y hombre se dirigen uno a otro haciéndose presentes, alentándose y reclamándose verdaderamente. Dirigen su atención uno al otro, se legitiman uno frente a otro, confían uno en otro y actúan como compañeros. Son francos y mutuamente se obsequian al otro.

La oración puede darse por medio de los signos: palabra, gesto y letra o en silencio comunicativo. Y la oración es algo “entre Dios y hombre”, no sólo por parte del hombre, ni sólo por parte de Dios.

Para la plegaria se requiere disposición, donación y entrega de los participantes, que no retengan nada de lo que tiene que ser dicho por cada uno. Sucede en ella una gran confianza.

La auténtica oración requeriría que Dios y hombre se dirijan uno a otro con total franqueza y sinceridad.

Ni el hombre ni Dios podrán encerrarse, sustraerse o esquivarse en la oración. Cada uno debe aportarse a sí mismo y poner todo su esfuerzo y entusiasmo en participar.

El hombre puede querer hablar sólo de sí y esta circunstancia vicia la oración. (La circunstancia del orgullo y la de la falta de sinceridad y apertura.)

Requerimos también del reconocimiento mutuo del hombre y Dios, y atención a lo que el otro comunica. De esta manera, Dios atiende la plegaria que el hombre le dirige, pero el hombre debe también atender de todo corazón lo que Dios le comunique (en su Palabra o Libro, en los acontecimientos diarios, en la tradición religiosa, en la voz de sus hermanos e incluso en las acciones.)

La oración no puede ser algo de antemano concertado, sino espontáneo. En ella, tanto el hombre como Dios responden con imprevistos y ambos se sorprenden. Dios puede por ello cambiar alguna decisión y el hombre es libre en este sentido, no está predeterminado. Al mismo tiempo, el hombre se *convierte* por este diálogo con Dios.

En la oración, Dios y el hombre se encuentran igualitariamente, esto no quiere decir idénticos uno a otro, ni iguales en condición, sin embargo, se tratan y se escuchan con respeto y cada uno reconoce la dignidad del otro.

Por último, la oración es el fundamento y plenitud de todo diálogo por ser el diálogo con el Tú eterno. El verdadero interlocutor del hombre es Dios, Dios que no puede describirse como *ello*, sino sólo alcanzado como un *tú*.

Agreguemos finalmente que aunque Buber no habla especialmente de la plegaria, sino sólo incidentalmente, el diálogo en el que estamos siempre (el diálogo que es nuestra vida cotidiana) puede ser identificado directamente con la

oración por indicársenos que la apelación constante proviene de Dios y que a ella podemos responder nosotros. Hay un diálogo evidente entre hombre y Dios y esto es definido como oración.

Hay pues dos planos de la oración, así como hubo dos planos de diálogo: el la plegaria personal que un hombre eleva a Dios y la plegaria en la que siempre estamos; así como el diálogo en que dos hombres conversan y el diálogo en que el hombre siempre está. Éste diálogo y aquélla plegaria se identifican.

11. Orar a Dios o pensar sobre Él

Si quisiéramos hablar de la oración con los conceptos de la filosofía clásica no lo lograríamos, sencillamente porque la oración sigue el método *del hablar* y la filosofía el *del pensar* (según diría Rosenzweig¹⁴³) y estos dos caminos son opuestos, pero M. Buber y la filosofía dialógica han abierto un camino escarpado por el que podemos explorar el territorio, Buber llama a este camino la esfera del *entre* que consiste en situarnos en la frontera *entre* religión y filosofía, o *entre* plegaria y meditación, *entre* orar y reflexionar.

Según él, no se puede hablar cabalmente de Dios, pero sí, hablar con Él. En este sentido decir “Dios” no es referirse a algo, sino situarse en relación.

También en este sentido, para ‘saber’ de Dios, no sirve tanto la reflexión como la oración. Esto sucede por algo que Buber define como el ‘estar ahí’ de Dios, el ser *Presencia*. Así, cuando llamamos *Tú a Dios: apalabramos la verdad*¹⁴⁴.

Podemos tratar a Dios como *Ello* y caracterizarlo, reflexionar en torno a Él, intentar probar su existencia, encasillarlo como el *Dios de los filósofos* o fijarlo en

¹⁴³ ROSENZWEIG, F; *Nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, pág. 63

¹⁴⁴ BUBER, M.; *Yo, tú*, pág. 87

un concepto; pero también podríamos tratar con Él, como con un *Tú*, y orar, situados frente a su presencia y envueltos en su amor.

Así pues, la oración pertenece al ámbito de la relación, el cuál es irreductible a la condición de objeto, ya que decir *tú* no es referirse a algo, sino situarse en relación, situarse en el mundo de las personas.

Es imposible concebir a Dios vivo como una cosa entre las cosas, como un *ello* (que es lo que hacemos cuando lo pensamos, cuando queremos conceptualizarlo) y surge la necesidad de hablarle de *Tú*. Así, aunque a Dios se le ha llamado de miles de maneras: “Logos-Verbo” o “Ilimitado”, sabemos que a Él no llegaremos por el camino de la abstracción sino por la oración.

Lo anterior nos ayuda además a declarar que la fe no brinda la seguridad de un saber, sino de un encuentro con algo (alguien) oculto, ya que la fe es confianza (*Hemuná*)¹⁴⁵.

12. La cotidianeidad del diálogo y la plenitud

Dice nuestro pensador que están “la voz de Dios hablando en lo que nos acontece y la respuesta del hombre respondiendo en lo que hacemos o dejamos de hacer”. A partir de esto, la oración también es responder en la acción a la voz interpelante de Dios en los acontecimientos. Así, el diálogo auténtico nos lleva a la práctica.

*Este es el propósito último: dejar entrar a Dios. Pero sólo podemos dejarlo entrar en el lugar donde nos encontramos, donde vivimos una vida verdadera.*¹⁴⁶

¹⁴⁵ Al respecto véase BUBER, M.; *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 2002, pp. 249, en donde se define la fe como confianza en la guía de Dios (*emuná*) y se hace la diferencia con otro concepto de fe como reconocimiento intelectual de una verdad (*pistis*).

¹⁴⁶ BUBER, Martin; “El camino del hombre” en *El camino del hombre*, pág. 89

Al ser humano le es posible vivir la plenitud, pero la mayoría de los hombres vive lejos de ella.

La plenitud es la santificación de nuestra vida en la realización plena de los tres modos de relación *Yo-Tú*¹⁴⁷ y la apertura a la trascendencia. Por eso, confiesa Buber: “No conozco otra plenitud que la de aquella hora mortal en exigencia y responsabilidad¹⁴⁸”. La plenitud es también el hallazgo y cumplimiento de nuestra vocación, lo cual sucede al encontrarnos el llamado o la palabra dirigida a nosotros desde la eternidad.

*Cuando uno reza no se sustrae a sí mismo de esta vida que es la suya, sino dirige su pensamiento hacia ella. Así también cuando en forma imprevista y sorpresiva uno es llamado y requerido en su pedazo de vida finita, cuando uno es elegido y enviado, uno no es extraído de ese momento; más bien el llamado reposa en lo que ha sido y reclama por lo que le queda a uno todavía por vivir. Uno no se instala en la plenitud sin una obligación, uno existe para la vida de comunión.*¹⁴⁹

La apertura a la trascendencia (al *Tú eterno*, a Dios) se da en el diálogo con ella. Este diálogo es la oración. En la Biblia acontece este diálogo entre lo superior y lo inferior, toda ella tiene ecos de este diálogo, por ello, la tradición judeo-cristiana considera este diálogo como “el cordón de la gracia”, es decir el sentido del universo y de cada hombre.

*¡Mi querido rabí! Yo no he conseguido nada de la vida. Toda la semana me la paso de un carro al otro. Pero cuando uno se detiene a pensar que le está permitido elevar sus plegarias a Dios mismo, entonces no carece de nada en el mundo.*¹⁵⁰

¹⁴⁷ Con el mundo y la naturaleza, con los demás hombres y con las realidades espirituales, según quedó indicado en la primera sección del capítulo anterior.

¹⁴⁸ BUBER, M.; *Diálogo...*, pág. 33

¹⁴⁹ BUBER, M.; “Relatos autobiográficos”, en *El camino del hombre*, pág. 251 Las negritas son nuestras.

¹⁵⁰ BUBER, M.; *Cuentos jasídicos, Maestros continuadores II*, IX Jaim de Zans e Iejekel de Sheniava, “Lo que se obtiene de la vida”, pág. 58

13. La religión como oración y lo que las amenaza

La verdadera religión penetra la vida y estimula la vida dialogada. La fuerza de las religiones está en la fuerza de su oración.

En última instancia, "vida religiosa" no equivale sino a la concreción misma, la total concreción de la vida *sin reducción*, concebida dialógicamente, e incluida en el diálogo.¹⁵¹

Las dos amenazas centrales de la religión son la gnosis y la magia: con la primera creemos conocer y poseer el misterio y con la segunda, conjurarlo y utilizarlo. Con ambas acabamos con la otredad del Tú.

Estas dos amenazas lo son también de la oración. Respecto a la magia, ella intenta lograr algo y actuar sin relacionarse con otro, mientras que la oración se sitúa ante el rostro hablando y escuchando.

La comprensión profunda de la realidad religiosa y de la situación dialógica del hombre se halla amenazada ante todo por dos poderes espirituales, ambos disfrazados de fenómeno religioso: la gnosis y la magia.¹⁵²

El que cree que conoce y posee el misterio, ya no puede enfrentarlo como su "Tú"; y el que piensa que puede conjurarlo y utilizarlo, es incapaz de correr el riesgo que implica la auténtica mutualidad.¹⁵³

Como hemos dicho ya, conversar o dialogar no es lo mismo que hablar unos con otros pues también hay diálogo en el silencio y muchas veces nuestro aparente diálogo es monólogo.

Decir "diálogo" o "monólogo" es hacer una diferencia radical entre dos acontecimientos. La plenitud sólo está cerca del primero. El monólogo es apariencia y mero juego pues en realidad no hay "*diálogo* del alma consigo misma".

¹⁵¹ BUBER, M.; "La fe..." en *El camino del hombre*, pág. 175

¹⁵² *Ibid.* pág. 179

¹⁵³ *Ibid.* pág. 180

Hay un abismo de autoengaño en el que nos imaginamos conversar con Dios y “hablamos” con Él cuando Él ya no nos habla, a esto se debe la advertencia de que “orar es un asunto difícil, al menos orar sana y maduramente”¹⁵⁴. Toda “oración” que no es un *entre*, en la que no hay *Yo-Tú*, no es oración. Esto puede suceder de diversas maneras¹⁵⁵, que son los siguientes modos de darse la falsa oración¹⁵⁶:

1. En la que está ausente el *tú*. Es decir, a) aquella que es sólo monólogo y en la que no se busca al otro, la que es un mero hablar con uno mismo, así como b) la que cambia al *tú* por *ello* (por mero objeto utilizable).

