
ARTÍCULO

***Ens amans* y “*Tú innato*”. Max Scheler y Martin Buber, en diálogo sobre lo (inter)humano**

*“Ens Amans” and “Innate Thou”. Max Scheler
and Martin Buber, a Dialogue about the (inter)Human*

Luis María Sancho Pérez

Institut Cultura i Pensament, Universitat Internacional de Catalunya, España

lmsancho@uic.es, <https://orcid.org/0009-0002-2562-1156>

Resumen: Las obras de Max Scheler y de Martin Buber son esencialmente antropológicas. El planteamiento de Scheler tiene como núcleo la cuestión del amor y el de Buber la de la relación. Pese a que ambos vivieron en la misma época y tuvieron contacto personal, y pese a que sus temas de estudio son similares, sus ideas nunca se han puesto en diálogo. A partir de una interpretación del pensamiento de Scheler desde la tesis de la primacía del amor, se puede mostrar que la filosofía del diálogo de Buber no está tan alejada de las posiciones de Scheler como el propio Buber pensaba y, al mismo tiempo, se abren horizontes desde los que la propuesta del pensador judío puede arrojar luz sobre ciertos problemas que Scheler no resuelve satisfactoriamente, como son la donación del amado en el amor, y la relación entre conocimiento y amor.

Palabras clave: Scheler; Buber; amor; relación; filosofía del diálogo; Yo y Tú; antropología.

Abstract: The thought of Max Scheler and Martin Buber is essentially anthropological. Scheler’s approach centres on the question of love, while Buber’s focuses on that of relation. Although both lived in the same period and had personal contact, and although their research topics are similar, their ideas have never been brought into dialogue. Based on an interpretation of Scheler’s philosophy centred on the primacy of love, it can be shown that Buber’s philosophy of dialogue is not as far away from Scheler’s positions as Buber himself thought, and at the same time, this dialogue opens up horizons from which the Jewish thinker’s proposal can shed light on some problems that Scheler does not satisfactorily resolve, such as the givenness of the beloved in love and the connection between knowledge and love.

Keywords: Scheler; Buber; love; relation; philosophy of dialogue; I and Thou; anthropology.

Recibido: 24-01-2025 / **Aceptado:** 12-11-2025 / **Publicado:** 00-00-0000

Cómo citar: Sancho Pérez, Luis María (2026). *Ens amans* y “*Tú innato*”. Max Scheler y Martin Buber, en diálogo sobre lo (inter)humano. *Isegoría*, (74), 1842. doi: <https://doi.org/10.3989/Isegoría/74/1842>

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Información complementaria ↓

1. INTRODUCCIÓN

Sólo quien, en la recóndita profundidad de su propio dolor, sin apartar la mirada de él lo más mínimo, entra en comunión en su espíritu con el dolor del mundo, puede reconocer la esencia del dolor. Para que sea capaz de ello, sin embargo, hay una condición: que ese hombre haya previamente experimentado la profundidad del dolor de otros seres de forma *auténtica*, esto es, no con la “compasión” que no alcanza al ser, sino con el gran amor (Buber, 2018, p. 299).¹

La frase precedente fue pronunciada en 1938, en los prolegómenos de una guerra mundial que supuso para muchos la pérdida de la esperanza en el ser humano. Su autor, el pensador judío Martin Buber, había abandonado Alemania pocos meses antes, camino de Palestina. Las lecciones de inauguración de la Cátedra de Filosofía Social de la Universidad Hebrea de Jerusalén, publicadas más adelante con el título *Das Problem des Menschen* (El problema del hombre), constituyen el inicio del propósito de poner por escrito de forma ordenada sus pensamientos sobre antropología filosófica. En ellas, realiza una revisión sistemática de las doctrinas antropológicas que la filosofía ha proporcionado a lo largo de la historia.

La cita en cuestión se encuentra en uno de los capítulos decisivos de esta obra, el referente a la antropología filosófica de Max Scheler. Fallecido apenas diez años antes, Scheler había otorgado a esta disciplina filosófica un espaldarazo decisivo, situándola como un saber esencial al que era necesario prestar atención, tanto o más que a los otros saberes (Henckmann, 2015, pp. 562-563).

En la antropología de Scheler, Buber cree reconocer graves errores que convierten su pensamiento en irreconciliable con la filosofía del diálogo por él propugnada (especialmente, la dualidad impulso-espíritu y la tesis de la impotencia del espíritu). Las críticas de Buber a Scheler son profundas, y merecen un análisis detenido. Sin embargo, la lectura de la obra del segundo bajo la tesis de la “primacía del amor” permite una aproximación más conciliadora. Esta interpretación ha sido elaborada en los últimos tiempos por el profesor Leonardo Rodríguez Duplá (2019), y sitúa el amor como la clave hermenéutica de todo el pensamiento scheleriano, lo cual permite plantear un entendimiento entre sus posiciones y las de Buber.

Se trata de un diálogo filosófico que no tuvo lugar en vida de los dos pensadores, y que no ha sido ensayado en la literatura científica sobre ellos. Este hecho resulta llamativo, tratándose de dos autores contemporáneos, que tuvieron un cierto contacto personal durante su vida (Buber, 2018, p. 292), y que se refieren con tanta extensión a cuestiones similares, como el amor y la relación.

El propósito de este artículo es llevar los planteamientos antropológicos de Max Scheler y Martin Buber a un diálogo que pueda ser fructífero. Para ello abordaré, en primer lugar, los núcleos fundamentales de la antropología filosófica scheleriana, ayudándome para ello especialmente de la obra de Rodríguez Duplá. En segundo lugar, expondré las tesis antropológicas centrales de Martin Buber. Por último, trataré de argumentar hasta qué punto ambas antropologías tienen puntos en común, y cómo la filosofía del diálogo de Buber podría ser un complemento o, en ciertos aspectos, una corrección convincente, de alguno de los puntos ciegos del planteamiento de Scheler.

2. MAX SCHELER. EL AMOR COMO EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

La antropología filosófica de Max Scheler podría exponerse, aun cayendo en una cierta simplificación obligada por las dimensiones del presente estudio, basculando en torno a dos ejes fundamentales: el primero, las tesis expuestas por el autor en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*; el segundo, su concepción del amor, expuesta en varias obras (especialmente en *Esencia y formas de la simpatía* y *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*²). En este epígrafe realizaré una exposición de ambos ejes esenciales que arrojen una idea lo más completa posible de la imagen del ser humano sostenida por Scheler.

¹ Todas las citas literales de Martin Buber son traducción propia del original alemán.

² Publicado en castellano, junto con otras obras del autor sobre el mismo tema, con el título *Ética* (Scheler, 2000).

2.1. El puesto del hombre en el cosmos

Max Scheler comienza esta obra ya clásica con el propósito de dilucidar si el hombre³ merece de hecho una diferenciación del resto de los seres vivos. Mientras que es cierto que, desde el punto de vista científico, el ser humano poco se diferencia de muchos otros organismos vivos, en el lenguaje corriente designa una realidad contrapuesta a todos los demás animales. Se constata, pues, la existencia de dos conceptos de hombre: el concepto sistemático-natural y el concepto que Scheler denomina *esencial*. “Nuestra cuestión es si este segundo concepto, que confiere al hombre como tal un *puesto singular* incomparable con el que pueda ocupar cualquier otra especie viva, *tiene alguna legitimidad*” (Scheler, 2000, p. 35).

