



# EL PERSONALISMO ONTO-DIALÓGICO DE MARTIN BUBER: NOTAS PARA UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICO-FÍLMICA EN TORNO A *MANDARINAS* (2013), DE ZAZA URUSHADZE

## THE ONTO-DIALOGICAL PERSONALISM OF MARTIN BUBER: NOTES FOR A PHILOSOPHICAL-FILMIC REFLECTION ON *TANGERINES* (2013), BY ZAZA URUSHADZE

*Dr. Julen A. Carreño\**

Fechas de recepción y aceptación: 15 de diciembre de 2022 y 1 de abril de 2023

DOI: [https://doi.org/10.46583/scio\\_2023.24.1104](https://doi.org/10.46583/scio_2023.24.1104)

*Resumen:* Un siglo después de la publicación de *Yo y tú* (1923), obra que recoge el núcleo de la original propuesta onto-epistémica y antropológica del pensador judío Martin Buber, esta investigación vuelve a ella con el cometido de actualizar algunos de los rasgos definitorios de la concepción personalista del autor. Concretamente, este trabajo emplea una metodología cualitativa que desciende al estudio directo de diferentes fragmentos del texto de referencia, así como al de otros escritos filosóficos del pensador y al de algunos de sus principales comentaristas, con el objetivo de traducir el mensaje antropológico-dialógico de Buber al ejercicio del análisis filosófico-filmico en clave personalista. A tal fin, nos serviremos de la labor iniciática de Sanmartín, Peris-Cancio, Marco Perles o Frígols Garrido en el ámbito del Hollywood clásico, para elevar una lectura de la película *Mandarinas* (2013), del cineasta georgiano Zaza Urushadze; lo cual nos permitirá alumbrar algunas conclusiones provisionales en relación con la antropología filmica que cabe proponer desde el pensamiento de Buber, así como sugerir futuras líneas de investigación.

\*Fundación Universitaria CEU San Pablo. Dirección postal: Campus Universitario CEU Andalucía. Glorieta de Ángel Herrera Oria, s/n - 41930 Bormujos (Sevilla, España). Correo electrónico: mrjulen@gmail.com



*Palabras clave:* Personalismo dialógico, Martin Buber, *Yo y tú*, personalismo filmico, Zaza Urushadze, antropología filosófica.

*Abstract:* A century after the publication of *I and Thou* (1923), a work that includes the nucleus of the original onto-epistemic and anthropological proposal of the Jewish thinker Martin Buber, this investigation returns to it with the task of updating some of the defining features of the personal conception of the author. Specifically, this work uses a qualitative methodology that descends to the direct study of different excerpts of the referred text, as well as that of other philosophical writings of the thinker and that of some of his main commentators, with the aim of translating Buber's anthropological-dialogical message into a philosophical-filmic análisis from a personalist perspective. To this end, we will use the initiation work of Sanmartín, Peris-Cancio, Marco Perles or Frígols Garrido in the field of classic Hollywood, in order to raise a reading proposal of the film *Tangerines* (2013), by the Georgian filmmaker Zaza Urushadze; which will allow us to light some provisional conclusions in relation to the film anthropology that can be proposed from Buber's thinking, as well as to suggest future research lines.

*Keywords:* Dialogic personalism, Martin Buber, *I and Thou*, filmic personalism, Zaza Urushadze, philosophical anthropology.

*No es bueno que el hombre esté solo. Le haré una ayuda adecuada.*  
(Gen 2: 18)

## 1. INTRODUCCIÓN

Martin Buber personifica la contribución más ampliamente reconocida a la llamada filosofía del diálogo, cuya relevancia internacional en el contexto de los años veinte y treinta del pasado siglo es incontestable en los tres ámbitos sobre los que se proyecta su obra, a saber: (i) el de los escritos de contenido religioso –concretamente, sobre la Biblia–; (ii) el relativo a los trabajos jasídicos –principalmente, cuentos, leyendas y tradiciones–; y, en lo que interesa a efectos de este estudio, (iii) el de los escritos filosóficos, que aúnan la antropología, la ontología y la epistemología.



Esta investigación aspira únicamente a referirse a episodios concretos de este último cuerpo de trabajos, si bien sin perder de vista cuanto de los otros informa la singularidad de un autor como Buber. En este sentido, dejaremos a un lado al religioso, sociólogo y literato, para centrar nuestra atención en el filósofo. Y, más concretamente, en el antropólogo personalista y autor de *Yo y tú* (1923), esa breve “biblia” de la ontología y la antropología del autor de cuya publicación celebramos en próximas fechas su primer centenario. Considerada pacíficamente como su obra más influyente, el mensaje de *Yo y tú* reviste plena actualidad y continúa inspirando la investigación doctrinal en ámbitos tan dispares como el de la educación, la comunicación, la psicología o, más recientemente, la filosofía del cine.