- Hay diversas manifestaciones de lo anterior:
 - una es la **devoción reglada** o la **oración ritual** a la que estamos tan acostumbrados y que hacemos por pura mecanicidad sin encontrarle sentido ni prestar atención a las palabras que son dichas.
 - otra es el **conjuro** en que pretendemos meramente utilizar el nombre de la divinidad para hacer válidos nuestros caprichos.
 - y por último expongamos aquella oración **monológica** que nos aísla de todo *tú* humano y todo *tú* de nuestra vida...

No se puede dividir la vida entre una relación real con Dios y una relación no real Yo-Ello con el mundo; no se puede orar con veracidad a Dios y utilizar al mundo. Quien conoce al mundo como lo utilizable conoce también a Dios del

¹⁵⁴ DOMÍNGUEZ MORANO, C.; *Op. cit.*, pág. 5. En este texto el autor especifica otros modos de falsa oración que, en general, son todos aquellos en el que el yo o el tú del encuentro desaparecen (cuando se enguye al otro o no se soporta su ausencia, cuando el otro nos devora, cuando hay una relación sumisa, cuando Dios es un reflejo narcisista de nosotros mismos, etc.).

¹⁵⁵ BUBER, M.; *Yo y Tú*, págs. 75 y 76

¹⁵⁶ Los peligros de la falsa oración los resume J. C. Sagne cuando dice: “El orante puede desarrollar una especie de ateísmo espiritual en el que las representaciones de Dios y los modos de oración, demasiado penetrados por lo imaginario, se erijan en barreras contra la presencia de Dios y en impedimento de su libre intervención.” Citado en DOMÍNGUEZ MORANO, C.; *Ibid.*, pág. 6

*mismo modo. Su oración es un mero procedimiento de descarga; cae en la escucha del vacío. Él es el sin Dios, no el “ateo” que desde la noche y la nostalgia de su ventana de la habitación invoca lo innominado.*¹⁵⁷

- El riesgo de caer en el monólogo consiste en “hablar con nuestro yo”

en lugar de con un *tú*, de él Buber nos dice:

*Quando el ser humano no experimenta el a priori de la relación en el mundo, cuando no hace ejercer ni realiza el Tú innato en el Tú que encuentra, entonces bate hacia el interior. Ese tú se desarrolla en el objeto no natural, en el objeto posible, en el Yo, esto es, se desarrolla allí donde no existe absolutamente ningún lugar para el desarrollo. Así se produce el ir al encuentro de sí mismo que no puede ser relación, ni presencia, ni fluyente acción recíproca, sino únicamente autocontradicción. El ser humano puede intentar interpretarlo como una relación, por ejemplo con una relación religiosa, para arrancarse el horror del ejercicio del doble yo: debe descubrir continuamente lo engañoso de esa interpretación. Aquí está el borde de la vida. Algo incumplido se ha refugiado aquí en la desvariada apariencia de un cumplimiento; ahora anda a tientas por laberintos y se hunde cada vez más.*¹⁵⁸

2. La reducida a mera “creatividad” y convertida en mero hacer poesía ya que no podemos ‘hablar a Dios’ como si este hablarle fuera un mero acto creativo mío, sino que necesitamos de una relación vinculante y real con Él y con la verdad con la que estamos vinculándonos.
3. La oración que está al margen o por encima de la cotidianidad.

*El ser humano únicamente puede legitimarse en la relación con Dios, de la que él se ha convertido en partícipe, si según su fuerza, según su medida, hace presente cada día nuevamente a Dios en el mundo.*¹⁵⁹

No encontramos a Dios si salimos ni si entramos en el mundo, sino sólo cuando con todo nuestro ser vamos al encuentro con el tú.

14. El diálogo y la oración

*La relación con el ser humano es la auténtica alegoría de la relación con Dios: en ella a la invocación en verdad se le concede la respuesta en verdad. Sólo que en la respuesta de Dios se revela todo, se revela el todo como lenguaje.*¹⁶⁰

¹⁵⁷ *Ibid.*, pág. 93

¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 63 y: “El ser humano puede avanzar hasta el último abismo donde el autoengaño imagina tener a Dios en sí y conversar con Él. Pero por muy verdaderamente que Dios nos envuelva y permanezca en nosotros, nosotros nunca le tenemos a Él en nosotros. Y nosotros hablamos con Él sólo si en nosotros ya no habla.” *Ibid.*, pág. 91

¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 99

¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 90

El contacto más real de los contactos es el que tenemos con el Otro (cuando nos acercamos a Él o/y Él se acerca a nosotros).

El otro viene a mi encuentro.

Pero cuando nos encontramos con otros, nos encontramos con algo que no somos ni podemos ser, no incluimos y no podemos incluir. El otro es, al final, totalmente otro.

Para que el otro sea realmente un tú para mí, debo renunciar a hacerlo parte de mi alma.

La oración surge no como un grito del hombre a su Creador, sino como una interpelación de Dios a cada uno, un llamado por nuestro propio nombre en las situaciones de la vida real. Sería ridículo sostener que puede interpelarse a sí mismo, por eso también es insostenible que cuando alguien ora, se ora a sí mismo, o a una región de sí. (La segunda opción es más polémica, pero ¿puede una región psíquica propia, **interpelar** a otra propia región? No. Si somos realmente interpelados, es Otro el que lo hace.)

*un hombre experimenta incondicionalmente a otro que no es él y experimenta así lo Incondicionado.*¹⁶¹

Entonces, en la oración, Dios interpela al hombre, y/o el hombre clama a Dios. En nuestra vida, aunque no sepamos que Dios es quien nos llama, hemos de aceptar que sí estamos siendo llamados, también hemos de reconocer que clamamos constantemente a otro (aún sin saber a quien). Estos dos “datos” o hechos inmediatos (en tu vida y la mía) nos impelen a terminar con cualquier

¹⁶¹ BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?*, pág. 95

“escepticismo del mundo externo” y con cualquier subjetivismo o idealismo. Si somos francos aceptaremos que hay otro.

*Dios abarca el universo, pero no es el universo; del mismo modo también abarca mi Yo profundo, y no lo es. Por mor de esta verdad inefable puedo y en mi lenguaje, como cada cual en el suyo, decir Tú; por mor de ella hay Yo y Tú, hay diálogo, hay el espíritu y su acto originario, el lenguaje, hay la palabra en eternidad.*¹⁶²

15. El Tú de nuestra vida

*Cuando Rabí Jaím era un niño, alguien lo oyó correr una vez en su cuarto de aquí para allá murmurando para sí: “¡Quiero decir sólo Tú, únicamente Tú!”*¹⁶³

El sentido del *tú* no se sacia hasta que encuentra al *Tú infinito* ya que en toda relación con los seres humanos aspiramos a aquél, por lo anterior afirma Buber que, aunque neguemos tenazmente a Dios, lo afirmamos en el diálogo auténtico con otros hombres¹⁶⁴; así pues, el ateo ora invocando lo innominado.

El diálogo con otros hombres no se completa si no incluimos en nuestra vida el diálogo con Dios, así mismo la oración no se completa si no conversamos con otros hombres. Por último, advierte Buber que, *Dios nos escucha en los oídos de aquellos hombres sordos a nuestra voz*¹⁶⁵.

*Arriba y abajo están vinculados entre sí. Sin hablar con Dios no se completa la voz de quien quiere hablar con los hombres; conduce al error la palabra de quien quiere hablar con Dios sin hablar con los hombres.*¹⁶⁶

¹⁶² BUBER, M.; *Yo y tú*, pág. 84

¹⁶³ BUBER, M.; *Cuentos jasídicos, Maestros continuadores II*, IX Jaim de Zans e Iejekel de Sheniava, “Nadie más que...”, pág. 55

¹⁶⁴ “Uno puede, con toda su fuerza, rechazar que “Dios” esté ahí y, sin embargo, lo prueba en el estricto sacramento del diálogo.”, BUBER, M.; *Diálogo*, pág. 37

¹⁶⁵ “Se cuenta que un hombre divinamente inspirado fue en alguna ocasión desde el ámbito de las criaturas hacia el gran Vacío. Allí caminó hasta que llegó a la puerta del misterio. Llamó. Desde dentro se le respondió: “¿Qué quieres aquí?” “A los oídos de los mortales he comunicado –dijo él- tu alabanza, pero no me han escuchado. Así llego ante ti, escúchame tú y respóndeme”. “Date la vuelta”, se le replicó desde dentro, “aquí no hay para ti oído alguno que te escuche. En la sordera de los mortales he hundido mi escucha”. La verdadera llamada de Dios conoce al hombre en el espacio del lenguaje vivo, donde las voces de las criaturas se tantean entre sí y alcanzan justamente al compañero eterno en el error.”, *Ibid.*, pág. 34-35

¹⁶⁶ BUBER, M.; *Diálogo*, pág. 34

Decir 'Dios' pensando *Tú* es dirigirnos al verdadero *Tú* de nuestra vida. Pero también nos dirigimos a Dios si con todo nuestro ser nos entregamos al tú de nuestras vidas. Por ello, no encontramos a Dios si salimos ni si entramos en el mundo, sino sólo cuando con todo nuestro ser vamos al encuentro con el tú.

Por último agreguemos algunas aportaciones que Buber hace respecto a la plegaria:

- En la plegaria el orante se derrama en dependencia y actúa sobre Dios, aunque nada obtenga de Él¹⁶⁷.
- Para que acontezca la oración auténtica el hombre deberá haber alcanzado la unidad de alma. Es decir, que la plegaria (u oración viviente) personal es la que un hombre dice desde sí mismo, desde su libertad y desde su elección. Esta plegaria es la de un hombre que ha pasado por el distanciamiento de la multitud, del que se ha vuelto solitario para orar como Simeón el Teólogo Nuevo "Ven solitario, hacia el que está solo"¹⁶⁸.
- Puede una oración ser viviente o no serlo. Si es viviente es un inmediato decir "Tú". La plegaria viviente es dicha no sólo por uno mismo, sino a nombre de nuestro pueblo, además esta plegaria es con la que el ser humano se vuelve a Dios y se convierte. (La conversión no es sólo un cambio de meta, sino de la naturaleza del movimiento.)
- La oración es decir 'tú' con el ser entero, indiviso, abandonando la falsa seguridad y en el riesgo de lo infinito.