Para dar respuesta a esta pregunta, el filósofo de Múnich realiza una brillante exposición de los cuatro estadios de manifestación de *lo vivo*: el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia. Se trata de manifestaciones que, según se asciende a niveles de vida más sofisticados, van adquiriendo mayor grado de intencionalidad. Todas las especies de plantas, por ejemplo, quedan restringidas al primer estadio; todos los animales participan del segundo, muchos de ellos del tercero, y sólo algunos de cierto tipo de inteligencia (Scheler, 2000, pp. 36-65).

La descripción que realiza Scheler es pormenorizada, y ciertamente convincente. Reproducirla en estas páginas desborda el objeto de las mismas, pero es preciso anotar la conclusión que el autor extrae de sus análisis, y la pregunta subsiguiente. La conclusión: todos los estadios expuestos de manifestación de lo vivo los comparte el ser humano con otro tipo de seres vivos. La pregunta: entonces, ¿existe algo privativo y definitorio del hombre? La diferencia entre el ser humano y los demás seres vivos, ¿es gradual o esencial (Scheler, 2000, pp. 66 ss)?

La respuesta de Scheler a esta pregunta es rotunda: existe un *novum* humano, que no es un quinto estadio de la vida ni procede de ninguna evolución de las distintas e inferiores formas de vida. Se trata de un principio contrapuesto a la vida y único en el cosmos. Aunque Scheler alude a la idea griega de *razón*, prefiere otro término, que según él incluye entre sus atribuciones también otras como la intuición de las esencias, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, la admiración, la dicha, la desesperación, o el libre arbitrio. Ese término es *espíritu* (Geist).

Lo fundamental de un ser espiritual es su desvinculación existencial de lo orgánico, su independencia de la vida. No está ligado al impulso y al medio, sino que es libre respecto de ellos, y por ello abierto al mundo, entendido éste como un todo con sentido distinto a mí.

El ser espiritual invierte la dinámica que rige la vida del animal. Para Scheler, esto es crucial. En el animal, todo tiene origen en un estado fisiológico del sistema nervioso. Lo que no es relevante para el instinto y el impulso no es siquiera dado. Y, en un segundo momento, el animal transforma el medio a través de una reacción o conducta, lo cual también incide, en un tercer momento, en la transformación de su estado fisiológico. Sin embargo, en el ser espiritual, las cosas suceden al revés. La conducta del humano resulta motivada por un *objeto* del mundo, un conjunto unitario de representaciones, un algo que el espíritu ha comprendido e *ideado* como independiente de sí; después, el espíritu inhibe o desinhibe libremente el impulso que reaccionaba contra la resistencia impuesta por dicho objeto desde el mundo para, en un tercer momento, transformar dicho mundo. Por eso dice Scheler: “El hombre es la x que puede comportarse ilimitadamente de modo “abierto al mundo”. Llegar a ser hombre es elevarse a la apertura del mundo en virtud del espíritu” (Scheler, 2000, p. 69).

Hay un doble aspecto clave de esta concepción antropológica de Scheler. El concepto de espíritu que aquí se está delineando es uno que tiene como actividad fundamental lo que el genio de Múnich denomina *ideación*. Esta consiste en la abstracción de lo sensible para obrar la creación del concepto. Se trata de una negación de la realidad, una inhibición ascética de los impulsos e instintos, a través de la cual se accede a la esencia espiritual de las cosas. Al mismo tiempo, para el autor, esto plantea la pregunta acerca de si la ideación es el origen del espíritu, o si ésta es, en cambio, un canal o dispositivo (*Dispositionsschaffung*) para la manifestación de aquél.

³ Se utiliza aquí el término de acuerdo con la primera acepción (ser animado racional, varón o mujer) del DRAE (<https://dle.rae.es/hombre>), en virtud de criterios de economía del lenguaje y por su mayor consonancia con la voz alemana *Mensch*.

La respuesta a esta pregunta es el segundo aspecto que, en la concepción scheleriana del espíritu, reviste una especial importancia. Se trata de la tesis de la impotencia del espíritu (*Ohnmacht des Geistes*). Según Scheler, la ideación no origina el espíritu, sino que le hace posible manifestarse, le da la energía. Porque el espíritu no tiene ningún poder por sí mismo, sino que es una propiedad del ser. Solo adquiere poder cuando se da la sublimación.

Es preciso aquí apuntar brevemente que, para Scheler, existe una dualidad que atraviesa todo lo real: la dualidad vida-espíritu. La vida, o impulso, se presenta creadora, caótica, desbordante; el espíritu la dirige y controla, señalándole objetos valiosos a los que debe tender. El espíritu es el asceta del impulso, y al mismo tiempo carece de toda fuerza creadora, de toda capacidad propia de generar vida. El espíritu actúa como las bridas de un caballo de fuerza procelosa e irresistible: no tiene el poder de dar a ese caballo más o menos energía, pero sí dirección y velocidad. Señala Sánchez-Migallón (2008, p. 352) que esto no quiere decir que el espíritu no tenga una ley propia o unas facultades, pues sí tiene la capacidad, precisamente, de embridar el impulso a través de la ideación. Scheler priva al espíritu de fuerza, pero no de capacidad. Esto no deja sin duda de ser problemático, pero ciertamente aleja el peligro de entender al espíritu como un derivado de la vida.

2.2. La primacía del amor

El segundo conjunto de tesis antropológicas de Max Scheler gira en torno al fenómeno del amor. Numerosos comentaristas de la obra de este autor han puesto de relieve la condición vehicular de este concepto en el pensamiento scheleriano (Suances, 1976; Bermes *et al.*, 2003). En el contexto español más reciente, ha sido el profesor Leonardo Rodríguez Duplá quien con más claridad ha mostrado dicha condición.

Scheler define célebremente el amor de la siguiente manera: “el amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar” (Scheler, 2005, p. 224). El amor, por tanto, se presenta como un movimiento ascendente, dirigido al mejoramiento del objeto al que se dirige.

Para comprender esto correctamente, se debe tener en cuenta que el centro de la filosofía de Scheler se encuentra en el concepto de “valor” (Rodríguez Duplá, 2019, pp. 19-22). Con toda su obra, este autor se propone construir una filosofía que dé contenido a la máxima según la cual “el corazón tiene razones que la razón no conoce” (Pascal, 1981, p. 131).

Por tanto, una de las convicciones esenciales de Scheler es que el corazón, esto es, el ámbito de los sentimientos, tiene acceso directo e intuitivo al reino de los valores. El filósofo muniquéis comienza el capítulo sobre los valores fundamentales del amor en *Esencia y formas de la simpatía* afirmando que “el amor en general se dirige a objetos del reino entero del valor” (Scheler, 2005, p. 227). Esto tiene un significado claro: el amor, como sentimiento privilegiado, es una forma de conocimiento de todos los valores del objeto hacia el que se dirige, sean estos del tipo que sean. Al mismo tiempo, es un movimiento hacia los valores que dicho objeto *podría* idealmente encarnar.

Dicha dualidad la expresa Scheler a través de su concepción del *ordo amoris*. Este término se identifica, en su pensamiento, con la *constelación* de valores de todo tipo a los que un ser humano concreto se dirige, ya sea real (*ordo amoris* fáctico) o ideal (*ordo amoris* normativo). El *ordo amoris* es la dirección del corazón de un ser humano, lo que éste ama, aquello a lo que tiende, lo que tiene *significado* para él y, por tanto, la luz a través de la cual ve el mundo. El *ordo amoris* de un hombre es el hombre mismo, es aquello que le mueve, le define, le condiciona. Conocerlo es conocerle (Scheler, 1998, p. 28).