El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, realizar una aproximación a la propuesta onto-epistémica y antropológica de Buber para, en segundo lugar, identificar los rasgos personalistas desde los que proponer, en tercer lugar, una aplicación de su filosofía al análisis filosófico-filmico; lo haremos mediante la reflexión en torno a la película *Mandarinas* (2013), de Zaza Urushadze. Cerrará este estudio una conclusión provisional, así como una propuesta de futuras líneas de investigación en la materia.

## 2. LA INTEMPERIE COMO PUNTO DE PARTIDA

El pensamiento de Buber, a quien García-Baró (2007: 228) reconociera como “un pensador de vigorosas intuiciones, pero de ambiguos desarrollos”, parte de un diagnóstico aparentemente descorazonador: el hombre está solo. Padece una soledad a la que lo ha condenado el “yo en sí” de las diferentes filosofías de la Modernidad, desde el *cogito* cartesiano hasta el yo puro y solipsista del idealismo, pasando por el trascendental kantiano o la mónada leipnizeana. El caso es que el hombre *se ha quedado* solo; en palabras de Buber, a la *intemperie* (2018: 138). Y, para el autor –como para otros tantos *padres* del personalismo–, la doble respuesta que ha encontrado a esta situación en las formas del colectivismo y el individualismo ha devenido gravemente insuficiente. La primera, porque ha dado lugar a una intemperie de orden social que ha sometido al hombre a los designios de la voluntad general y al abandono de la responsabilidad propia ante la existencia; la segunda, en cambio, porque se ha visto traducida en una soledad cósmica. Siguiendo al propio Buber,



“...si el individualismo no abarca más que una parte del hombre, así le ocurre también al colectivismo: ninguno de los dos se encamina a la integridad del hombre, al hombre como un todo. El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al hombre, no ve más que a la sociedad. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto.” (Buber, 2018: 137).

Con todo, Buber se muestra optimista y eleva, en tono profético, un mensaje esperanzador que recoge la esencia de su postura personalista:

“No queda más remedio que la rebelión de la persona por la causa de la libertad de la relación. Veo asomar por el horizonte, con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia, un descontento tan enorme cual no se ha conocido jamás (...) contra la falsa realización un gran anhelo, el anhelo de comunidad, buscado por generaciones humanas llenas de fe y esperanza” (Buber, 2018: 140).

La centralidad de la relación como acción viva y configuradora de la identidad, y la referencia a un horizonte providencial que revela la verdadera historia o el anhelo de comunidad son, como veremos, algunos de los rasgos que permiten identificar la singular propuesta personalista de Buber. Una propuesta cuyos cimientos y presupuestos ontológicos y epistémicos merecen ser aclarados.

### 3. EL HOMBRE DE BUBER: UNA PROPUESTA ONTO-EPISTÉMICA

Para Buber, la deducción del otro a partir de una razón pura es insuficiente cuando se trata de recoger la ontología del encuentro, pues sitúa a ese otro en el plano de los objetos aprehensibles o incluso en el de los puestos por la propia subjetividad. No es esa la dimensión en la que se mueve el autor de *Yo y tú*, quien, apartándose de la manera en la que Husserl concibe el yo –a modo de mónada leibniziana desde la cual sospecho al otro a partir de un correlato analógico de mi yo–, propone una superación de la dualidad sujeto-objeto con base en una configuración relacional de aquel. A esta cuestión dedica Buber la primera de las tres partes de *Yo y tú*, en la que nos detendremos en el apartado siguiente.



### 3.1. *Las palabras principios, elemento óntico primordial*

Buber dedica la parte primera de *Yo y tú* a presentar, casi a modo de glosario, los elementos ónticos mínimos de su propuesta antropológica y epistemológica. Lo hace desde una literatura que dista de la tratadística sistemática propia de escuelas precedentes, para adoptar un estilo poético que, en ocasiones, pareciera merecer una hermenéutica –si bien no es menos cierto que, por la misma razón, cualquier comentario que aspire a despejar lo literario de lo filosófico podría terminar, en el caso de un autor como Buber, por oscurecer la autenticidad del mensaje–. Con todo, nos atrevemos a adelantar que el término “palabra” es empleado por Buber en *Yo y tú* en un sentido ontológico, y no lingüístico. La palabra es, así, acción viva; y, el “decir”, un *encontrarse*, como trataremos de aclarar.