¹⁶⁷ BUBER, M.; *Yo y tú*, pág. 75, arriba fue citada. En la definición de la oración.

¹⁶⁸ "Más aún, aquel que no se apega a ningún ser, ¿no es acaso el único digno de ponerse en presencia del ser? "Ven, solitario, hacia el que está solo", implora Simeón el nuevo teólogo a su Dios.", *Ibid.*, pág. 90

- Buber nombra “plegaria comunitaria” a la que ya no es dicha desde uno mismo, sino desde el “se”, desde la impersonalidad.

16. El culto y la oración viviente

En la verdadera oración se unen y purifican el culto y la fe en orden a la relación viva.

El culto completa los actos relacionales. Respecto a la oración viviente la coloca en un contexto espacial que le da fuerza imaginativa y la vincula con la vida de los sentidos, pero el culto puede convertirse en acto sustitutivo de ella si se reemplaza la plegaria personal por la comunitaria. Así, la devoción reglada invade y acaba con la oración viviente¹⁶⁹.

17. Conclusiones

La oración puede ser especificada en términos generales como *diálogo con Dios* a pesar de que esta definición corra el riesgo de profanar el carácter inefable del misterio divino, porque con ella se respaldan el encuentro y la relación con Dios y se marca tajantemente la otredad de Dios para el hombre, mientras que en la definición de *elevación del alma a Dios* no alcanza a expresarse lo anterior. La oración es diálogo porque hombre y Dios entran en relación espontánea, cada uno se dirige al otro, ambos participan y provocan respuestas imprevistas en el otro. Esto manifiesta que no se reduce uno al otro, es decir que para que la oración sea diálogo ni el hombre es parte de Dios (como en el panteísmo), ni Dios es una mera representación del hombre.

¹⁶⁹ “También el culto completa originariamente los actos relacionales, en la medida en que él inserta la oración viviente, el inmediato decir Tú, en un contexto espacial de gran fuerza imaginativa y la vincula con la vida de los sentidos; y el culto también se convierte poco a poco en sustitutivo en la medida en que la oración personal ya no es apoyada por la oración comunitaria, sólo reemplazada por ella y, puesto que por lo demás la acción del ser no admite ninguna regla, surge en su lugar la devoción reglada.” *Ibid.* pág. 99

La plegaria requiere entonces de todos los elementos de un auténtico diálogo: orientación (atender al otro), presentificación (hacerlo presente), disposición, donación, espontaneidad, franqueza, confianza, sinceridad, entusiasmo en participar y en escuchar al otro. Por ser el diálogo con el Tú eterno, la oración es plenitud de todo diálogo y un encuentro constante y vital con un llamado y una misión cotidianos a los que respondemos responsabilizándonos por lo que nos acontece.

Hay dos planos de oración: la plegaria que un hombre eleva a Dios y la plegaria que es su vida misma como llamada y respuesta.

Por lo anterior la plegaria es un recurso para recuperarnos del *Eclipse de Dios*, cuya salida sólo puede ser el renacimiento del verdadero diálogo y la superación de la desconfianza fundamental o desconfianza hacia lo eterno.

IV. LOS INTERLOCUTORES EN LA PLEGARIA

Hemos mostrado la oración como un acontecimiento presente en todas las culturas y lo hemos definido, apegados a Buber, como *diálogo con Dios*. En este capítulo indagaremos qué condiciones la hacen posible y de antemano podemos anunciar que éstas son: a) Un hombre, cuya naturaleza humana es la de *homo-orans* (es decir, ser de oración, ser para el vínculo con el Ilimitado). b) Un Tú-divino, conocido sólo por sus encuentros con el hombre, del que no se puede hablar, pero con el que es posible relacionarse. Y c) una relación sólida entre ambos, la que permite la religión -por la protocategoría del *entre-* que es vínculo entre ellos y que alcanza su plena expresión en la plegaria. Además, es condición de posibilidad la forma antropomórfica de ella (es decir la forma de presentarse como diálogo interhumano) y el amor entre hombre y Dios.

1. El *Homo orans*

*Quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?*¹⁷⁰

Como es bien sabido, uno de los problemas filosóficos que con más hondura y originalidad fueron tratados por nuestro pensador es el de la naturaleza humana, las conclusiones generales del mismo y las más relevantes para nuestro tema son:

- Que la pregunta antropológica es existencial -pregunta por la propia vida- además de ser histórica -y ocuparse, por poner un ejemplo, del hondo problema de la soledad contemporánea-, social y ontológica. El estudio filosófico del hombre, requiere la reflexión sobre sí como persona¹⁷¹.

¹⁷⁰ SAN AGUSTÍN, Citado en BUBER, M.; *¿Qué es el hombre?*, pág. 29

¹⁷¹ “Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre.” *Ibid.*, pág. 145

- El hombre es el ser que conoce su situación en el mundo y puede prolongar este conocimiento, se atreve a penetrar en el mundo para conocerlo y tiene noticia de la relación entre el mundo y él mismo.
- El hombre es el único ser que sabe que camina del nacimiento a la muerte y se rebela contra este destino. Esta cualidad hace que el hombre pueda compartir los sentimientos de otro.
- El hombre individual en sí no contiene la esencia del hombre, sino que sólo la esfera del “entre” nos la da a conocer, es decir, la esfera del hombre situado en relación¹⁷², en comunidad. Esto se debe a que esta esfera revela la vida espiritual y a que esta vida es el milagro propiamente humano.
- En la esfera del “entre” descubrimos que los hombres “somos un diálogo... y podemos oírnos unos a otros”¹⁷³. Filósofos anteriores¹⁷⁴ ignoraron esta esfera.

El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. (...) Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del “entre”. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes.¹⁷⁵

- Así pues, la existencia humana es siempre coexistencia; como se ha dicho ‘vivir es para el hombre estar interpelado y responder a la interpelación’.

¹⁷² De aquí se desprende la fecunda antropología buberiana expuesta en textos como *¿Qué es el hombre? O Distancia originaria y relación.*

¹⁷³ Hölderlin.

¹⁷⁴ Buber menciona a Scheller y a Heidegger entre ellos.

¹⁷⁵ BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?*, pág. 151

- Nuestra vida se concreta concibiéndola dialógicamente. Y, ya que la plena dialogicidad se realiza con el Tú eterno, *vivir de veras* es vivir en oración y la autenticidad humana se alcanza en la oración.
- Nuestra existencia es diálogo vivo, plegaria viva, respiración constante del espíritu, aunque no lo sepamos o no nos demos cuenta de ello. Y hemos dicho 'plegaria viva' pues originariamente estamos en diálogo con Dios y nuestra condición y esencia son este diálogo.
- Además, el hombre invoca siempre, él mismo es una invocación a su Creador (pues aunque esta invocación quiera guardarse o evitarse, termina por salir). A esto se debe que todas las generaciones humanas, "angustiadas por el infierno o en camino hacia las puertas del cielo" todas hayan invocado a la divinidad. Sin embargo, esta invocación y la capacidad del hombre de comunicarse con Dios son imperfectas.
- Agrega Buber que el hombre está dotado de autonomía por su Creador y que a esto se debe que el hombre pueda situarse ante Dios con independencia y ambos entablar un diálogo libre y original. El ser humano es pues, el interlocutor autónomo de Dios y por ello tiene la posibilidad de alcanzar el regocijo, la exaltación, la plenitud.
- Esto puede expresarse también, señalando que el hombre está llamado, que tiene una vocación para la cual debe unificar su alma concentrándose en un núcleo, alcanzando la unidad en sí mismo, venciendo lo que quiere apartarse. Esta unidad permite el encuentro maduro con el misterio, pero puede derivar en compromiso o en placer pasajero.

- Por último señalemos que, todo en el camino del hombre es decisión (intencional, presentida o secreta).

Un fenómeno es el del alma que alcanza la unidad. Esto no es algo que ocurra entre el ser humano y Dios, sino algo que ocurre en el ser humano. La fuerza se concentra en el núcleo, todo lo que quiere apartarse es vencido, el ser está solo en sí mismo, y se regocija, como dice Paracelso, en su exaltación. Ése es el instante decisivo del ser humano. Sin ese instante es incapaz para la obra del espíritu. Con ese instante se decide en lo más íntimo si dicho instante significa preparación o consumación. Concentrado en la unidad, puede el ser humano partir finalmente hacia el encuentro ahora plenamente maduro con el misterio y con la salvación. Pero puede también saborear la felicidad de la concentración y, sin comprometerse en el deber supremo, volver a la dispersión. Todo en nuestro camino es decisión: intencional, presentida, secreta; esta decisión en lo más íntimo es la más secreta y la más poderosa determinación.¹⁷⁶

Completando y en resumen, desde Buber¹⁷⁷ el hombre es el ser inmanente, yo-finito o tú-limitado que suele relacionarse como Yo-Ello y como Yo-Tú. Éste no es el que inicia el diálogo con Dios pues ya desde el principio está en él y su condición y esencia son este diálogo. Vivir es para él ser interpelado por Dios y responder a esta interpelación; ésta es su situación dialógica.

Este diálogo, como testifican los textos bíblicos, el judaísmo y el jasidismo, no acontece al margen, ni por encima, de la cotidianidad sino en ella¹⁷⁸. Por esto, *rezar es pensar en mi vida, no sustraerme a ella.*

No sé mucho más. Si eso es religión, ella lo es simplemente *todo*, el todo simplemente vivido en su posibilidad de diálogo.

Aquí también hay un espacio para sus formas superiores. Como cuando oras y no te alejas con ello de esta -tu- vida, sino que justamente orando piensas en ella, aunque sólo sea para prestarla, o también en lo inaudito y sorprendente, cuando eres llamado desde arriba, solicitado, elegido, autorizado, enviado: eres mentado con esta tu parte moral, el instante no es extraído de ella, sino que se apoya en lo ya sido y señala el resto aún por vivir. No estás entrelazado en una plenitud sin relación, sino que eres deseado para el vínculo.¹⁷⁹

¹⁷⁶ BUBER, M.; *Yo y tú*, pág. 78

¹⁷⁷ Consultar BUBER, M.; *¿Qué es el hombre?*

¹⁷⁸ “Hay que precaverse, empero, en general de comprender el diálogo con Dios, el diálogo del que tenía que hablar en este libro y en casi todos los que le han seguido, como algo que acaeciera únicamente al margen de la cotidianidad o por encima de ella.”, BUBER, M.; *Yo y tú*, pág. 116

¹⁷⁹ BUBER, M.; *Diálogo*, pág. 33

Pero, el hombre puede cerrarse a la trascendencia y con esto negar su propia condición inicial, su existencia dialógica. Cerrarse a ella es, primordialmente, cerrarse a la presencia viva de los demás hombres o *replegarse*¹⁸⁰ en sí mismo.