Es del máximo interés reparar en que Scheler distingue, en el *ordo amoris* de una persona, el que *es* y el que *está llamado* a ser, y considera ambos igual de definitorios de la identidad de dicha persona. El *ordo amoris* ideal de alguien está, de alguna forma, presente en él o ella, y es objeto del amor de quien le ame: es tan real como el *ordo amoris* fáctico de esa misma persona.

El ser humano es, por tanto y esencialmente, amor. En una de sus formulaciones tan rotundas como profundas, Scheler no duda en definir al hombre como un *ens amans*, un ser que ama, un ser que (haciendo hincapié en el significado del participio de presente activo latino *amans*, *amantis*) se encuentra constantemente en el acto de amar, es un amante gerundio, un ser siempre en proceso de dirigirse axiológicamente hacia algo, de dirigir su vida hacia la constelación de valores de un objeto, especialmente de un congénere. “Cada uno de nosotros es, a última hora, un flujo de amor orientado a una determinada constelación de valores” (Rodríguez Duplá, 2019, p. 44).

Esta consideración abre directamente camino a exponer brevemente la tesis de la primacía del amor. A lo largo de su obra, Scheler se esfuerza en argumentar y fundamentar filosóficamente una afirmación que se encuentra en la base de su teoría del *ordo amoris*, y que, por tanto, resulta de importancia basilar para todo su edificio intelectual. En efecto, quien se aproxima a la obra del filósofo de Múnich encuentra múltiples afirmaciones geniales que, no obstante, no encuentran sustento convincente hasta muchos años después, en ocasiones nunca. En este caso, la afirmación que se busca argumentar puede formularse así: *en el acceso a la realidad, es más fundamental y básica la captación amorosa (valoración) que la captación material (conocimiento)*.

Para probar este extremo, Scheler realiza a lo largo de su obra tres intentos diferentes. Los dos primeros de estos intentos revisten gran interés, pero no los abordaré por falta de espacio. Me centraré en el tercero, que resulta el más convincente (Rodríguez Duplá, 2019, pp. 179-227).

En sus otros dos intentos, que no considera satisfactorios, Scheler ha constatado que, en el nivel empírico, el conocimiento de una cosa debe necesariamente preceder a la valoración; además, ha comprendido que no se trata de introducirse en el nivel empírico sino en uno más profundo, el de la apertura originaria al ser. Es esta apertura la que sería axiológica y sería ella la que Scheler denomina amor. En este tercer intento, el filósofo de Múnich va a desarrollar esta intuición.

Como se ha dicho, Scheler reconoce que, en el nivel empírico de análisis, el conocimiento sigue siendo preeminente sobre la valoración. Cuando entro en una habitación acogedora y me siento a gusto, innegablemente he captado primero que estoy en esa habitación. Entonces, Scheler se interna en otro nivel de análisis e introduce la pregunta por el origen de los actos de percepción. Desde Kant, se había aceptado que el origen de dichos actos son las sensaciones y, por tanto, los fenómenos cognoscitivos. Va a ser este punto lo que Scheler cuestiona y emplea como punto de fuga para sustentar su hipótesis.

Según Kant, el ser humano valora algo positivamente porque tiene un recuerdo y reproduce una sensación positiva que algo parecido o igual le causó. Scheler afirma, en cambio, que existen dos condicionamientos axiológicos fundamentales que afectan a la voluntad humana: la actitud interior del sujeto personal (*Gesinnung*), y el medio. La *Gesinnung* es un factor a priori determinado por el mundo de valores de la personalidad, es la orientación concreta del sujeto, su *ordo amoris*. Esta orientación determina lo que al sujeto *le importa* y, por tanto, limita y encauza la percepción.

El otro factor viene determinado por la resistencia que ofrecen a la voluntad los objetos. Estos objetos son parte del *medio*, el cual se comprende como todo lo existente que ejerce dicha resistencia sobre el sujeto y que, cuando se altera, altera también la vida de esa persona: “Los términos “organismo” y “mundo circundante” son, por tanto, correlativos: ambos son aspectos de un mismo proceso vital unitario. Cuál sea el medio o mundo circundante de un organismo, eso depende de su estructura pulsional, la cual apunta en cada caso a un determinado conjunto de valores vitales” (Rodríguez Duplá, 2019, p. 213).

Por tanto, en lugar de partir de las sensaciones causadas por objetos, que a través de procesos de asociación reforzados por el hábito llegan a formar objetos de la percepción, el recuerdo de cuya sensación agradable genera un deseo y por tanto un valor (planteamiento kantiano), Scheler afirma y constata que lo primordial en la vida del sujeto es su medio, que a su vez depende de las valoraciones ínsitas en el propio sujeto, relacionadas intrínsecamente con el equipamiento pulsional del mismo. La percepción viene después y es, por tanto, una vivencia fundada, no fundante.

El amor, esto es, la valoración, tiene primacía sobre toda la realidad humana. Es lo primero que acontece en el ser humano. Más aún, Scheler cree descubrir que esta primacía se extiende a todo lo existente y especialmente al ámbito biológico (Rodríguez Duplá, 2019, pp. 73-108).

Terminemos esta exposición, necesariamente somera, mencionando el concepto scheleriano de la *Einsfühlung* o unificación afectiva. Es un fenómeno de simpatía consistente en la fusión de dos corrientes vitales que se da a nivel de la conciencia vital. Para Scheler, esta unificación afectiva es de la máxima importancia, y particularmente la unificación afectiva cosmovital, esto es, la fusión con la corriente de la vida en sí misma, la unión con el cosmos. En este punto, Rodríguez Duplá (2019, pp. 137-142) critica la ciertamente peculiar postura de Scheler, según la cual el acto sexual sería la única puerta de entrada para esta unificación cosmovital.

Sea como fuere, la primacía del amor abarca, en Scheler, todo el cosmos. El amor, entendido como movimiento ascendente hacia la realización de valores más altos, es la ley subyacente a todo ser, lo cual se manifiesta en la vida del ser humano, en su apertura primordial a valores, previa a cualquier otro movimiento de su ser. Podría decirse que, para Scheler, el amor es el auténtico *puesto del hombre en el cosmos*, el lugar desde el que todo en su vida comienza, sucede y hacia lo que su misma vida tiende absolutamente.

3. EL SER HUMANO EN LA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO DE MARTIN BUBER

Una vez descritos los rasgos fundamentales de la antropología filosófica de Max Scheler, abordaré ahora los dos núcleos esenciales de la de Martin Buber. Para comenzar, será preciso referirse al principio dialógico, columna vertebral del pensamiento buberiano. En segundo lugar, expondré la tesis del doble principio distancia-relación, que el autor judío desarrolló en una de sus obras de madurez (*Urdistanz und Beziehung*). Como señala Friedman (2002, p. 90), en sus últimos años de vida, Buber dedicó constantes esfuerzos a tratar, de forma más académica, la cuestión antropológica, y dedicó cinco estudios específicos a los temas que él consideraba esenciales. Lo expuesto en este breve ensayo, el primero de los cinco, constituye la piedra de base sobre la que Buber construyó lo que denominó, sencillamente, *aportaciones* (*Beiträge*) a la antropología filosófica.

3.1. El “Tú innato” y el “apriori” de la relación

Martin Buber dedicó alrededor de cuarenta años al desarrollo de lo que, recibido progresivamente como una revelación (Buber, 2016, p. 293), terminó denominando “principio dialógico” (*dialogisches Prinzip*). Su formulación y comprensión, precisamente, como *principio*, hacen referencia tanto a su condición de comienzo filo y ontogenético del ser, como a su carácter informador de su propio pensamiento. El edificio intelectual de este autor consiste esencialmente en articular, como una espiral, todas las implicaciones de ese principio que, al ser asumido, transforma necesariamente la imagen de la realidad.