Para Buber, *la relación precede al yo* –en un plano óntico– y el encuentro se eleva en fundador de la identidad personal, de suerte que el *Yo* y el *Tú* comparecen a modo de “correspectividad intencional”, sin necesidad de “fisi-cismos sustancialistas” (Díaz, 2007: 18). Este encuentro acontece en torno a dos palabras primordiales que constituyen sendos binomios, a saber: el yo-tú y el yo-ello. Binomios que superan tanto el dualismo racionalista como el solipsismo idealista, para apuntar a la doble actitud del hombre en su despliegue vital. Una postura que redimensiona la concepción autopoiética del yo en la que ha devenido la Modernidad, y que Díaz (2007: 17) explica:

“para el encuentro no se necesita prescindir del mundo de los sentidos, como si fuera un mundo engañoso. No existe ningún mundo engañoso; el mundo nos parece doble por nuestra doble actitud ante él. (...) Tampoco se necesita ningún ‘sobrepasamiento de la experiencia sensible’, pues cualquier experiencia, incluso la espiritual, sólo podría darnos como resultado un Ello. Ni se necesita una entrega a un mundo de ideas y valores, pues no pueden llegar a tener presencia para nosotros. De nada de eso se precisa. (...) Lo único que verdaderamente importa es la plena aceptación de la presencia: no se trata de una renuncia al Yo, como piensa generalmente la mística, pues el Yo es imprescindible para toda relación, y por ende también para la más elevada, dado que la relación solo puede acontecer entre Yo y Tú”.



Las palabras primordiales en las que Buber traduce la doble actitud del hombre en el mundo no hacen referencia a cosas, sino a relaciones. He ahí una inaugural declaración de intenciones que informa un rasgo radical de la propuesta ontológica desarrollada por Buber: la superación de la dualidad sujeto-objeto. En *Yo y tú*, no procede hablar ya de dichas categorías, sino de un yo que se perfecciona a partir de su doble relación con el mundo, hasta el extremo de que el yo del yo-tú es diferente del yo del yo-ello, no existiendo propiamente el yo-en-sí (ese *cogito* cartesiano, ese trascendental kantiano, esa mónada leipnizeana o ese puro y solipsista del idealismo al que hiciéramos referencia en el apartado segundo), sino siempre el yo-en-relación, bien sea con el tú, bien con el ello; es decir, el yo como parte de una realidad necesariamente relacional y binomial (Buber, 1984: 7).

En mis relaciones yo-ello no está presente todo mi Ser, pues la vida del hombre consiste en algo más que un percibir, un experimentar, un imaginar, un querer o un sentir tal o cual cosa. Son estas, según Buber, formas propias del reino del *Ello* (1984: 8). El *Tú*, en cambio, no es objeto de conocimiento, y mi acción al “pronunciarlo” no es intelectual<sup>1</sup>. No se traduce en una aprehensión<sup>2</sup>, sino en la formulación de una presencia; no en vano, decir *Tú* es invocar una relación.

A partir de lo anterior, Buber explica el triple despliegue al que da lugar el mundo de la relación; es decir, los tres niveles en los que estratifica su propuesta ontológica-comunicativa. El primero y más superficial –Buber lo sitúa por debajo de la palabra– es el referente a la relación del hombre con la naturaleza. La relación será a este nivel “oscuramente recíproca”, pues las criaturas no son capaces de llegar a nosotros, de suerte que “el Tú que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje”. El segundo nivel, aquel en el que la relación adopta la forma del lenguaje, es el que sitúa al hombre ante sus iguales. Allí, sentencia Buber, “podemos dar y aceptar el *Tú*” (1984: 9). Finalmente, Buber emplaza a un tercer nivel al que pertenece la “comunicación con las formas inteligibles”; una comunicación que “es muda, pero suscita una voz”, y en la que propiamente

<sup>1</sup> Más adelante Buber insistirá en que “del hombre a quien llamo *Tú* no tengo un conocimiento empírico” y que “la experiencia es un alejamiento del *Tú*” (Buber, 1984: 12).

<sup>2</sup> Explicará Buber a este respecto que “cuando uno dice *Tú*, no tiene en vista cosa alguna. *Tú* no tiene confines” (Buber, 1984: 8).



“no distinguimos ningún *Tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar *Tú* con nuestros labios” (Buber, 1984: 10).

Se trata de un fragmento de incontestable densidad filosófica, en el que bajo la expresión platónica “comunicación con las formas inteligibles” cabe leer el complejo relacional que el hombre establece a través de la oración. Lo cual lleva a Buber a culminar la presentación de su ontología con dos pronunciamientos de los que nos separamos y que, creemos, invitan a cuestionar o redimensionar la adscripción del autor a la filosofía personalista. El primero de dichos pronunciamientos no es otro que la conclusión a la que Buber llega a raíz de la explicación del triple despliegue ontológico. El segundo, el ejemplo que brinda, acto seguido, para esclarecer la “doble vía” de acceso a la relación. Vayamos con cada uno de ellos.

Explicados los tres niveles ónticos en los que se despliega la relación del hombre con el mundo, concluye Buber que

“en las tres esferas, gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el ribete del *Tú*, eterno, sentimos emanar un soplo que llega de *Él*; cada *Tú* invoca el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas” (1984: 10).