La responsabilidad del ser humano es su elección por el *Tú eterno* y la respuesta a su llamada y su palabra es *noticia* y *contemplación*. Por lo anterior, el acto ético real es oración.

El hombre que ora es una manifestación del hombre que se realiza, que se confiesa hambriento de relación con la divinidad.

1.1 La vocación y la conciencia

Todo ser humano es llamado para algo que generalmente aparta de su camino. Esta llamada la escucha desde su interior y la conoce como su “vocación” y en ocasiones también la experimenta como la “voz de su conciencia” (ya que, como hemos dicho, el hombre es un ser enviado). Así pues, todo hombre está llamado y la voz de nuestra conciencia es la comparación que hacemos de lo que somos ahora y lo que estamos llamados a ser. La conciencia es la voz del alma que distingue lo justo de lo injusto en lo que hacemos o dejamos hacer, así como el llamado a la fidelidad a nuestra vocación.

La voz de Dios en la oración se escucha levemente en el llamado de nuestra conciencia, es la que propicia esta conciencia, su voz que casi no es respondida.

¹⁸⁰ Para la noción de ‘repliegue’ consúltese el capítulo de *Diálogo* donde se explica con mayor profundidad. “Hablo de repliegue cuando uno se aparta de la aceptación esencial de otra persona en su propio círculo no circunscritable, tocando y moviendo substancialmente su alma, y deja que el Otro consista sólo en la vivencia propia, sólo como una propiedad. Entonces el diálogo se torna aparente, el misterioso tráfico entre mundo humano y mundo humano se convierte tan sólo en un juego y, en el rechazo de lo real-viviente-enfrente, comienza a disgregarse la esencia de toda realidad.” BUBER, M.; en *Diálogo*, pág. 47

2. El Tú Eterno

*Dios está siempre presente, pero esta presencia suya es recibida y transforma nuestra vida sólo si oramos. Por medio de la oración se cumple la reciprocidad de las conciencias y la presencia recíproca.*¹⁸¹

Más adelante abordaremos con cuidado este tema, por ahora bástenos hacer una serie de afirmaciones que se desprenden de los textos de Buber respecto del otro interlocutor en el diálogo de la oración: Dios, el *Hacedor*, entendido como *trascendencia*, *Tú-eterno*, *persona* u *Otro* que nos interpela, ya que en todas y cada una de las palabras y respuestas de Dios percibimos una llamada suya.

De Dios nos cuenta Buber (aunado a la tradición judeocristiana y los filósofos de la religión) que Él toma la iniciativa y llama al hombre en los acontecimientos, así como cuando lo elige. Su palabra es *mandamiento* y *misión*¹⁸². Es por esto que, cuando nos es encomendada una misión, estamos en presencia suya. Así, la palabra con la que nombramos 'a los dioses' es una respuesta a su primera interpelación.

Dios continua siendo para ti presencia cuando se te encomienda una misión; el que va y viene de misión tiene siempre a Dios ante sí: cuanto más fiel el cumplimiento, tanto más fuerte y constante la cercanía; *seguramente no puede tener trato directo con Dios, pero puede conversar con Él.*¹⁸³

Dios sale a nuestro encuentro para que tengamos con él una reciprocidad genuina, completa y sin mediaciones.

La oración es posible porque la reciprocidad genuina con Dios lo es y esta reciprocidad es genuina porque Dios sale a nuestro encuentro.

¹⁸¹ *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, pág. 1017

¹⁸² Cfr. *Yo y tú*; pág. 77 (esto y el párrafo que sigue).

¹⁸³ BUBER, M.; *Yo y tú*, pág. 101. Las cursivas son nuestras.

Para que suceda un encuentro real, ni Dios debe incluirme en Él mismo, ni yo incluirlo a Él en mí. El Absoluto no se nos impone, sino que nos invita, nos sugiere y nos nombra.

3. La esfera del *entre*

El concepto de *entre* desarrollado por Buber significa: “la estrecha cresta en la que yo y tú se encuentran”. En el *entre*, el diálogo mutuo se da como *conocimiento y amor*.

El amor hace posible la oración, la personificación divina y humana, así como la reciprocidad. En su plenitud, la oración es el amor manifestándose entre Dios y el hombre.

4. Replanteamiento de la pregunta por Dios a partir de la experiencia de la oración

*“¿Por qué cree usted en Dios?” (...)
“Si creer en Dios significa saber qué decir acerca de Él, entonces no creo.
Sí, en cambio, significa hablarle a Él, entonces creo”.¹⁸⁴*

Como he dicho ya en la introducción a este trabajo, una de las fuentes de las que éste brotó fue el interés por reflexionar en torno a Dios, por saber qué podíamos decir y saber de Él y con qué base, para expresar a los demás que creemos en Él con justificadas razones. Tras el acercamiento reflexivo a la oración hemos presenciado diversas manifestaciones de Dios que es tiempo de señalar y exponer, y con esto probaremos una de las afirmaciones que sirven como hipótesis de nuestro trabajo: *Dios está presente aunque no podamos hablar de Él filosóficamente*.

¹⁸⁴ BUBER, M; “Diálogo en un Kibbutz” en *El camino del hombre*, pág. 229

Si esta aventura es posible habremos avanzado otro paso en el camino hacia el pensar nuevo sobre Dios. El pensamiento que evita palabras gastadas, objetivantes y conceptualizadoras y opta por las dialógicas, interpelantes, vivas.

Apoyados en esto, sostendremos también que *la verdad no puede ser dicha, pero sí apalabrada. La verdad sucede al hablar con Dios.*

Comencemos recordando una advertencia que ha hecho Buber respecto al conocimiento de Dios

“Tendríamos que olvidar todo lo que nos figurábamos saber de dios, no pudiendo conservar nada recibido, ni aprendido, ni autoideado, ningún jirón de saber, y siendo introducidos en la noche.” Y acoger en ella los signos, que nos llevan a algo que podamos saber del que nos los da, sólo podemos saber lo que en cada caso experimentamos desde los propios signos, un Dios de instante... Como lo que sabemos de un poeta al leer sus poemas, sin ninguna certidumbre biográfica¹⁸⁵.

Para alcanzar los propósitos planteados desarrollaremos en este apartado las 9 afirmaciones respecto a Dios que pueden extraerse tanto de los textos buberianos, como de la experiencia de oración. Al principio presentaremos éstas y posteriormente explicaremos cada una.

A partir de la oración, podemos decir de Dios que:

1. Dios es Dios Vivo y no Idea ni Concepto, por eso si para conocerlo el ser humano ha recorrido dos caminos (*hablar de Dios o hablar con Dios*), aseguramos hoy que sólo la segunda ruta tiene sentido.
2. Dios está presente, está aquí.
3. Entabla relación con nosotros.
4. Toma la iniciativa.
5. No está sólo ante mí, también está ante los demás.

¹⁸⁵ BUBER, M; *Diálogo*, pág. 34

6. Dios no está incluido en mí, es otro. No se reduce a la inmanencia.
7. Es trascendente e inmanente y no puede reducirse a ninguno de los dos.
8. Se hace persona por amor a nosotros.
9. Necesita de nosotros.
10. Es *Tú eterno*.

4.1 *Dios Vivo*

4.1.1 *Hablar de Dios o hablar a Dios*

Cuando a Martin Buber le preguntaban qué era Dios, quién era Dios o a qué nos referíamos con esta palabra, no sabía bien a bien qué contestar y decía simplemente que ya había hablado de eso en sus libros. Aunque, poco después se detenía y declaraba: *no puedo hablar de Él, pero si puedo hablar con Él*¹⁸⁶.

Esta afirmación es ya un dato o un signo que apunta hacia lo indescifrable. No sirve mucho reflexionar ni explicar *Quién es Dios*, pero orarle nos alimenta.

La oración, como hemos dicho ya, es el diálogo con Dios, el acto de hablarle o de responder a lo que su palabra primordial nos ha dicho, en este sentido decimos que ella pertenece al ámbito de la relación (irreductible a la condición de objeto).

Pero la experiencia de la oración trae entre sus frutos el de poder decir algo (mínimo) de Aquél con el que hablamos.

¹⁸⁶ “P: ... ¿de qué forma cree usted en Dios?

...

MB: ... No se puede hablar *acerca* de Dios sino sólo *a* Dios. Por lo tanto, no es necesario saber aún todo lo que se puede conocer.”. “Diálogo en un Kibbutz”, pág. 229

Así pues, tenemos dos posibilidades: *hablar de Dios* o *hablar a Dios*. Reflexionar en torno a Dios y orarle. La primera no logra llevarse a cabo, la segunda sí y con plenitud.

4.1.2 No conocemos a Dios, sólo nos relacionamos con Él

Por esto conocemos (paradójicamente) que ***Dios no se nos da como objeto cognoscible, pero podemos adquirir conciencia de Él porque entabla relación con nosotros.***

La oración es entrar en relación con este *ser* no-cognoscible pero sí compañero.

Dicho de otra manera, no podemos pensar ni describir a Dios, sólo encontrarlo una y otra vez. No podemos pensar a Dios, sólo orarle y encontrárnoslo en la oración.

Por ello tenemos que la oración que San Anselmo repetía día y noche para obtener una prueba de Dios era vana pues no se puede conocer a Dios filosóficamente (objetiva, lógicamente) sin arriesgarnos a caer en su irrealización.

Dios es aquella realidad a la que no se puede expresar, sino a la que sólo cabe dirigirsele.

(...) No es que (exista) algo “dado” diferente de Dios, de lo que Dios (sea)¹⁸⁷ deducido, sino que es lo ante nosotros inmediata y primera y duraderamente existente: aquella realidad a la que sólo cabe dirigirse, pero a la que no se puede expresar.¹⁸⁸

Dios no es un ser que pueda mostrarse, determinarse, ni demostrarse, sino que sólo se puede experimentar en el hecho de estar frente a Él.

¹⁸⁷ Las dos palabras en paréntesis son modificaciones mías al texto para que pueda entender la cita, en el original decía “existiera” en lugar de “exista” y “fuera” en lugar de “sea”.

¹⁸⁸ BUBER, Martin; *Yo y tú*, pág. 73

4.1.3 Apalabrar la verdad

Y ya que no podemos hablar de Dios, pero si llamarlo, cuando le decimos “tú” *apalabramos la verdad.*

4.1.4 Dios Idea-Imagen o Dios Vivo

Así pues, el encuentro religioso con Dios no conoce imagen de Él, nada que pueda concebirse como objeto pues sólo es estar en la presencia del que está presente.