Buber caracterizó célebremente su pensamiento como un *mostrar algo* (*zeigen*). No como una teoría sobre algo, sino como un recorrido a llevar a cabo con otra persona, como un diálogo.

Debo repetirlo una y otra vez: yo no tengo una doctrina. Yo simplemente muestro algo. Muestro realidad. Muestro algo en la realidad, que no ha sido visto, o lo ha sido demasiado poco. Tomo a aquel que me escucha, lo llevo hasta la ventana, abro la ventana y señalo hacia fuera. No tengo doctrina, sino que mantengo una conversación (Buber, 2018, p. 471).

La filosofía del diálogo es la formulación conceptual de una experiencia íntima. En diferentes ocasiones a lo largo de su obra, Buber (2018, p. 523) alude a una realidad que, más que haber comprendido, le ha captado a él, y que desde entonces constituye la tarea de su vida. El principio dialógico no es un descubrimiento, sino una revelación, una certeza que se apodera de mí, que me interpela y me exige llevar a cabo una tarea. Es una forma de pensar típicamente hebrea: la historia empuja a la acción, el encuentro con una palabra recibida me interpela y me exige cambiar mi forma de vida. Igualmente, Buber se siente llamado por algo que le viene de fuera, algo que le comprende y le exige cumplimiento. E, igual que la narración no da la verdad teórica, sino que la señala, incita a buscarla y realizarla en la propia vida, Buber señala hacia algo, hacia una vida de otro tipo.

Con estas consideraciones, lo que se busca aclarar es el origen de la convicción buberiana sobre el principio dialógico. Para este autor, el diálogo no es una idea o una conclusión, sino, estrictamente, una *revelación*. Y no una revelación de tipo místico o religioso⁴, sino sencillamente humana: un gozoso caer en la cuenta de la verdad.

Martin Buber formula el principio dialógico de la siguiente forma: “el mundo es doble para el hombre, según su propia doble actitud ante él” (Buber 2019a, p. 38). Que el mundo sea doble significa que toda realidad tiene dos aspectos. Es relevante notar que Buber no habla de *doppel*, sino de *zwiefältig*, esto es, de algo que tiene dos dimensiones, términos, polos, vertientes.⁵ El mundo se manifiesta al hombre en dos surcos (*Falten*), según se posicione ante él con una de las dos actitudes fundamentales.

Esto, al mismo tiempo, significa que el mundo tiene dos modos de ser, y que uno de los dos es más profundo que el otro. Dicho de otra forma: la realidad, el conjunto de lo que es, tiene un modo verdadero y un modo desintegrado de ser. Y esta desintegración no es propia de dicha realidad, sino que se da en conexión con el ser del hombre. Con este movimiento, Buber sitúa la doble palabra fundamental “Yo-Tú” en el centro del universo filosófico, sustituyendo el esquema sujeto-objeto, que pasa a ser una forma de concebir la realidad que no se compadece con su esencia más íntima.⁶

El mundo auténtico es el mundo del Tú; el mundo desintegrado es el mundo del Ello. En su estructura interna, la realidad es relación (*Beziehung*), diálogo, se presenta como intercambio de palabras y respuestas. Presencia, inmediatez, reciprocidad, son constitutivos del mundo del Tú. En él, se da una relación concreta con el ser que está frente a mí con su realidad corpórea. Esta relación nace con la respuesta a una palabra que se me ha dicho. Mi palabra fundamental responde a otra palabra fundamental. Y, diciendo Tú, respondo con todo el ser, unificando todas mis potencias hacia la respuesta, pues “la palabra fundamental Yo-Tú sólo puede pronunciarse con el ser completo” (Buber 2019a, p. 39). El diálogo anula todas las acciones parciales (*Teilhandlungen*), las subsume en la palabra. Todo lo conocido previamente entra en el encuentro, pues soy yo por completo el que se sumerge en él.

La pronunciación de la palabra fundamental Yo-Ello crea el mundo del Ello. En este mundo, o en algún aspecto del mundo, siempre hay una referencia a *algo*. La palabra pronunciada siempre tiene un término objetivo al que se dirige. Hay algo que veo, que conozco, que describo, que contemplo. Hay un ser al que introduzco en un contexto de conocimiento junto a otros seres, al que clasifico como perteneciente a una especie, un género, un tipo de ser. Hablo *de* algo, me refiero *a* algo, considero *algo*. Ese algo puede ser cualquier ser, también una persona. Así como en el Yo-Tú el ser que me confronta es una presencia, en el Yo-Ello el ser al que me refiero es un objeto. Un objeto situado en un espacio y un tiempo, en una cadena de causas y efectos (Buber 2019a, p. 58).

Así como el Tú no tiene más que su presencia, siempre se dice en presente, el Ello no tiene más que su ser-objeto, y siempre se dice en pasado. Lo que conozco ya ha *sido*, porque ya ha perdido su presencia: su ser presencial pertenece al pasado (*Vergangenheit*), ya ha transcurrido (*vergangen*).

¿Qué consecuencias tiene, en el campo antropológico, el principio dialógico aquí esbozado? Buber afirma, en una de sus citas más conocidas, lo siguiente: “En el principio es la relación: como categoría del ser, como disposición, forma comprensiva, modelo del alma; el a priori de la relación; el Tú innato” (Buber 2019a, p. 54). La relación se encuentra en el fondo de todo: es una categoría del ser, una disposición, una forma comprensiva y, finalmente, un modelo del alma. Como categoría del ser (*Seinskategorie*) define y constituye cada cosa que es: es un *a priori*; como disposición, forma y modelo, caracteriza al ser humano: es el “Tú innato” (*das eingeborene Du*).

⁴ Al menos, no en el sentido que habitualmente se da a estos términos. Lo que se pretende decir es que, para Buber, el tipo de revelación que conduce al principio dialógico no pretende de ninguna manera ser fruto de supuestas experiencias sobrenaturales ni una recepción directa por parte de la divinidad, sino de unas muy concretas vivencias biográficas del autor, cuyo relato en estas páginas debe omitirse por falta de espacio.

⁵ Quizás puede comprenderse mejor el significado considerando que la palabra alemana para “Trinidad” es precisamente *Dreifaltigkeit*, esto es, un ser con tres distintos polos (personas). Igual que Dios es *dreifaltig*, el mundo, en la visión de Buber, es *zwiefältig*.

⁶ Christoph Schmidt (2025, pp. 19-32) ha titulado un muy reciente trabajo sobre Buber, de forma extraordinariamente acertada, “éxodo de la modernidad monológica”.

El significado de esta frase es declaradamente filogenético (Buber, 2018, p. 484). Para Buber, el ser humano proviene de una relación primigenia que constituye su íntima forma de ser, pero de la cual se ha desgajado trágicamente, y a la cual siempre puede volver en virtud del encuentro. El ser humano es, en lo más hondo, un ser en relación, un ser que, si vive según su verdad, desarrolla su vida en un diálogo íntimo y recíproco con los demás seres: en el mundo del Tú. El hombre es, en su identidad más profunda, posibilidad de diálogo, esto es, posibilidad de hacer de todo ser un Tú.

3.2. Plantar un árbol y esperar al Mesías. Distancia y relación

Entre la formulación del principio dialógico en *Ich und Du* (1923), y la obra en la que expone la piedra de toque de su antropología filosófica, median treinta años. En esta última (*Urdistanz und Beziehung*), Buber (2019a, pp. 197-208) se propone indagar sobre el principio nuclear de lo humano, y emplea una aproximación más técnica y un lenguaje más preciso que en la primera. En último término, el filósofo judío se propone desarrollar lo contenido *in nuce* en su obra magna.