Esta conclusión adelanta un aspecto en el que el autor incidirá más adelante, a saber: el relativo a considerar la relación Yo-Tú como un encuentro en el presente, mientras que al Yo de la relación Yo-Ello le corresponde únicamente la posesión que acontece en el pasado. Concretamente, dirá Buber que “en la medida en que el hombre se satisface con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante está desnudo de presencia”, pues “sólo tiene objetos, y los objetos subsisten en el tiempo que ha sido” (1984: 14). Y es que, desde la concepción diádica del yo que plantea Buber, el objeto se configura a modo de antítesis del encuentro, como aquello que “no es la duración, sino la cesación, el detenerse, el romperse, el anquilosarse, la coartada, la carencia de relación, la ausencia de presencia” (Díaz, 2007: 19).

Pero, si hay algo que quisiéramos subrayar de la conclusión, en aras de cuestionar su eventual compatibilidad con los presupuestos personalistas, es



su evidente trasfondo emanantista. A este respecto, dejando a un lado el hecho no menor de que el propio autor recurre al verbo “emanar” en su explicación, cabe observar cómo la posibilidad de “rozar el *Tú* eterno” en cada una de las esferas o niveles recuerda poderosamente a las hipóstasis a las que Plotino hiciera referencia en sus *Eneadas*<sup>3</sup>. Lo cual tiene sentido si tenemos en cuenta la influencia del neoplatonismo en la cabalística judía, una de cuyas múltiples formas viene dada por el jasidismo que Buber profesara<sup>4</sup>.

Llegados a este punto, debemos subrayar la importancia que la fe judía tiene en la ontología relacional que propone el autor. Y es que, las palabras primordiales que, a modo de binomio, propone Buber en *Yo y tú* hallan su germen en la *emunah* judía<sup>5</sup>; en esa confianza en la guía de Dios que ha de entenderse como praxis colectiva de un pueblo que fundamenta su periplo transformador en la búsqueda dialógica. En cambio, y como apunta Sánchez Meca (1992: 119), la tradición metafísica cristiana adjudica desde Tomás de Aquino la relación como elemento constitutivo únicamente a la persona divina, caracterizando a la humana por su *materia signata quantitate* (materia diferenciada por su cantidad)<sup>6</sup>. No en vano, recuérdese que en la concepción aristotélica la relación es *solo* un accidente, y que en ningún caso puede ser considerada parte de lo sustancial de la persona humana.

Traemos a colación esta fugaz referencia para dejar constancia de la importancia de reflexionar acerca del alcance de las diferencias ontológicas en la concepción antropológica que informa el personalismo de autores de una y otra tradición filosófica.

<sup>3</sup> Recuérdese cómo, de hecho, Plotino hereda de Platón la consideración tripartita del alma, desde la más material, encadenada al cuerpo, hasta la más elevada, que enraiza en lo inteligible, de manera que debe el hombre recorrer un camino de purificación atravesando diferentes grados de conocimiento que se corresponden con el ejercicio de otras tantas virtudes, para elevar intelectualmente su alma y devolverla al fin al *Nous* y a su reunión con Dios en el éxtasis o conocimiento supremo (Copleston, 1981: 461-463).

<sup>4</sup> A este respecto, cfr. Díaz, 2004: 54 y ss.

<sup>5</sup> De ahí que, como apunta Sánchez Meca (1992: 434), en la filosofía del encuentro hallemos una traducción esencial del mensaje jasídico, hasta el punto de que “en las descripciones que hace Buber del encuentro se deja escuchar todavía, por debajo del lenguaje filosófico, el eco de aquella fe profética que se oponía de manera tan radical a la idolatría y al ritualismo propiciatorio e interesado que degrada y falsea la auténtica relación con Dios”.

<sup>6</sup> Más hondamente a este respecto, ofreciendo una comparativa de la institución con la *pistis* cristiana, cfr. Buber, 1996.



En cuanto al segundo pronunciamiento de Buber al que queremos hacer mención, se trata de aquel que sigue a la conclusión a la que acabamos de referirnos. En él, Buber acude al simbólico ejemplo del árbol para explicar cómo existen diferentes relaciones que el hombre puede establecer con él; desde las perceptivo-sensoriales, hasta las empíricas..., si bien en todo caso se trata de relaciones en las que el árbol se objetualiza, convirtiendo la relación en un Yo-Ello. Sin embargo, y es este el punto en el que debemos disentir, Buber afirma que cabe establecer con el árbol una relación tal que este deje de aparecer como un Ello ante mí; lo cual ocurrirá únicamente cuando logre despojarme de todo componente experiencial, a través de una doble vía: un acto de voluntad o la inspiración de la gracia. Pero esta posibilidad de que el hombre supere el Yo-Ello y sufra un encuentro a través de relaciones no personales con el mundo de los objetos no se agota en el ejemplo del árbol, sino que resulta extensible a la naturaleza, los conceptos, los números, los ideales y los valores, precisamente porque dicha posibilidad remite a la presencia mediata de un Tú Absoluto<sup>7</sup>. Más adelante, en la parte tercera de *Yo y tú*, Buber planteará la posibilidad cuasi lingüística de los ojos de los animales; más concretamente, la de los animales domesticados, de quienes predica que “su mirada ha adquirido, en su aurora y desde su comienzo, yo no sé qué aire de asombro y de interrogación que falta al animal salvaje a pesar de toda su ansiedad real” (1984: 75).