Se invoque a Dios como Él [o] como Ello, es siempre alegoría. Pero cuando le decimos Tú, entonces la verdad inquebrantable del mundo es apalabrada por el mortal.¹⁸⁹

Los dos caminos (señalados anteriormente) también pueden ser presentados como la opción entre hacernos una idea de Dios o relacionarnos con Él y en ello vemos que lo primero nos impide lo segundo.

Así, la idea de Dios¹⁹⁰ que han elaborado tantos filósofos (e incluso religiones) es la imagen de las imágenes y es la obra maestra del hombre. Imagen que hemos hecho del *inimaginable*.

Esto lo expresamos diciendo que **Dios es Dios Vivo**¹⁹¹ (en lugar de *Dios Idea*) lo que nos hace imposible concebirlo como una cosa entre las cosas, como un ello. De aquí surge la necesidad de hablarle *de Tú*.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pág. 87

¹⁹⁰ Al respecto, el pensamiento de Buber no es del todo homogéneo pues encontramos posturas divergentes acerca de la idealidad de Dios en al menos dos capítulos de *Eclipse de Dios*, en uno se afirma que ‘la idea de Dios es la imagen de las imágenes’ (capítulo: “El amor a Dios y la idea de Dios”) y en el otro que ‘es la purificación de toda imagen y de Dios mismo’ (capítulo: “Religión y filosofía”).

¹⁹¹ En *Eclipse de Dios* Buber comenta sobre algunos textos de Kant y del kantiano Hermann Cohen que concluyen racionalmente la necesidad de expresar a Dios como *Dios vivo*, pero en ellos esto tiene consecuencias contrarias a las que argumenta nuestro pensador, según ellos no podemos ni creer legítimamente en Dios ni tener con Él una relación personal. Lo anterior se debe a que nuestra conclusión proviene de la reflexión.

La consecuencia de creer en un Dios vivo y afirmarlo como tal es comportarnos vitalmente con Él.

4.1.5 Aclaración

Falta sólo responder a una pregunta obvia, ¿cómo es que si habíamos dicho que no podemos hablar de Dios ya estamos hablando aquí de Él? Éste es el riesgo buberiano (y de los filósofos que lo acompañan).

Hemos afirmado que no se puede hablar de Dios más que nada para evitar todo gnosticismo, pero nos es inevitable “balbucir” algo sobre él debido a la importancia que este asunto tiene en nuestras vidas.

4.1.6 Decir ‘Dios’

Falta aún hacer otra aclaración sorprendente: Decir ‘Dios’ no es referirse a algo, sino situarse en relación.

Ya que:

Por la distinción buberiana entre palabras *Yo-Tú*, *Yo-Ello*, sabemos que decir ‘tú’ no es referirse a algo, sino situarse en relación y situarse en el mundo de las personas.

O, matizando lo anterior, **la palabra ‘Dios’ no tiene sentido más que cuando se invoca de corazón** a ése a quien llamamos ‘Dios’.

4.1.7 Consecuencias para la religión

Para creer en Dios no es necesario saber algo sobre Él, sino sólo saber invocarlo. La invocación, en este caso, la oración, es más importante para la vivencia religiosa que la definición o reflexión filosófica. Es más importante “atreverse a vivir en Él, salir a su encuentro e invocarlo”.

4.2 Dios está presente, está aquí

En el apartado anterior pasamos inadvertidas algunas afirmaciones clave que están íntimamente ligadas con la imposibilidad de hablar de Dios. Recojamos pues estas afirmaciones y estudiémoslas.

Dijimos que el encuentro con Dios es a) “entrar en la presencia del que está presente” y b) que Dios es “lo ante nosotros inmediata, primera y duraderamente existente”.

Dios está presente de manera inmediata, Dios es la Presencia misma sin la que nada ni nadie podrían estar allí.

A estas afirmaciones llega Buber interpretando y traduciendo el pasaje bíblico en el que Moisés, frente a una zarza que arde sin consumirse, escucha que Dios le revela su nombre “Ehie asher ehie” (Éxodo 3, 14) que en su traducción queda como “Yo estaré ahí como el que estará allí” o “Yo seré para ti lo que seré”.¹⁹²

Así pues, también afirma que quien conoce a Dios conoce la lejanía de Éste (pena, sequía y tormento del corazón), pero no la carencia de presencia.

Sólo en una relación, la omniabarcante, es la latencia todavía actualidad. Sólo un tú no cesa nunca, por su naturaleza, de ser Tú para nosotros. Sin duda, quien conoce a Dios conoce también la lejanía respecto de Dios y la pena de la sequía en el corazón atormentado; pero no la carencia de presencia. Sólo nosotros no estamos siempre en presencia.¹⁹³

A esto se debe finalmente que Buber prefiera hablar de la presencia de Dios (su proximidad, su voz o huella) que de Dios mismo.

¹⁹² “No el “Yo soy el que soy” que los metafísicos alegan (Dios no hace declaraciones teológicas), sino lo que sus criaturas necesitan oír, aquello que les conviene oír: “Yo estaré allí como el que estará allí”. Lo que quiere decir: no precisan conjurarme pues estoy ahí, estoy con ustedes; pero tampoco podrían conjurarme, puesto que en cada ocasión estoy con ustedes como prefiero estar; yo no me anticipo en ninguna de mis manifestaciones, y no pueden aprender a encontrarme: me encuentran cuando *ustedes mismos* me encuentran. “No está en el cielo, para que digas: /¿quién subirá por nosotros al cielo y lo tomará para nosotros, / y nos lo hará oír, a fin de que lo cumplamos? / en tu boca y en tu corazón, / para que la cumplas”.” BUBER, M.; “La fe del judaísmo” en *El camino del hombre*, págs. 180 y 181

¹⁹³ BUBER, M.; *Yo y tú*, pág. 86

4.3 Dios entabla relación con nosotros

¿Por qué el hombre se pregunta por Dios? ¿Por qué insiste en buscarlo o en hablar de Él? ¿Por qué no se resigna a dejarlo en la distancia o en la duda?

Aunque algunos de nosotros nos resistamos a esta fuerza volcánica con la que añoramos a Dios y seamos ateos o desinteresados agnósticos, como hemos dicho ya, esta fuerza emerge de nosotros y estalla ante la muerte, la enfermedad, la angustia, la sorpresa o la alegría.

Si la oración es un hecho fenoménico (como hemos mostrado) y es un diálogo (como también hemos ya apuntado) es porque **Dios se relaciona con nosotros, no es un extraño, ni está lejos.**

En el apartado anterior hemos dicho “está aquí” y en éste agregamos “relacionado inevitablemente con nosotros”. Y creer en Dios es, más que cualquier otra cosa, tener una relación personal con Él, como sólo puede tenerse con un ser vivo.

Afirma Buber que Dios se piensa con las palabras “**Dios del hombre**” en la luz de su eternidad, a esto se debe que cuando el hombre deja de reconocerse como “de Dios”, está negando el nombre de Dios mismo¹⁹⁴.

4.4 Dios toma la iniciativa

Pero las preguntas no han sido aún resueltas, sino hasta que descubrimos (o se nos revela) que **es Dios quien toma la iniciativa en el encuentro**¹⁹⁵. Dios nos crea y pronuncia nuestro nombre y está continuamente interpeándonos.

¹⁹⁴ “El hombre puede también destruir para siempre el nombre “Dios”, que en verdad lleva necesariamente tras de sí un genitivo, y si el titular del genitivo lo niega, es decir, si ya no hay un “Dios del hombre”, el titular ha perdido su fundamento.” BUBER, M., *Eclipse de Dios*, pág. 56

Como hemos dicho antes, vivir es responder. Quien se encierra tras una muralla o se protege con una gruesa coraza comienza a enfermar. Quien no responde a los signos con los que el Tú Eterno se nos manifiesta, se autoaniquila.

Basta hacer aquí una aclaración: *la iniciativa de Dios no es una imposición, sino que Él nos invita, nos sugiere y nos nombra.*

4.5 Dios no está sólo ante mí, también está ante nosotros

Cuando dice Jung que Dios es *una función psicológica del hombre*¹⁹⁶ o Kant que es *la ley moral en mí*¹⁹⁷ dice(n) también que, así como cada uno tiene una propia e individual conciencia o un propio ideal, cada uno tiene un propio “Dios” que está sólo ante mí. En otras palabras, que cada quien llama “Dios” a lo que cada uno entiende por tal, o que si “cada cabeza es un mundo”, cada uno de estos mundos tiene su propio “dios”.

Pero en la oración auténtica descubrimos algo sorprendente: que con ella nos *comunizamos*, que con ella apelamos a algo así como un “punto de vista universal” o a la anhelada “verdad de todos”. Aunque “Dios” sea la palabra más desgastada en nuestro léxico, es la palabra de la invocación.

¹⁹⁵ En todas y cada una de las palabras y respuestas de Dios percibimos una interpelación, Dios es El que interpela, El que llama, por eso se le ha llamado “Verbo”.

¹⁹⁶ Jung reconoce (...) que Dios es “una función psicológica del hombre”. (...) Jung dice también que Dios es “para nuestra psicología una función del inconsciente”. (...) Jung se identifica con un planteamiento “según el cual Dios no existe ‘absolutamente’, es decir, al margen del sujeto humano y más allá de todos los condicionamientos humanos”. JUNG, cit. en BUBER, M.; *Eclipse de Dios*, págs. 107 y 108

¹⁹⁷ “No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón práctico-moral que se da leyes a sí misma. Por eso, Dios no existe más que en mí, en torno a mí, y sobre mí”. *Opus postumum*, Ak, XXI, pág. 144 O “La proposición ‘Dios existe’ no dice más que: en la razón humana, que se determina moralmente a sí misma, existe un principio supremo que se determina a sí mismo, y el hombre se ve obligado a obrar sin desaliento en conformidad con tal principio”. *Op. pos.*, Ak XXI, pág. 146. Citados en ROVIRA, Rogelio; *Teología ética, Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Encuentro, 1986, pág. 248

4.5.1 La palabra 'Dios'

La palabra 'Dios' unifica su referente sólo en la plegaria. Es decir que, aunque cada quien tenga un concepto diferente de lo nombrado por ella, la oración los unifica todos.

Así, aunque esta palabra haya sido utilizada para permitir los peores crímenes, en la locura o el engaño, cuando los hombres se sitúan a solas, en la oscuridad y ya no dicen *Él, Él*, sino suspiran *Tú, Tú*, y gritan *Tú*, la confusión de los lenguajes y palabras acaba.

Cuando entramos a solas en nuestra habitación y oramos al Padre que aguarda en lo secreto estamos todos ante el mismo y el único, el viviente.