El principio de lo humano no puede entenderse en un sentido cronológico. No se pregunta sobre cuándo o cómo comienza el ser humano, sino sobre qué lo define como tal humano. Para ello, Buber realiza la comparación con los otros seres de la naturaleza: no meramente para describir las diferencias, sino para preguntarse en qué realidad esencial tienen su fundamento dichas diferencias. No es cuestión de describir un tipo peculiar de ser vivo, sino de darnos cuenta de que esas diferencias, esos rasgos característicos del actuar humano, constituyen una peculiar forma de ser.

Para Buber, lo que fundamenta la diferencia humana respecto de los demás seres es *el doble principio distancia-relación*.

Este doble principio explica el hecho de la existencia, para el hombre, del mundo. En efecto, el animal solo percibe y utiliza lo necesario para su supervivencia. No tiene propiamente *mundo*, sino entorno (*Bereich*). El mundo es necesariamente lo que se extiende más allá del entorno del sujeto que está *en él*, y como tal se entiende independiente de él. Sólo el hombre puede concebir el conjunto de lo existente como un todo, puede imaginar más allá de lo que tiene delante. En su relación con las cosas, el chimpancé utilizará una piedra para partir unas nueces, y al día siguiente utilizará otra. El hombre, por el contrario, utilizará esa piedra, y al día siguiente la unirá a un palo para crear un martillo. Lo que el ser humano utiliza queda registrado, reservado, proyectado en el futuro, en virtud de la imaginación humana, que permite percibir un tiempo y un espacio como un todo con sentido.

Esto es a lo que Buber da el nombre de *Urdistanz*. El término es invención suya, y une al sustantivo *Distanz*, distancia, el prefijo *Ur*, que indica lo que en castellano se expresa con el adjetivo “prístino”, es decir, primigenio u original. La *Urdistanz* es la distancia previa, originaria, anterior a todo, es el movimiento primigenio del ser humano, por el cual este percibe todo como distinto de sí.

Es fundamental comprender este punto con exactitud, pues la idea es sutil y ha sido frecuentemente mal entendida. Distanciarse de todo significa sencillamente saberse vitalmente como no-otro. La distancia prístina no es sinónimo de autoconciencia, ni de objetivación de lo otro, sino simplemente la conciencia, no mental sino corporal, total, de que *yo no soy mundo*. Este “Yo” que sabe que no es mundo no es el Yo cartesiano, sino, más bien, un tipo de “Yo” prerreflexivo. Al mismo tiempo, el movimiento de la *Urdistanz* no es una relación Yo-Ello, sino su presupuesto. El distanciamiento fundamental es necesario para la relación, pero también para la objetivación. En ambos casos, el mundo debe, primero, ser y, segundo, ser *independiente* de mí: lo veo como *otro* y total en el tiempo y en el espacio. La *Urdistanz* es una percepción existencial sintetizante del ser como un todo y una unidad. La palabra fundamental Yo-Ello es un espesamiento del distanciamiento, pero distinto en esencia de él. Por eso afirma Buber que el niño (incapaz de la objetivación del mundo del Ello) ya lleva a cabo el distanciamiento, antes que nada, pues sabe distinto de sí todos los seres (Friedman, 2002, pp. 92-96).

En virtud de la *Urdistanz*, pues, el hombre es capaz de imaginar, esperar, conocer y concebir su propia muerte. Al mundo le ha surgido un *Gegenüber*, un otro, alguien que lo percibe como mundo, alguien irreductible a él. Esta peculiaridad del hombre lo escinde inevitablemente del resto de los seres.

El animal se ocupa, actuando, de su futuro y el de sus crías, pero sólo el hombre lo imagina – el castor levanta su construcción en un espacio de tiempo, pero el árbol plantado se enraíza en el mundo temporal, y el primero que plantó un árbol es justamente aquel que esperará al Mesías (Buber, 2019a, p. 199).

Plantar árboles es una acción impensable para quien no es capaz de representarse un futuro, y representarse un futuro es imposible para quien no percibe nada más allá de su entorno. Y, con todo, estas acciones no son sólo fruto de la *Urdistanz* o distancia original, sino que requieren del segundo momento del doble principio nuclear de lo humano, que es el entrar-en-relación.

Se trata de un doble principio, y por ello no es posible hablar de uno sin el otro. No existe un distinguirse-del-mundo sin un ir-hacia-el-mundo. Quien planta un árbol no sólo se sabe distinto del medio, sino que se dirige al medio como a un “otro-que-yo”. Este *dirigirse* es el segundo momento esencial (no cronológico), pues la distancia es presupuesto necesario para la entrada en la relación.

Con la instrumentalización de la materia se ha llevado a cabo el distanciamiento fundamental: el animal no concibe la piedra como instrumento en ningún sentido, no la introduce en un *mundo*, porque no existe tal mundo para él, pues eso requiere de distancia.

Solo el hombre, en tanto que hombre, distancia cosas que encuentra en su área de acción, y las coloca en su independencia, como algo que permanece en adelante listo para ser empleado y algo a lo que puede hacer esperar que él, una y otra vez, tome posesión de ello y lo actualice (Buber, 2019a, p. 202).

La relación con esa materia, por su parte, se puede ilustrar imaginando a un miembro de una tribu que coge su hacha y le hace un dibujo, para darle suerte, o como un juego. Lo inaudito humano es que se haga algo distinto a la finalidad técnica del objeto. Para explicarlo, solo puede hablarse de ese doble principio humano, cuyo segundo estadio es la relación. El hombre no solo posee el hacha, no sólo la utiliza, sino que la hace un Tú, la hace suya de una manera peculiar.

Debe quedar claro, en cualquier caso, que Buber entiende la distancia originaria como presupuesto para el acontecimiento de las dos palabras fundamentales, tanto Yo-Tú como Yo-Ello. El Yo-Ello, con todo, es un estancamiento de la distancia, una esclerotización del distanciamiento del hombre respecto al mundo, mientras que el Yo-Tú es el desarrollo de la dinámica propia del hombre. Como bien resumía Sánchez Meca, “la *Urdistanz* constituye el presupuesto de la relación yo-ello, así como la condición indeclinable de la confrontación en la presencia Yo-Tú. Cuando esa distancia es, por propia decisión, excesivamente ensanchada, y en esa tesitura exclusivizada, entonces se convierte en impedimento del retorno desde la relación yo-ello hasta la presencia” (Sánchez Meca, 1984, p. 104).

Distancia y relación, en conclusión, son el doble principio nuclear de lo humano. Es el principio que explica la peculiaridad humana respecto de la naturaleza. El hombre es el ser que distancia, que percibe íntimamente lo otro como no-yo, como *mundo*, todo con sentido, que coloca las cosas en una independencia permanente en el tiempo y el espacio, y entra en relación con ellas.

4. MAX SCHELER Y MARTIN BUBER, EN DIÁLOGO SOBRE LO (INTER)HUMANO

Abordemos ahora la parte esencial de este artículo, esto es, la dedicada al diálogo entre las dos posturas antropológicas que se acaban de resumir. En primer lugar, me referiré a las críticas dirigidas directamente por Buber a Scheler. En segundo lugar, presentaré los que, a mi juicio, son aspectos del pensamiento de Scheler que Buber no tuvo en cuenta y que los acercan más de lo que él consideró. Por último, expondré algunos puntos del pensamiento de Scheler que podrían ser complementados o corregidos por la filosofía del diálogo.