Este extremo, magistralmente reflexionado y descendido al análisis filosófico-filmico por Frígols Garrido y Peris-Cancio en su reciente investigación en clave personalista en torno a dos obras de Frank Capra<sup>8</sup>, es advertido en idéntico sentido por Julián Marías en su *Antropología metafísica*. Concretamente, en el capítulo que dedica al rostro humano –al que cabe considerar el máximo representante corporal del encuentro–, el autor vallisoletano sostiene que el animal sometido a domesticación adquiere, en virtud de esta,

“un quasi-rostro, contagiado del hombre, suscitado y provocado por su trato con el hombre, que responde a su relativa hominización (...) y ello es posible

<sup>7</sup> Como apunta García-Baró (2007: 224), “una vez que el ámbito interpersonal se nos abre, la naturaleza nos está tan dolorosa y gozosamente presente como nuestro prójimo. Ella y nuestras teorías, nuestros edificios de objetos culturales, pasan incluso a simbolizar o presagiar el encuentro con un Tú de detrás de todos ellos”.

<sup>8</sup> Frígols Garrido y Peris-Cancio (2022: 102 y ss.) recuerdan que, para Buber, en la apertura del hombre a la vida animal se da un destello de relacionalidad.



porque entre el perro y el hombre es posible una casi amistad –personal por parte del hombre, inducida en el perro– y la cooperación en una misma empresa biográfica” (1983: 132).

No sería justo, sin embargo, adjudicar a Buber o a Marías una originalidad exclusiva a este respecto. A fin de cuentas, la adjudicación de cualidades eidéticas a los animales la encontramos ya, sin ir más lejos, en la ética aristotélica, llegando a afirmar el estagirita que estos participan incluso del alma racional en la medida de su docilidad y capacidad de obediencia<sup>9</sup>. Nos preguntamos, con todo, si la preocupación antropológica por las posibilidades de apertura y liminalidad del rostro humano que informa la obra de Buber o la de Marías no guardará relación con el tratamiento que le adjudica Lévinas, quien lo concibe a modo de *traductor* o *significador* de la trascendencia<sup>10</sup>.

Dicho esto, y practicado un breve comentario a la luz de la parte primera de *Yo y tú*, nos proponemos en lo que sigue completar nuestra lectura con la de otros textos centrales en la comprensión de la antropología buberiana, con el fin de extraer de todo ello una guía que nos permita descender el pensamiento del autor al análisis filosófico-fílmico personalista.

### 3.2. *El personalismo buberiano*

Decía Juan Manuel Burgos (2003: 17), máximo exponente del personalismo en España y padre del personalismo integral, que “si el personalismo es algún tipo de filosofía específica, es, evidentemente, una antropología”. En el caso de Buber, la cuestión gana en complejidad por dos motivos. En primer lugar, porque su propuesta antropológica es también ontológica, como ya se ha expuesto. Mas no cualquier ontología, sino una que merece una interpretación que la haga compatible con los fundamentos del personalismo al que, de hecho, se

<sup>9</sup>Recuérdese que los animales comparecen en ese segundo nivel del alma irracional al que Aristóteles adjudica los aspectos apetitivos o desiderativos (cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102a-1102b y 11026).

<sup>10</sup>Véase, Lévinas, 1993: 111, donde el sabio judío apunta que “el rostro es el único en traducir la trascendencia. No en ofrecer la prueba de la existencia de Dios, sino la circunstancia insoslayable del significado de esta palabra, de su primer enunciado”. Sobre las visiones antropológicas de Buber y Lévinas, cfr. Beltrán Ulate, 2015: 12-16, subrayando las desavenencias entre uno y otro autor en lo que se refiere a la reciprocidad buberiana.



adscribe pacíficamente al autor<sup>11</sup>. Pero, además, porque la filosofía de Buber es difícilmente separable de su credo; o, al menos, porque el judaísmo del autor arroja luz a quien se adentra en su pensamiento. A este respecto, se adjudica a Rosenzweig aquello de que *ser judío es ser en el exilio, aun habitando la propia tierra*. Pues bien, es precisamente el hombre el que permite a Buber “habitar toda patria como tierra extraña, y toda tierra extraña como patria” (Díaz, 2004: 112), hasta el punto de que lo más propio del hombre buberiano no sea justamente ese otro inapropiable.