Con lo anterior defiende Buber que ningún concepto filosófico, ni el más puro de los que guardan los más ilustres pensadores puede remplazar a 'Dios', porque ésta es la palabra del Tú eterno, del Tú de nuestra invocación.

4.6 Dios no está incluido en mí, es otro. No se reduce a la inmanencia.

¿Es Dios una mera proyección humana?

No, dirá Buber y más adelante expondremos su justificación. Por ahora detengámonos en señalar en qué medida lo puede ser.

Algunos pensadores, entre los cuales algunos incluso alaban la religión, defienden que Dios no es más que un proceso intrapsíquico que depende del "vigor imaginativo" de cada época y desde este punto de vista, cuando se deja de creer en Dios o cuando, como en nuestro tiempo, la sociedad se seculariza se debe a que este vigor se ha agotado.

Sin embargo, para Buber suceden más bien dos posibilidades: o a) no nos atrevemos a relacionarnos directamente con Dios y construimos ídolos, imágenes,

ideas, en su lugar, debido a que éstos son manipulables, no nos interpelan, ni incomodan, o b) el hombre

“es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de Él y de relacionarse con ella. Y (...) es incapaz de percibir a través de imágenes esa realidad, imágenes que la representen en lugar de una imposible contemplación directa...”¹⁹⁸

Pero lo que es seguro es que las grandes representaciones de Dios que ha formado el género humano “no surgen de la fantasía, sino de encuentros reales con el verdadero poder y la auténtica gloria de Dios”¹⁹⁹.

En conclusión, pensadores y psicólogos dirán que Dios no está fuera de mí, sino que puede reducirse a algo interno (como mi psique, mi súper-yo o mi ideal). Pero encontramos cuatro realidades (en cierta medida ligadas unas con otras) que testifican lo contrario: el diálogo, la oración, el amor y la religión.

Del primero hemos probado que un diálogo real requiere al menos de dos interlocutores para que pueda ser espontáneo y sorpresivo y de la segunda (la oración) nos sorprendemos de lo que ‘*nos es comunicado*’ siempre novedosamente en ella.

La oración es la más ansiosa búsqueda del otro o el más grande encuentro con él. Descubrir esto es aceptar que ***Dios no puede reducirse nunca a mí***, que yo no soy Dios.

El amor testifica que no podemos amar a un ideal (como defiende Buber en la discusión con Hermann Cohen²⁰⁰). Y, aún en el caso de que pudiéramos, es imposible que ningún ideal nos ame. Si somos amados y amamos con esta fuerza viva y personal, este amor manifiesta la existencia del Amado.

¹⁹⁸ BUBER, M.; *Eclipse de Dios*, pág. 46. Fin del I, sigue II.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pág. 46

²⁰⁰ Ver *Ibid.*, págs. 77 a 90

Y, finalmente, hemos analizado ya que donde no hay relación ni puede haberla, no se puede hablar de religioso. Es decir, si entendemos por “Dios” sólo el ser total fuera del que no puede existir nada (ni el hombre como ser separado) - como lo ha entendido la tradición filosófica- no entenderemos lo religioso. Y también si entendemos por “Dios” nuestro propio ser. Volviendo a la oración, ésta sólo puede surgir donde se entiende por “Dios” a otro, y no es oración ni el monólogo del yo, ni el del Ser total fuera del que no hay nada.

4.7 Es trascendente e immanente, en nuestros conceptos, y no puede reducirse a ninguno de los dos

Dios es trascendente porque, como explicamos en el apartado anterior, no se reduce a mí, sino que es *totalmente otro*, **es realmente otro**.

Es immanente porque nos es completamente cercano e interior y nos conoce más que nosotros mismos.

Pero, sólo las dos características al mismo tiempo, porque si sólo es trascendente no está cerca y no se relaciona conmigo y si sólo es immanente no puede ni sorprenderme ni exigirme.

Ligadas las dos características, afirma Buber que **Dios es por sí mismo, no por el hombre**, Dios se piensa en su eternidad y no sólo eso, se piensa con nosotros, se piensa nuestro, eternamente. Y, en *Eclipse de Dios* divide tres grados de concepción amplia sobre Dios: 1) si lo reducimos a la inmanencia, no entendemos lo que Él es, 2) si lo limitamos a la pura trascendencia, lo estaremos concibiendo de manera bastante imperfecta y c) si lo concebimos de manera más pura no lo reduciremos a la trascendencia.

4.8 Dios es Persona, por amor a nosotros

...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, aunque no como un ser que está solamente ante mí. La inclusión total de lo divino en la esfera del yo humano suprime la divinidad de lo divino. No es necesario saber algo sobre Dios para creer realmente en él: existen auténticos creyentes que saben cómo hablar a Dios, pero ignoran cómo hablar de Él. El Dios desconocido, aunque solamente quepa atreverse a vivir en Él, salir a su encuentro e invocarlo, es objeto legítimo de la religión. Aquel que se niegue a reducir a Dios a la trascendencia tiene de él una concepción más amplia que el que lo limita a la pura trascendencia; pero quien lo reduce a la inmanencia, entiende algo distinto de lo que Él es.²⁰¹

En la cita anterior está el resumen de todo lo hasta aquí apuntado, excepto la afirmación inicial “la aparición personificada de lo divino no es determinante”.

En muchas religiones Dios o los dioses son considerados personas. Pero, así como en la concepción judeocristiana es básico que Dios sea personal, en la religión budista y en algunas otras religiones orientales este supuesto no es tan básico.

Mas, qué Dios nos es mostrado desde la oración, ¿uno personal o no?

Dios ama como una persona y quiere que se le ame como a una persona, pues sólo las personas aman. Sin embargo, nos topamos con una paradoja, pues si Dios fuera persona sólo podría ser una absoluta y ninguna persona por ser tal puede ser absoluta (así nos lo señala Buber).

Cuando una religión defiende el carácter absoluto de Dios, prohíbe un enunciado como el de “Dios es persona”. Y cuando otra prefiere subrayar el amor que recibimos de Él, se ve impulsada a afirmar que *Dios se hizo persona al crearme para amarme y ser amado por mí.*

En la concreta experiencia de la oración (especialmente la judeocristiana, considerada por H. Cohen la mejor consolidada) ***Dios se hace persona para***

²⁰¹ *Ibid.*, pág. 58

poder hablar conmigo, e incluso (como también ya explicamos) la oración requiere incluso *antropomorfización de Dios*, esto se debe a la necesidad de tratar en ella a Dios como interlocutor (ni un ideal, ni un principio, ni una ausencia pueden ser interlocutores). Un interlocutor tiene que ser una persona, alguien a quien hablemos de Tú. Buber llega a decir: “un Dios que no es una persona viva es un ídolo”²⁰².

Redundando: La oración, que es un diálogo y reciprocidad con Dios, sólo puede ser entendida y explicada considerando a Dios como persona (persona-absoluta). Aunque esto sea una contradicción en los términos: ¿cómo será posible que la realidad absoluta sea una persona y que con ella pueda entrarse en diálogo? Esto sucede porque Dios se personifica por amor, o porque la realidad absoluta se expresa y conjuga personificándose por el amor.

4.9 Dios necesita de nosotros

Ya hemos dicho que Dios se entiende a sí mismo como “Dios del hombre”. Y este espacio es para subrayar que Dios ha querido (así como hacerse persona) necesitar del ser humano como interlocutor, compañero y destinatario de su amor²⁰³. Signos de ello los hemos encontrado en el orante que ‘se derrama en dependencia’ de su Creador, pero que ‘aunque no consiga nada de lo que pide’ sabe que influye en Dios. Todo esto significa que el amor entre el ser humano y Dios es recíproco.

²⁰² Véase y contrástese con el artículo “Amor a Dios e idea de Dios” (en BUBER, M.; *Eclipse de Dios*, págs. 77 a 90) en el que se exponen posturas kantianas y neokantianas al respecto.

²⁰³ “Que Dios necesita del hombre independiente como interlocutor, como compañero de trabajo y como el destinatario de su amor, es algo que el hombre sabe desde los tiempos primitivos. Así lo necesita o quiere necesitarlo.” BUBER, M.; *Eclipse de Dios*, pág. 102

4.10 Es 'Tú eterno' que se manifiesta en el amor

'Todopoderoso' y 'frágil', sólo podemos hablar de Dios con paradojas. Sin embargo, volvamos a una expresión constante con la que Buber se refiere a Dios: *Tú eterno* y preguntémonos brevemente si nos da *algo nuevo que pensar* esta frase.

Con este nombre recordamos que tratamos con Dios amorosamente, como se trata con un amigo a quien hablamos de Tú y esta expresión nos ayuda a referir la experiencia de lo divino a un suceso concreto y real, un encuentro con un Tú.

Con el 'tú' reconocemos la raíz de la experiencia religiosa, reconocemos que en nuestros encuentros con los otros (con los 'tú singulares') nos dirigimos al Tú eterno, pues nuestras ansias sólo pueden ser colmadas en Él.

De esta acción mediadora del Tú de todos los seres procede el cumplimiento de las relaciones entre ellos, o en caso contrario el no cumplimiento. El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el tú que por su esencia no puede convertirse en Ello.²⁰⁴

No se encuentra a Dios si se permanece en el mundo, no se encuentra a Dios si se sale del mundo. Quien con todo su ser sale al encuentro de su Tú y le hace presente todo el ser del mundo, encuentra aquel que no se puede buscar.²⁰⁵

5. La necesidad de antropomorfismo en la oración

Antes de cerrar este capítulo en el que nos hemos dedicado a abordar los elementos que posibilitan la oración: la naturaleza humana, el Tú eterno y requerimientos de su mutua relación, agreguemos algo más a este último tema, en concreto revisemos el antropomorfismo de la oración, la similitud de ésta con un diálogo interhumano.

²⁰⁴ BUBER, M.; *Yo y tú*, pág. 69

²⁰⁵ *Ibid.* pág. 72

Hemos dicho anteriormente que la religión requiere cierto antropomorfismo y sucede igual con la oración. A lo que agregamos que, cuanto más reflexionemos en torno a Dios o a la religión, más necesitamos vincularnos orgánicamente en la inmediatez de la experiencia religiosa, más necesitamos de “la cercanía que abruma al hombre en sus encuentros con lo divino”²⁰⁶.

La oración se nos presenta aquí, como aquella experiencia que requiere el hombre que ha abstraído demasiado.

La oración es orgánica expresión de inmediatez, en ella Dios está cercano y nosotros cercanos a Él, en una cercanía abrumadora, en un encuentro que nos puede llenar de temor reverente o de arrobamiento o de guía. Los encuentros con lo divino son concretos, también por ello requieren del antropomorfismo.