4.1. La crítica de Buber a Scheler

Martin Buber criticó a Scheler en varios momentos de su obra. En la cuestión que aquí nos ocupa, las críticas más relevantes están contenidas en su obra *Das Problem des Menschen*. Ahí, Buber se refiere sólo a las tesis recogidas por Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, sin tener en cuenta el resto de sus obras. Abordemos estas críticas brevemente, para después proponer puntos de unión entre ambos.

En primer lugar, Buber se posiciona contra la tesis scheleriana de la dualidad vida-espíritu, que estructuraría toda la realidad, y contra la caracterización que, en esa dualidad, Scheler hace de ambos elementos.

Para Buber, el esquema scheleriano es contradictorio, al menos por dos motivos. El primero, que el espíritu que Scheler pregona tiene la capacidad de poner ante los impulsos las ideas y los valores, pero realmente no tiene el poder de hacérselos creíbles, con lo cual su función resulta inocua (Buber, 2018, p. 94). Segundo, que si se parte de la base de que el fundamento del mundo se compone exclusivamente de impulso y espíritu, teniendo en cuenta también que el espíritu es impotente, y que el impulso ha sido inhibido (*gehemmt*) para ser desinhibido por el espíritu, se plantea la pregunta: ¿quién ha podido inhibir el impulso, si no el espíritu? Lo cual significaría necesariamente que el espíritu es más poderoso que el impulso, pues lo ha determinado en su misma génesis.

En el planteamiento de Scheler, continúa Buber (2018, pp. 294-295), se da una confusión entre *Macht* (poder) y *Kraft* (fuerza). La diferencia entre ambos conceptos estribaría en que el *poder* es uno, y las fuerzas (*Kräfte*) son múltiples: se requiere de fuerzas muy diversas para que funcione una maquinaria, pero quien tiene el poder es el ingeniero que la ha fabricado y la ha puesto en marcha. Los seres humanos no vivenciamos el poder como una fuerza más, sino como capacidad de poner a las fuerzas en movimiento. Y la cuestión crucial es que, en nuestra experiencia, el espíritu hace esto último: es quien da a la vida el impulso necesario. El espíritu está, para Buber, en el origen del movimiento, no al final. Es *Macht*, no *Kraft*.

En segundo lugar, Buber critica la caracterización que realiza Scheler de la actividad de la ideación. Veamos su crítica a la luz del tratamiento scheleriano del fenómeno del dolor (Buber, 2018, pp. 298-299). En *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler (2000, pp. 79-82) analiza dicho fenómeno en un intento de distinguir la inteligencia técnica, común en el hombre y el animal, del acto de la ideación propio del espíritu humano. Según el genio de Múnich, la inteligencia técnica se pregunta de dónde sale este dolor, y acude a la ciencia para solucionarlo. Pero el espíritu, a través de la ideación, concibe ese dolor como ejemplo del hecho de que el mundo está lleno de dolor, se pregunta por la esencia del dolor, y por la esencia de las cosas, por la causa que hace que algo como el dolor exista. En resumen, el hombre scheleriano hace un ejercicio ascético de abstraerse de la realidad de su dolor (*Entwirklichung*).

Por el contrario, para Buber el hombre, cuando sufre, no se pregunta por el dolor en abstracto (¿qué es el dolor?), sino por el dolor concreto, el dolor que yo tengo aquí, por *mi* dolor. La plena presencia del dolor me abre a su esencia. El espíritu escucha en esa presencia íntima la realidad completa e inefable del dolor, y luego traduce en ideas, filosóficamente, lo que ha experimentado; pero este acto es secundario. Lo primario es el descubrimiento de un ser en la comunión con él (*die Entdeckung eines Seins in der Kommunion mit ihm*). Y ese descubrimiento es un acto espiritual, el acto espiritual del que proviene toda idea filosófica.

En un paso ulterior, Buber sostiene que hay una condición necesaria para que la comunión con el ser de algo pueda suceder: que la persona haya experimentado previamente la vivencia de ese ser en la profundidad del otro (Biemann, 2025, p. 43). Y que lo haya hecho *wirklich*, verdaderamente. Y este *wirklich* quiere decir: no con una compasión superficial, sino a través del amor. Y entonces se le hace patente el ser del propio dolor (o de cualquier otro acontecimiento) en toda su profundidad (Buber, 2018, p. 299). En este contexto pronuncia Buber la frase con la que abre este artículo. Con ella, el autor judío rechaza la operación de ideación como fuente de conocimiento sobre el hombre y la realidad. El ser humano no conoce abstrayéndose del fenómeno, sino entrando en él con todo el ser, en la relación.

4.2. Reconciliación y fuga

En primer lugar, trataré de reconciliar las posturas antropológicas de Martin Buber y de Max Scheler; en segundo lugar, mostraré los límites de dicha reconciliación para, en tercer lugar, proponer algunos puntos en los que Buber podría haber completado o corregido a Scheler.

Diversos comentaristas de la obra de Scheler han apuntado una idea que abunda en la tesis de la primacía del amor antes expuesta y señalan que, en la base tanto del impulso como del espíritu, es decir, en el fondo de esa dualidad que, según Scheler, es en sí misma el fondo del ser del mundo, se encuentra el

amor. Con otras palabras, el amor sería el principio de ambos elementos, que a su vez serían solo dos formas o manifestaciones del amor: el amor vital y el amor espiritual (Sánchez-Migallón, 2008, p. 353). Esta afirmación se suma, pues, a la interpretación de Rodríguez Duplá y a la idea de la primacía del amor. Se ha expuesto anteriormente cómo, para Scheler, el amor precede a todo otro tipo de percepción. El genio de Múnich, en un fragmento célebre, cita a san Agustín para afirmar, con el obispo de Hipona, que en la base de todo acto cognoscitivo están los actos de amar algo, de tomar interés por algo (Scheler, 1986, pp. 95-96).

Para poner de relieve lo que quiero decir, es interesante pasar a la terminología de Buber. Para el pensador judío, en el origen de todo está el *a priori* de la relación, la tendencia ínsita en el ser de ponerse en relación. Y en el origen de todo lo que sucede en el ser humano está el “Tú innato”, la tendencia a hacer de todo un Tú. Esta idea la concreta Buber al hablar del doble principio distancia-relación, por el cual lo prístino en la configuración humana es la conciencia prerreflexiva de la no-identidad con el mundo y, al mismo tiempo e inseparablemente, la entrada en relación con ese mundo. Pero todo esto significa necesariamente que, para Buber, en el fondo de todo conocimiento está el movimiento hacia la relación. El cual, después, se manifiesta en una de las dos palabras fundamentales, Yo-Tú o Yo-Ello: amor personal u objetivación.

Es decir: para Scheler en el fondo de toda realidad está el movimiento ascendente del amor, que se manifiesta como impulso vital o como espíritu ideador; para Buber está el movimiento de la relación, que se manifiesta como Yo-Tú o como Yo-Ello. La diferencia, al menos en un primer momento, es simplemente terminológica, y esto es algo que el pensador judío parece incapaz de ver.