Recuerda Carlos Díaz (2007: 11), uno de los más autorizados estudiosos de Buber en lengua española, que debemos evitar caer en el error de interpretar el fenómeno interhumano buberiano como algo que acontece en un plano psíquico. El propio Buber es muy claro a este respecto cuando, en la parte primera de *Yo y tú*, advierte de que el acto esencial que crea la inmediatez del Tú humano “es lo frecuentemente interpretado erróneamente en términos de sentimiento” (1984: 15); o cuando, en el capítulo final de su *¿Qué es el hombre?*, se sirve de los ejemplos del refugio y del concierto musical<sup>12</sup> para sentenciar que “lo que ocurre en estos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos porque se trata de algo óntico” (Buber, 2018: 143)<sup>13</sup>. Algo que se halla, además, informado por las notas de la fugacidad y el asombro<sup>14</sup>. Se trata, en ambos

<sup>11</sup> Cfr. por todos, Díaz, 2004: 115-120; y, más extensamente, Burgos, 2012; 2015a; 2015b; 2017: 277; y 2020.

<sup>12</sup> El autor se refiere a ambos ejemplos como “sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia”. El primero: “en la angustia mortal de un refugio contra bombardeos, las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes, en una reciprocidad como sorprendida y sin enganche; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma, aquello ya está olvidado y, sin embargo, ‘ocurrió’ en un ámbito no más grande que aquel momento”; el segundo: “en la sala a oscuras se establece entre dos oyentes desconocidos, impresionados con la misma pureza y la misma intensidad por una melodía de Mozart, una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica, que cuando las luces vuelven a encenderse apenas si se recuerda” (Buber, 2018: 143).

<sup>13</sup> Como recuerda García-Baró (2007: 224), “el Tú no es el objeto de una experiencia sensorial ni el objeto de una interpretación del entendimiento realizada sobre la base de una sensación. No hay en realidad ni sensación ni concepto del Tú”.

<sup>14</sup> Aunque esta cuestión merecería un estudio comparativo autónomo, baste apuntar que las notas informadoras del encuentro buberiano constituyen uno de los tres frentes en los que se concreta la crítica que le dirige Lévinas (los otros dos vendrán dados por la noción de Dios y por el principio de responsabilidad), para quien los encuentros de Buber son meros “instantes fulgurantes sin continuidad ni contenido (...) conforme al liberalismo religioso de Buber, con su religiosidad tempranamente opuesta a la religión, poniendo (...) el contacto por encima del contenido” (Lévinas, 1997: 32).



casos, de fenómenos a los que Buber se refiere como “presentificación”<sup>15</sup> y que hacen referencia a ese ser abarcado por una común situación vital en la que el autor hace descansar el encuentro dialógico mismo (Buber, 1997: 104-105).

Pues bien, lo anterior nos permite aclarar un primer aspecto radical en la comprensión de la propuesta buberiana. Y es que la antropología de Buber es también una ontología, como ya se ha apuntado en los epígrafes anteriores. En este sentido, no está de más reconocer que cabe hallar en su posicionamiento onto-antropológico un germen fenomenológico<sup>16</sup> que tiene en la apertura al otro su punto de partida:

“El principio del ser humano no es simple, sino doble, y se constituye en dos *movimientos*, uno de ellos presupuesto del otro. Al primero se lo podría nombrar ‘distanciamiento originario’ y al segundo ‘entrar-en-relación’. Que el primero sea presupuesto del segundo se debe a que sólo el existente distanciado o, más concretamente, devenido hacia un Enfrente independiente puede entrar en relación. Pero un Enfrente independiente se da sólo para el hombre” (Buber, 1997: 94, cursiva propia).

Es preciso añadir que dicha apertura y ese entrar-en-relación consiste, para Buber, en un verdadero *experimentar la experiencia del otro-tú*. El otro es la única manera que tengo de no objetivar el mundo, de no reducir la experiencia a su formalización. Y es que, en Buber, la relación yo-ello instaura la diferencia y constituye el objeto. Pero esta preocupación filosófica de Buber por la alteridad se comprende mejor tan pronto como descendemos al contexto histórico y a la formación del pensador. Y es que, la filosofía del diálogo, a cuya culminación asistimos en las décadas de los veinte y treinta del pasado siglo, es la principal responsable de aportar al movimiento personalista la preocupación central por la relacionalidad y la interpersonalidad. Sin embargo, es de justicia afinar aún más en aras de aclarar que, más allá de la superación del objetualismo antecedente, a la filosofía del diálogo debemos la postulación de la *relevancia fundacional del tú en la constitución del yo*.