Pero, no hemos explicado aún qué es antropomorfismo en la oración. A eso pasamos: es el tratar como persona a Dios hablándole con lenguaje humano y en nuestro propio idioma, así como el modo ‘humanizado’ en que recibimos su respuesta: como el Dios hecho hombre (en términos cristianos), como el manifestado en su profetas o en sus santos, como Palabra santa y Libro santo, etc. “En el propio encuentro se nos impone de forma apremiante algo antropomórfico...”²⁰⁷ el Tú primario.

Un psicoanalista expresa así el antropomorfismo: “si sólo desde nuestro imaginario nos podemos dirigir a Dios, también será en nuestro propio imaginario

²⁰⁶ BUBER, M.; *Eclipse de Dios*, pág. 47

²⁰⁷ *Ibid.*, pág. 47

donde podremos barruntar su voluntad más particular y específica sobre nosotros mismos”²⁰⁸.

6. Conclusiones

*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 “él mismo”: para la realización perfecta del tú.*²⁰⁹

La oración es un diálogo en el que participa el hombre (quien ha sido llamado para el vínculo) y el Tú-eterno (que lo ha llamado y del que podemos decir que está presente, o que es Presencia).

Sabemos *del hombre* que es un ser de conocimiento, pero no basta con ello ni con conocerlo como ser individual y solitario. Su naturaleza se revela en la comunidad, la coexistencia y el diálogo ínterhumano. Pero, como hemos visto anteriormente, en éstos el hombre se abre a lo incondicionado y lo eterno, al Tú-divino, al diálogo con Dios e invoca. En este diálogo el hombre actúa con autonomía. El llamamiento del hombre a relacionarse con el Absoluto es su vocación y realizarla le garantiza la plenitud. El primer paso hacia ella es el hacerse sí mismo, pero el definitivo será el abrirle paso a la trascendencia. Para esta apertura la vía es la oración. El ser humano es orante, por ser llamado a responder al Absoluto.

De Dios bástenos con recordar las nueve características que podemos conocer por la oración: que Dios es Dios Vivo y no Idea ni Concepto, por eso, si para conocerlo el ser humano ha recorrido dos caminos: *hablar de Dios* o *hablar con Dios*, aseguramos hoy que sólo la segunda ruta tiene sentido; Dios está presente,

²⁰⁸ DOMÍNGUEZ MORANO, C.; *Op. cit.*, pág. 33

²⁰⁹ BUBER, M.; *¿Qué es el hombre?*, pág. 106

está aquí, entabla relación con nosotros, toma la iniciativa, no está sólo ante mí, también está ante los demás. Dios no está incluido en mí, es otro, no se reduce a la inmanencia, es trascendente e inmanente y no puede reducirse a ninguno de los dos, se hace persona por amor a nosotros, nos necesita y es *Tú eterno*.

Respecto a la relación entre ambos encontramos que es fuerte y que se manifiesta antropomórficamente, pues suele realizarse en un lenguaje humano, en un idioma específico y requerir la personificación de ambos interlocutores.

Debido a que centramos nuestra atención en la plegaria hemos sacado jugo de las afirmaciones de nuestro pensador en materia de antropología filosófica y hemos esclarecido afirmaciones tuyas en torno a una probable 'teología filosófica' que enraíza en su filosofía de la religión.

CONCLUSIONES

En el **primer capítulo** hemos presentado en líneas generales la filosofía de Martin Buber, ubicando en ella una perspectiva novedosa de filosofía de la religión que proporciona *el conocimiento que el hombre puede alcanzar sobre su recta relación con Dios*, el cometido principal de esta filosofía ha sido expresar la esencia de la religión y Buber lo consigue introduciendo la categoría del *entre*, que es otra manera de llamar a la relación y al vínculo. Así pues, Buber define la religión como *la relación entre Dios y hombre*, es decir, la religión no es un elemento meramente humano ni meramente divino, no es un mero estado intrapsíquico en el que no hay relación ni puede haberla, sino *el encuentro de ambos y el hecho de aferrarse mutuamente*; además, la religión es la situación originaria del individuo, la plenitud del *Yo-Tú*.

Al decir “el hecho de aferrarse” nos referimos a que la religión es la voluntad de mantener la reciprocidad real y el contacto de nuestra existencia activa con el Tú divino.

La definición es muy completa, pero la filosofía buberiana de la religión no termina aquí, en nuestro capítulo hemos analizado algunas otras reflexiones, como es la posibilidad de la filosofía de la religión (señalando la tarea de la filosofía), las relaciones entre ética y religión, el problema de Dios (que tratamos con más detenimiento en el cuarto capítulo), etc.

La filosofía, según Buber, es una relación *Yo-Ello* en la que un ser contempla y reflexiona sobre otro, por lo que requiere una separación o desvinculación entre ambos conocida como *abstracción*, mientras tanto la religión (como hemos dicho) vincula, une y es concreta. La filosofía de la religión hace abstracción de esta

concreción y tiene por ello una tarea paradójica, casi irrealizable. Sin embargo, es posible siempre y cuando se coseche la experiencia religiosa para ofrecerla al pensamiento filosófico. La filosofía de la religión llega a ser entonces una reflexión libre, abierta, rigurosa y objetiva.

La reflexión buberiana hace énfasis en las preguntas últimas, el concepto de experiencia religiosa, lo religioso y su simbólica, el lugar de la conciencia religiosa y de la teología en el mundo del espíritu, su relación con la metafísica, el entramado de la religión con la ética y el significado de la religión para la verdad de la existencia humana.

Respecto a las relaciones entre ética y religión Buber señala principalmente dos: a) que la religiosidad despierta un ethos y que b) sin el horizonte religioso no se puede crear una escala de valores ya que ésta surge del encuentro con los otros y con el Absoluto.

Concluimos además que el hombre es necesariamente religioso y que efectivamente la religión puede enseñarnos a creer, a tener fe en la realidad y a dar sentido a nuestra existencia.

En el **capítulo dos** hacemos un paréntesis respecto a la filosofía de Buber y nos concentramos en exponer diversas definiciones de *oración* o *plegaria*. En general tenemos que la oración *es un hecho universal presente en todas las religiones (judía, cristiana, musulmana, hindú, budista, etc.), un fenómeno primario de la vida religiosa, el acto religioso por antonomasia, una relación, una actitud cultural, una experiencia totalizante.*

Dividimos las definiciones en tres clases: escépticas, trascendentistas y dialógicas. Cinco son las definiciones escépticas a las que contestamos a lo largo

del capítulo: a) acto vano que promueve una religiosidad meramente contemplativa, sin repercusiones éticas, ni políticas; b) insana psicológicamente, un ritual compulsivo que prolonga una ilusión; c) irracional, pues reflexionando mínimamente en este acto nos resulta incomprensible; d) artificial, un mero hablar con nosotros mismos; e) mera nostalgia ante la ausencia de verdades y dioses.

A la definición 'a' contestamos posteriormente que la plegaria *señala valores y nos ayuda a darlos a los hombres, y que afirma al tú que nos habla* (Karl Rahner), que *arraiga la integridad y la vida moral en la conciencia de los hombres, conectando conocimiento y acción, religión y moralidad* (Herman Cohen), *adelanta el Reino o la redención por ser disposición al amor y experiencia de éste que nos hace capaces de recibir y escuchar* (Rosenzweig) y que *la oración nos ayuda a la toma de conciencia y dirige el trabajo teórico y filosófico a la práctica* (Domínguez Morano). Es decir, el encuentro con el Tú divino que es la plegaria nos recuerda nuestra responsabilidad ética y nos dispone al amor y a la atención del otro.

A la definición 'b' contestamos, basados en declaraciones de diversos psicólogos, que la oración *crea un espacio interior que permite la formación del símbolo, es un continuo acto creativo en el que las oposiciones desgarradoras se componen en tensiones creadoras, un interrogarse con raíces inconcientes* (Mario Trevi y Carlo María Martini), *una actitud de expectación abierta y sincera* (Claudia di Moticelli), *una manera de verbalizar nuestra experiencia ante un Tú radicalmente otro e íntimo a la vez que nos ayuda a organizar significativamente nuestra experiencia y estabiliza, sostiene y enriquece nuestra identidad* (Domínguez Morano).

Respecto a la definición 'c' aceptamos que la plegaria no sea racional, pero agregamos que, a pesar de esto, brota espontánea del ser humano, *tiene raíces sólidas y profundas, es natural, esencial y profundamente humana; el impulso de rezar resiste todas las objeciones y reaparece siempre* (Friedrich Heiler) y por ello la ubicamos en el terreno de lo *transracional*.

Respondemos a la definición 'd' señalando que la plegaria es el *desahogo interno dirigido a un tú que no puede identificarse con el yo, ni con algún aspecto de la inmanencia (aunque sea indefinido o no precisable)* (Mario Trevi). Orar es un acto relacional, dialógico y no monológico. Estas afirmaciones son presupuestas aquí, pero desarrolladas en los siguientes capítulos.

Por último, en cuanto a la definición 'e', observamos que los orantes presuponen la existencia de un Dios personal y presente que los escucha, y para ellos Dios es una realidad actual. Posteriormente negaremos con Buber una supuesta "muerte de Dios" (o de los dioses), intercambiando esta frase por la de "eclipse de Dios", que indica que Dios está presente, pero nosotros no lo percibimos (como al sol en un eclipse).

Las dos siguientes definiciones han sido polemizadas desde hace muchos siglos, resumiéndolas como sigue: la primera "elevación del alma a Dios" (Juan Damasceno), trascendentista, que caracteriza a la oración como un acto de apertura y dirección a otra realidad que no somos nosotros mismos (trascendencia, no inmanencia), la oración requiere la idea de lo divino, sin que Dios (o lo divino) realice ningún movimiento, el alma se dirige a Dios, el hombre se desahoga, se mueve, dirige su mirada al cielo... La segunda "conversación con

Dios” (definición espontánea dada por los padres apostólicos), dialógica, implica a dos personas que interactúan: se llaman, se responden, son amigas, se abrazan...

Hemos optado por la segunda definición, porque aunque corra el riesgo de profanar la inefabilidad del misterio divino, o su carácter absoluto, recalca el encuentro de un Dios que está frente a mí y me llama. Así, la oración requiere siempre de una explicitación dialógica, provoca un movimiento y apertura hacia el otro, expresa experiencias profundas, es la libre efusión del corazón, un desahogo, una confesión.