No obstante, es necesario constatar, en un segundo momento de la argumentación, los límites de esta reconciliación entre ambos. La respectiva identificación del impulso vital y el espíritu schelerianos con el Yo-Tú y el Yo-Ello de Buber es, a mi juicio, exacta solo para el segundo de los polos. El espíritu que, en Scheler, abstrae, objetiva y concibe, es el Yo que pronuncia la palabra fundamental Ello. Obviamente, cada autor valora de distinta manera este elemento, pues para Scheler es el culmen de lo humano, y para Buber su trágica desintegración. Pero el hecho de que ambos se están refiriendo a lo mismo queda intacto. En cuanto al primer polo del fundamento del ser, el impulso vital solo en parte se podría identificar con el Yo-Tú buberiano. Al impulso de Scheler le corresponde aportar el caudal desbordante de vida, que luego el espíritu tendrá que dirigir. El Yo-Tú de Buber es el ámbito, precisamente, de la *vida verdadera*, el mundo en el que el ser humano cumple su vocación más íntima, vive en un mundo “inseguro, inconsistente, atemporal, patente, peligroso” (Buber, 2019a, p. 84), y en este sentido ambos conceptos parecen coincidir. Sin embargo, ese caudal indómito de vida, en Scheler, está necesitado de orden; en Buber, por el contrario, es la palabra fundamental Yo-Tú lo que otorga el orden adecuado a todo lo existente.

Entremos, por último, en el campo de las aportaciones que, a mi juicio, Buber podría hacer al planteamiento de Scheler. Estas nacen, por lo menos, de dos puntos del pensamiento del primero que Scheler no atinó a tener en cuenta en sus teorías.

Afirmaba Buber, respecto del dolor, que sólo mediante el amor, esto es, en la comunión con el que sufre, puede captarse su esencia. Esta afirmación parece muy cercana a la convicción de Scheler de que en el fondo de toda ideación se encuentra el amor, los actos de preferir/postergar y de tomar interés. Sin embargo, pienso que exactamente aquí late el núcleo de la diferencia entre ambos autores. Se puede enunciar con esta sencilla frase de Buber (2019a, p. 47): “la relación es reciprocidad” (*Beziehung ist Gegenseitigkeit*). He aquí el verdadero desacuerdo entre ambos. Si recordamos la definición que Scheler ofrece del amor, constataremos que este aspecto no aparece en absoluto. Para el genio de Múnich, se trata de un sentimiento, de algo que *se da en mí* y que desde mí va hacia la otra persona. Se trata de una concepción que Buber rechaza rotundamente a lo largo de toda su obra:

Los sentimientos acompañan el fenómeno metafísico y metapsíquico del amor, pero no lo constituyen (...). Los sentimientos se “tienen”; el amor acaece. Los sentimientos viven en el hombre, pero el hombre vive en su amor. Esto no es ninguna metáfora, sino la realidad. El amor no atrapa al “Yo”, como si solo tuviera al “Tú” como contenido, como objeto, sino que vive entre el Yo y el Tú. (Buber, 2019a, p. 46).

Ahora bien, he señalado anteriormente que para Scheler la unificación afectiva es de la máxima relevancia. Sin embargo, esta unificación afectiva del amor continúa siendo un fenómeno que sucede en cada uno de los amantes, no entre ellos. La *Einsfühlung* scheleriana está muy lejos del *Begegnung* buberiano, precisamente porque aquella no es capaz de concebir un amor independiente del sentimiento, un amor *en* el que ambos amantes se encuentran. Puede hablarse de fusión y de desposesión si se quiere, pero en todo momento se sigue hablando de sentimientos, esto es, de algo que sucede en cada uno de los amantes, y no *entre* ellos.

La raíz de esta diferencia puede hallarse en la noción de espíritu presente en Buber, propia de la tradición bíblica (Werner, 2018) y ajena al pensamiento de Scheler, que por el término *Geist* entiende, como se ha explicado, algo totalmente distinto. Para el pensador judío, el espíritu es la *Ruach* bíblica, la cual entiende como corriente de amor que penetra toda relación y la lleva a término, que inspira y hace posible toda relación: “El espíritu no está en el Yo, sino entre Yo y Tú. No es como la sangre que circula por tus venas, sino como el aire en el que respiras. El hombre vive en el espíritu cuando logra responder a su Tú” (Buber, 2019a, p. 60). Igual que Scheler, Buber también distinguirá esta noción esencial o cósmica del espíritu del espíritu en su manifestación humana (Buber, 2019a, p. 60), y de ahí se sigue la diferencia apuntada entre el amor en Scheler y el amor en Buber.

Por último, planteemos la pregunta final: ¿aporta la visión de Buber algo de luz a alguno de los dilemas de Scheler? Me limitaré a dos de los que Rodríguez Duplá destaca.

En primer lugar, este autor (Rodríguez Duplá, 2019, pp. 54-60) considera como un callejón sin salida del pensamiento de Scheler la cuestión sobre cómo está dado el amado en el amor. Reproduce en su comentario una conocida cita de Scheler: “el amor se adelanta siempre a la persona empíricamente dada esbozándole una imagen “ideal” de valor, por así decir, imagen que, sin embargo, es captada como su “verdadero” y “real” existir y valer genuino, sólo que no dado todavía en el sentir” (Rodríguez Duplá, 2019, p. 57). La cuestión es que, si el *ordo amoris* ideal del amado está dado en el amor, pero no empíricamente, entonces ¿cómo? Según Rodríguez Duplá, el problema queda expuesto, pero no solucionado. Scheler sí afirma que esta imagen ideal se da realmente, que no es un invento del sujeto, pero en ningún lugar de su obra responde a la pregunta. En otro pasaje, Scheler habla del comprender, el revivir y el seguimiento como puertas de entrada en la otra persona en tanto que coejecución de sus actos. Pero, nuevamente, esto no nos dirige al *ordo amoris* ideal, sino al fáctico.

Podemos preguntarnos: ¿cómo resolvería esta cuestión la filosofía del diálogo de Martin Buber? Para responder a esta pregunta debemos acudir a dos conceptos centrales del pensamiento de este autor: la confirmación (*Bestätigung*), y la dirección.

La confirmación es el movimiento que inicia el diálogo. Consiste en afirmar a este otro ser ante mí en su realidad de ser, en su derecho de ser. Al afirmar al otro ser en su ser-así, en su ser-distinto-que-yo, da comienzo la relación. Al mismo tiempo, la confirmación tiene como primer paso la aceptación del otro en su ser actual, en su aparición concreta ante mí, pero supone además siempre asumir la dinámica completa del otro, su existencia en todas sus posibilidades, en todo su potencial. Quien realiza este movimiento afirma ante el rostro del otro: te acepto y te confirmo en tu ser actual y en tu ser potencial (Buber, 2008, pp. 255-256; 2019a, p. 224).

En cuanto a la dirección, se trata de uno de los primeros casos de entrada en el mundo del Tú que Buber ejemplifica en toda su obra. La dirección es la unificación de todas mis fuerzas hacia la relación. Esa unificación se produce contemporáneamente a la decisión que me extrae de mi autarquía y me pone en camino hacia el Tú. Salir hacia el Tú, hacia la relación, es sinónimo de salir hacia mí mismo, hacia el proyecto único que soy, hacia la dirección que me es propia. Esto implica que existe un ser que yo debo llegar a ser, y que yo soy un proyecto irreplicable. El hecho de que un ser humano único haya sido creado implica que no está destinado a un simple *Dasein*, sino que está destinado a la plenitud de una intención de ser, plenitud que es personal, que es realización de lo correcto, lo dirigido, en cada individualidad. Asumir esta dirección significa “tomar la dirección hacia el punto del ser, en el que yo, el proyecto que yo soy, actuando por mi parte, me encuentro con el misterio divino de mi unicidad,

que me aguarda” (Buber, 2018, p. 357). La respuesta a la pregunta de Scheler se encuentra escondida en estas palabras. El Yo ideal del amado se encuentra en el lugar en el que se produce la relación, en ese espacio metafísico y metapsíquico que Buber denomina “Entre” (*Zwischen*). La frase con la que Buber sintetiza magistralmente todo su pensamiento aporta claridad: “Yo llego a ser en contacto con el Tú; llegando a ser Yo pronuncio Tú” (Buber, 2019a, p. 44). Salir hacia mí mismo es, en este sentido, un movimiento simultáneo al de salir hacia el Tú, y por tanto el lugar del encuentro con el Tú es el lugar del encuentro con el proyecto que yo mismo soy, con el misterio de mi propia plenitud.