<sup>15</sup> El equivalente a la *reciprocidad de conciencias* del personalismo ontológico de Maurice Nédoncelle.

<sup>16</sup> Cfr., por todos, Díaz, 2004: 121; o Cabedo Manuel, 1998: 16, para quien “según Buber, han sido precisamente seguidores del método fenomenológico quienes han contribuido más significativamente al desarrollo de la antropología”.



En el antecedente cartesiano de la cuestión, el otro comenzaba por presentarse como un cuerpo a partir del cual el *cogito* deducía a un otro (recuérdese el ejemplo de los sombreros y las capas del que Descartes se sirviera en la *Meditación II*). El problema es que, en aquel paradigma, ese otro no es más que un yo por analogía, hasta el punto de que de él no puedo predicar la certeza que sí tengo respecto al yo. De manera que ese otro podrá solo ser conocido por un yo indirectamente —léase, deductivamente—, a través de un juicio de la razón y salvando el obstáculo del objeto exterior que constituye su *res extensa*. Más tarde, en un segundo momento, la *epokhe* fenomenológica husserliana contribuirá en la creación de la soledad filosófica del yo<sup>17</sup>, cuya culminación vendrá dada por el idealismo.

Buber denuncia la deriva anterior, presagiando que “veo asomar por el horizonte, con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia, un descontento tan enorme cual no se ha conocido jamás”, contra la falsa realización de un gran anhelo, el anhelo de comunidad. Y es de ese anhelo connatural al hombre del que concluye otra máxima que es también punto de partida, a saber, que “el individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos” (Buber, 2018: 141). En este sentido, cabría argumentar que el pensamiento de Buber recupera al que proponemos denominar el “hombre-tras-el-yo”. Noción en la que el “tras” invita al modo apriorístico trascendental; es decir, a ese recular intuitivo que permite ver lo esencial en su viva comparecencia. Ese hombre es, para Buber, quien

“se abre al encuentro con las cosas del mundo para santificarlas o encantarlas. Es el hombre el que santifica al mundo, el que lo reconoce, y en ese acto se vuelve parte de la tarea divina, ya que ése es el don divino en lo humano para lo mundano” (2020: 19).

Nótese la relevancia de las formas verbales empleadas: *se abre*, *santifica*, *reconoce*, a resultas de las cuales el hombre “se vuelve parte” de una tarea superior. He aquí el hombre buberiano, llamado a la realización, con la totalidad

<sup>17</sup> Para Buber, tampoco la fenomenología logrará un acceso al yo más que a modo de categoría referencial para la constitución trascendental, de suerte que el otro “no es un ente real y subsistente, distinto del yo, sino un concepto unificador necesario en la experiencia de mi conciencia” (Cabedo Manuel, 1998: 19).



de su ser –que no con abandono del yo–, de las relaciones que se le ofrecen (Buber, 2018: 136).

La raíz de esta *empresa*, que habrá de partir –y culminar– en el reconocimiento del otro en toda su alteridad a modo de recíproca interpenetración (Buber, 2018: 139-140), se halla en que el hombre está naturalmente movido a la búsqueda de otro ser “para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno” (Buber, 2018: 141). Llegamos así al planteamiento de otro rasgo central de la antropología ontológico-dialógica buberiana: la esfera del *entre*, un “filo agudo” en el que el yo y el tú se encuentran y que emerge a modo de proto-categoría de la realidad humana. En palabras del propio Buber, “lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, ‘entre’ los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso” (Buber, 2018: 143), de suerte que “la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne ‘entre’ las dos.” (Buber, 2018: 144).

De ahí que, para Buber, la reflexión filosófica en torno al hombre, que comprende la antropología y la sociología, deba partir de la realidad del hombre-con-el-hombre (Buber, 2018: 144-145) para definir al hombre mismo como ese “ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’” (Buber, 2018: 145). Pues bien, aunque en la introducción de este escrito prometimos referirnos únicamente a la vertiente filosófica del mensaje buberiano, no está de más dejar entrever la manera en la que ese estar-dos-en-recíproca-presencia, ese encuentro en el plano horizontal del hombre con el hombre, supone además un movimiento vertical que vincula la conexión yo-tú con el Tú absoluto. Y es que, como recuerda Sánchez Meca,

“juntamente con el desarrollo teórico de la diferencia esencial entre experiencia y encuentro, el otro aspecto más característico y fundamental del pensamiento de Buber lo constituye la invocación o interpelación de un Tú eterno, (...) fundamento, pues, en una religación originaria” (Sánchez Meca, 2000: 143).