Por último, en este capítulo expusimos la perspectiva judeocristiana de la oración, pues ésta es la perspectiva de Buber y de nuestra investigación. La Biblia nos presenta la plegaria como un diálogo con Dios, como un acto creativo de los pensamientos, un acto de sincerarnos o desenmascarnos frente a Dios, una búsqueda de inteligencia o ensayo del nombre divino, un acto de vigilancia y prudencia, una batalla que requiere esfuerzo, una meditación de la ley, la inhabitación del pneuma de Dios en el hombre, unas nupcias con Dios, un conocimiento y una oblación.

En el **capítulo tres** nos concretamos a responder la pregunta que abre nuestra investigación desde el lenguaje de Martin Buber. Iniciamos con su definición de la plegaria: *el diálogo del hombre con Dios en el que éste le pide que su presencia se haga dialógicamente perceptible* y pasamos a definir el concepto de *diálogo* en su pensamiento.

Diálogo es la relación de reciprocidad en que dos personas se hacen presentes, se alientan, se confirman y se reclaman. No ha sido concertado de antemano, es espontáneo e imprevisto. Inicia con la superación de la

desconfianza existencial y en él imperan la franqueza interhumana y la palabra dialógica. Tiene su vida en los signos (palabra, gesto, letra), pero puede vivir sin ellos. Su sentido está *entre* ambos interlocutores, no sólo en uno de ellos. Requiere disposición, donación, confianza. Se distingue del monólogo y del diálogo técnico, el primero es el hablar con uno mismo ignorando al interlocutor y el segundo el que se impone por la necesidad de entendimiento objetivo.

Las condiciones de posibilidad del diálogo son: al menos dos participantes, superar la desconfianza, hablar con franqueza, decir todo lo que quiere ser dicho, evitar el retraimiento (o repliegue) y reconocerse mutuamente.

Posteriormente presentamos a la oración como diálogo, por tanto no como monólogo, esto requiere dos participantes (Dios y hombre) que se hablan sin desconfianza, con franqueza y que se reconocen mutuamente. Agreguemos aquí que este diálogo es inargumentable, es decir que sólo podemos señalarlo y no probarlo filosóficamente.

Exponemos también en este capítulo lo que Buber entiende por *eclipse de Dios* que es el estado de nuestra época de silencio de lo trascendente, u oscurecimiento del *Tú* por el *Ello*. Este tema es importante porque Buber declara que sólo saldremos de este *eclipse* por el renacimiento del diálogo.

La plegaria o diálogo con Dios no sólo es el acto particular de un hombre dirigiéndose a Dios, sino que es (en un segundo sentido) la vida misma. Buber declara que el ser humano es constantemente interpelado por el *Tú* eterno y su respuesta a este llamado es cada acción suya como responsabilidad. Sin embargo, de generación en generación nos hemos hecho una coraza para ignorar

este diálogo y sentir que en nuestra vida nada se nos dirige, nada nos cuestiona ni requiere.

El camino de la oración es otra vía para el conocimiento de Dios, ya no *hablando de Dios*, sino *hablando con él*, llamando *Tú* a Dios, *apalabrando la verdad*.

Por último tenemos que la fuerza de las religiones está en la fuerza de su oración y señalamos las amenazas de la misma (la gnosis, la magia, la devoción reglada, el conjuro, la oración monológica y la que está al margen de la cotidianidad).

En el **capítulo cuarto** analizamos a los interlocutores de la plegaria: el ser humano y Dios, y la relación entre ambos.

Del ser humano tenemos que éste conoce su situación en el mundo y su relación con él, que sabe que camina hacia la muerte y comparte los sentimientos de sus congéneres. La esencia del hombre está en la comunidad y ésta demuestra que los hombres somos un diálogo y que la existencia es siempre coexistencia. El hombre es el interlocutor autónomo de Dios, es el ser inmanente que se relaciona como *Yo-Tú* y *Yo-Ello*, y la vida para él es ser interpelado, en otras palabras tener una vocación.

De Dios hay nueve afirmaciones que pueden extraerse de los textos de Buber y que son confirmadas en el análisis de la plegaria y que son: que Dios es Dios vivo y no idea ni concepto y que por ello la ruta de *hablar con Dios*, tiene más sentido que la de *hablar de Dios*; que Dios está presente, está aquí; que entabla relación con nosotros; que toma la iniciativa en el encuentro; que no está sólo ante mí sino también ante los demás; que no está incluido en mí y no se reduce a la

inmanencia; que es trascendente e inmanente, sin reducirse a ninguno de estos tipos; que se hace persona por amor a nosotros; que ha querido necesitar de nosotros, y que es Tú eterno. Dios no se nos da como objeto cognoscible, pero adquirimos conciencia suya porque entabla relación con nosotros.

De la relación entre Dios y hombre sabemos que se da como diálogo mutuo, como conocimiento y como amor, y que se manifiesta antropomórficamente (es decir, en lenguaje humano, en un idioma específico, etc.).

A lo largo de estos cuatro capítulos hemos probado que nuestra hipótesis de investigación era certera: la oración es un diálogo y debe ser definida como tal. Encontramos también que la oración es una relación *Yo-Tú*, mientras la reflexión en torno a Dios es del tipo *Yo-Ello*.

La categoría buberiana del *entre* nos ha sido de gran utilidad para comprender la oración desde una perspectiva filosófica. Sin embargo, la oración es un encuentro que se experimenta vitalmente y como tal no puede ser pensado en su totalidad.

Estamos satisfechos con esta investigación que ha sido una breve incursión filosófica por un tema poco reflexionado filosóficamente, la plegaria; sin embargo queda aun mucho terreno por recorrer y podría profundizarse aún bastante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Fuentes primarias:

BUBER, Martin; *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1954, pp. 157

_____; *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1965, pp. 102

_____; *Judaísmo y civilización*, México, Tribuna, 1973, pp. 45

_____; *Cuentos jasídicos, Los primeros maestros II*, México, Paidós Orientalia, 1990, pp. 187

_____; *Cuentos jasídicos, Los primeros maestros I*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1993, pp. 242

_____; *Diálogo y otros escritos [Elementos de los interhumano, Distancia originaria y relación]*, Barcelona, Río Piedras, 1997, pp. 107

_____; *Cuentos jasídicos, Los maestros continuadores I y II*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999

_____; *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 2002, pp. 249

_____; *Eclipse de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 189

_____; *El camino del hombre*, Buenos Aires, Altamira, 2003, pp. 253

b) Fuentes secundarias:

BERGER, Peter: "Las religiones en la era de la globalización", en *Iglesia Viva* no. 218, 2004, págs. 63 a 72

BUENAVENTURA, San; "Las tres vías" o "Incendio de amor" en *Escritos místicos*, Madrid, BAC, Tomo IV, 1947, pp. 99 a 163

CABADA CASTRO, M.; *El Dios que da que pensar*, Madrid, BAC, 1999, pp. 586

CASTELLANO CERVERA, Jesús; *Guiones de doctrina teresiana*, Valencia, Centro de espiritualidad Santa Teresa, 1981, pp. 33 a 44

COHEN Hermann; *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos (pensamiento crítico-pensamiento utópico), presentación de Reyes Mate; tr. del alemán de José Andrés Ancona Quiroz, 2004, pp. 289 a 310

CHRÉTIEN, Jean-Louis; *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós, 1997, pp. 152

DE CASTELLANO, Jesús; *Pedagogía de la oración cristiana*, Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 1996, pp. 15 a 35

DÍAZ, Carlos; *Martin Buber*, Madrid, Sinergia, 2003, pp. 105

_____ ; *El humanismo hebreo de Martin Buber*, Salamanca, Persona, 2004, pp. 185

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos; *Orar después de Freud*, Cuadernos FyS, Madrid, Sal Terrae, 1994, pp. 44

EBNER, Ferdinand; *La palabra y las realidades espirituales*, Madrid, Caparrós, 1995, pp. 256

EVDOKIMOV Paul; *Las edades de la vida espiritual*, Salamanca, Sígueme, 2003. pp. 254

FONT, Jordi; *Religión, psicopatología y salud mental*, Barcelona, Paidós, Fundació Vidal i Barraquer, 1999, pp. 227

FRAIJÓ, Manuel (comp.); *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994 pp. 13 a 43 (artículo de Fraijó sobre la filosofía de la religión) y 317 a 341 (artículo de Reyes Mate sobre las críticas marxistas a la religión)

JAMES, William; *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986, pp. 391

MARTINNI Carlo María; *La oración de los que no creen*, Madrid, Temas de hoy, 2002, pp. 142:

TREVI, Mario; “¿Reza quien no cree?”

di MONTICCELI, S.; “¿Es la poesía oración?”

MINEGISHI, Shoten; “¿Un camino hacia la nada?”

MARTINNI, Carlo; “Entender, comprender, rezar”

PILATOWSKY, Mauricio; *La autoridad del exilio, una aproximación al pensamiento de Cohen, Kafka, Rosenzweig y Buber*, México, UNAM, pp. 177

RAHNER, Karl; “Misión de la oración” en *Escritos de Teología III*, Madrid, Cristiandad, 2002, pp. 221 a 232

ROSENZWEIG, Franz; *La estrella de la redención*, Salamanca, Hermeneia, edición y traducción por Miguel García-Baró, Sígueme, 1997, pp. 508

_____ ; *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, pp.125

SÁNCHEZ MECA, Diego; *Martin Buber: Fundamento existencial de la intercomunicación*, Barcelona, Herder, 1984, pp. 200

SÁNCHEZ MECA, Diego; *Buber (1878-1965)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, pp. 94

TRESMONTANT, Claude; *Ensayo sobre el Pensamiento hebreo*; Taurus, Madrid, 1962, pp. 243

URE, Mariano; *El diálogo yo-tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 116

VELASCO, Juan Martín; *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1978 pp. 172-187

_____; *El encuentro con Dios*, Madrid, Caparrós, 1997, pp. 300

La Biblia latinoamericana, edición Pastoral, Editorial San Pablo y Verbo Divino, España, 2002

Diccionario de espiritualidad, Ermanno Ancilli, V. III, Olier-Zen, Barcelona, Herder, 1987, pp. 11 a 27

Diccionario de religiones, Paul Poupard, Barcelona, Herder, 1987, pp. 1306- a 1318

Diccionario crítico etimológico, J. Corominas, Madrid, Gredos, 1980

Diccionario de la lengua española de la Real Academia, Madrid, Espasa Calpe, 1992

Sacramentum Mundi, V. 5, Barcelona, Herder, 1985, pp. 1 a 18

Nuevo diccionario de espiritualidad, Madrid, Paulinas, 1983, dirigida por Stefano de Fiores y Tullo Goffi, adaptó a la ed. española: Augusto Guerra, pp. 1015 a 1024

Diccionario de la evangelización, Juan Esqueda Bidet, Madrid, BAC, 1998, pp. 537-540