Por tanto, si el amor me dirige hacia el Tú ideal del amado, ese *ordo amoris* normativo o ideal se encuentra en el mismo lugar en que él lo encuentra: en el lugar del amor, esto es, en lo interhumano, en el “Entre” (Fishbane, 2025).

En segundo lugar, cabe preguntarse: ¿cómo se vería afectada, tomando en cuenta el pensamiento de Buber, la pregunta sobre la primacía del amor? Este problema, al que Scheler dedicó gran parte de su vida, desde la perspectiva de Buber, pierde toda relevancia, sencillamente porque queda disuelto en su origen. Pues en la relación Yo-Tú el otro ser entra en su totalidad en el encuentro (Buber, 2019a, p. 44), y da a conocer su esencia profunda, más allá de sus características visibles (Aguas, 2024, p. 4). El conocimiento es, en el pensamiento de Buber, sinónimo de amor. Conocer, desde un punto de vista hebreo, es una acción totalmente distinta a lo expresado con ese verbo en el pensamiento griego y occidental. Conocer bíblicamente es, precisamente, estar y mantenerse en un contacto inmediato con otro ser (Buber, 2019b, 574).⁷ Por tanto, si amar y conocer son sinónimos, si al contacto con el Tú *conozco* verdaderamente, entonces carece de sentido querer argumentar que el amor precede al conocimiento. Precisamente porque el amor no es un sentimiento en mí, sino un acontecimiento entre Tú y Yo, amar es en sí mismo conocer, y viceversa.

La cuestión clave, diría Buber, es que Scheler no sale, en ningún momento de sus argumentaciones, del mundo del Ello. Si lo hiciera, vería que todo es mucho más sencillo. El conocimiento comienza en el Tú, y aunque en el Ello pueda almacenarse, solo adquiere sentido de nuevo si es llevado a la presencia del encuentro (Buber, 2018, pp. 256-257).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo, he tratado de llevar la antropología filosófica de Martin Buber y de Max Scheler a un diálogo. Para ello, he expuesto primero las tesis fundamentales de sus respectivos planteamientos antropológicos. La sola lectura paralela de sus ideas ya pone de manifiesto que ambos autores prestaron atención a fenómenos muy similares, y especialmente a la cuestión del amor, lo cual les otorga una cercanía que ningún estudio sobre su pensamiento ha puesto de manifiesto hasta ahora. Más adelante, y partiendo de la crítica directa que Buber dirigió a Scheler, he tratado de acercar las posturas. Más allá de lo que el propio Buber consideraba, existe una familiaridad entre sus posiciones y las de Scheler, particularmente en tanto que ambos proponen una dualidad (impulso-espíritu, en Scheler; Yo-Tú/Yo-Ello, en Buber) que estructura la realidad, y que hasta cierto punto es la misma. Seguidamente, aclaré los límites de esta posible reconciliación de los dos pensadores, así como el punto nuclear del que surge la necesaria divergencia entre ellos, que es el de la reciprocidad del amor, en virtud de la concepción buberiana del espíritu como corriente. Por último, argumenté que la filosofía del diálogo de Buber podría estar en mejor posición para resolver algunos de los problemas “irresolubles” del pensamiento de Scheler, como son la cuestión de la donación del amado en el amor, y la pregunta sobre la primacía del amor. En último término, la realidad superior del encuentro, del mundo del Tú, ajena a la *complexio oppositorum*, resuelve por elevación algunos dilemas que para Scheler permanecieron imposibles de solventar.

⁷ De aquí el llamativo (para un lector no judío) uso de “conocer” en la Biblia -también en el Nuevo Testamento, como en Lc. 1, 34- para expresar, en ocasiones, las relaciones sexuales.

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

No procede.

Material suplementario

No procede.

Disponibilidad de datos

No procede.

Agradecimientos

No procede.

Declaración de contribución de autoría

Luis María Sancho Pérez: conceptualización, investigación, metodología, redacción.

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No procede.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguas, Jim Jove (2024). Martin Buber's Philosophical Anthropology and Philosophy of Dialogue (First of Two Parts). *Kritike*, 18(2), 1-18. <http://dx.doi.org/10.25138/18.2.fa1>.
- Bermes, Christian, Henckmann, Wolfahrt y Leonardy, Heinz (2003). *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*. Königshausen & Neumann.
- Biemann, Asher (2025). Martin Buber and Philosophical Anthropology. En Paul Mendes-Flohr (Ed.). *A Companion to Martin Buber* (pp. 33-52). The University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226838908.001.0001>
- Buber, Martin (2008). *Martin Buber Werkausgabe - Band 10: Schriften zu Psychologie und Psychotherapie*, dirigido por Judith Buber. Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin (2016). *Martin Buber Werkausgabe - Band 7: Schriften zu Literatur, Theater und Kunst: Lyrik, Autobiographie und Drama*, dirigido por Emili Bilsky et alia. Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin (2018). *Martin Buber Werkausgabe – Band 12: Schriften zu Philosophie und Religion*, dirigido por Ashraf Noor y Kerstin Schreck. Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin (2019a). *Martin Buber Werkausgabe - Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*, dirigido por Andreas Losch y Paul Mendes-Flohr. Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin (2019b). *Martin Buber Werkausgabe – Band 13: Schriften zur biblischen Religion*, dirigido por Christian Wiese. Gütersloher Verlagshaus.
- Fishbane, Michael (2025). "The Between": Martin Buber's Transformation of Consciousness. En Paul Mendes-Flohr (Ed.). *A Companion to Martin Buber* (pp. 53-66). The University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226838908.001.0001>
- Friedman, Maurice (2002). *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Taylor & Francis Group. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203398197>

- Henckmann, Wolfahrt (2015). Schelers Anthropologie in der zeitgenössischen Kritik. *Thaumazein* 3, 559-576. <http://dx.doi.org/10.13136/thau.v3i0.62>
- Pascal, Blaise (1981). *Pensamientos*, traducción de Joaquín Llansó. Alianza Editorial.
- Rodríguez Duplá, Leonardo (2019). *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*. Avarigani Editores.
- Sánchez Meca, Diego (1984). *Martin Buber. Fundamento existencial de la comunicación*. Herder.
- Sánchez-Migallón, Sergio (2008). Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler. *Anuario Filosófico*, XLI/2, 341-361.
- Scheler, Max (1998). *Ordo amoris*. Caparrós Editores.
- Scheler, Max (2000). *El puesto del hombre en el cosmos*. Alba Editorial.
- Scheler, Max (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Sígueme.
- Schmidt, Christoph (2025). Exodus from Monological Modernity. En Paul Mendes-Flohr (Ed.). *A Companion to Martin Buber* (pp. 19-32). The University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226838908.001.0001>
- Suances Marcos, Manuel (1976). *Max Scheler. Principios de una ética personalista*. Herder.
- Werner, Hans-Joachim (2018). Die Bedeutung der geistigen Wesenheiten im Dialogdenken Martin Bubers. *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext*, (1/2), 47-60.