A partir de lo anterior, resta acometer el objetivo último de este estudio: descender el pensamiento de Buber a su aplicación práctica en el ámbito de la reflexión filosófico-fílmica. Más concretamente, articular los elementos radicales de la filosofía de la persona de Martin Buber en torno a un ejercicio de lectura fílmica. Las razones para proceder en tal sentido merecerían un estudio propio, si bien nos limitamos a hacer ahora nuestras las palabras que Julián Marías pronunciara con ocasión de su discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando: “porque el cine es, con métodos propios, con recursos de los que hasta ahora no se había dispuesto, un análisis del hombre, una indagación de la vida humana” (2017: 268).

Pero no es este el tiempo ni el espacio para pretender justificar la necesidad de una antropología cinematográfica, cosa que hicieran ya magistralmente los profesores Sanmartín y Peris-Cancio (2020) desde el personalismo integral de Burgos y Wojtyła y en su concreta aplicación al ámbito del Hollywood clásico. En él, los autores observaban una *lógica* particularizada que permitía identificar el personalismo de directores como Capra (*esperanza en la civilización del amor*), McCarey (*vinculación y mutuo reconocimiento*), Ford (*entrega y sacrificio por la comunidad*), Leisen (*purificación del verdadero amor*) o La Cava (*misericordia ante la fragilidad humana*).

Pues bien, en lo que sigue proponemos un escenario diferente del que ofrecen el personalismo integral y los directores del Hollywood clásico, con miras a rescatar la figura de un director europeo actual como Zaza Urushadze (1965-2019), cuya temprana desaparición limitó el número de sus producciones pero que, a nuestro entender, merece consideración entre los cineastas afines al personalismo. En este cometido, queremos subrayar la idoneidad de servirnos de la filosofía de la persona de Buber. No en vano, Peris-Cancio, Marco Perles y Sanmartín han propuesto ya una lectura en clave buberiana de *Love Affair* (*Tú y yo*, 1939), de Leo McCarey<sup>18</sup>; y –como adelantamos en el epígrafe 3.1.

<sup>18</sup> Sostienen los autores que, en el texto filosófico fílmico, McCarey dibuja una relación gobernada por la centralidad progresiva del yo, de manera que “el itinerario que van recorriendo Michel Marnay y Terry McKay puede ser sintetizado como un progresivo descubrimiento del otro como tú que les revela cuál es su auténtico ser, su auténtico yo. No como una fácil culminación de quien se deja llevar por el sentimiento, sino como una asunción de que la relación le está abriendo las puertas de su propia identidad hacia estratos cada vez más profundos” (Peris-Cancio, Marco Perles y Sanmartín, 2022a, cursiva propia). Los autores han ofrecido, además, un segundo trabajo al respecto (véase, Peris-Cancio, Marco Perles y Sanmartín, 2022b).



de este estudio—, Frígols y Peris-Cancio han acudido también a Buber en su estudio acerca de *Broadway Bill (Estrictamente confidencial, 1934)* y *Riding High (Lo quiso la suerte, 1950)*, de Frank Capra.

En este sentido, y siguiendo la estela abierta por Sanmartín y Peris-Cancio, adelantamos que nuestra propuesta en este estudio pasará por adjudicar a la forma ensayística audiovisual de Urushadze la *lógica del encuentro*.

#### 4. YO Y TÚ: LA LÓGICA DEL ENCUENTRO BUBERIANO EN *MANDARINAS* (2013), DE ZAZA URUSHADZE

Para ilustrar la discusión planteada y descender nuestro estudio a la aplicación práctica de una reflexión filosófica-filmica desde el personalismo onto-dialógico buberiano, hemos escogido el ejemplo que brinda el largometraje *Mandarinas* (2013), una coproducción georgiana-estonia, del año 2013, dirigida por Zaza Urushadze. La obra se contextualiza en el conflicto bélico que tuvo lugar a comienzos de los años noventa del pasado siglo en la región de Abjasia, una provincia georgiana que protagonizó un alzamiento armado de independización.

La película narra la historia de Ivo, un anciano carpintero estonio que, al estallar la guerra, decide permanecer en su hogar para continuar con sus labores y ayudar a su vecino y amigo Margus en la recolección de mandarinas, en lugar de huir y regresar a su país de origen con el resto de su familia. La aparente calma inicial se ve alterada cuando, tras un tiroteo que tiene lugar frente a la casa del agricultor, ambos salvan la vida de los milicianos Ahmed, del bando checheno, y Nika, del georgiano, e Ivo decide acogerlos y atenderlos en su hogar. A partir de ese momento, y a lo largo del filme, asistiremos a un simbólico tratamiento de los personajes y de sus acciones redentoras por parte de Urushadze. Así, la madera con la que Ivo trabaja es recipiente tanto de la vida como de la muerte: trabajada inicialmente para albergar las mandarinas de Marcus, acaba por emplearse para alojar los cuerpos sin vida de los soldados y familiares caídos. Y es que, como si de un dios ante sus *hijos-pueblos* se tratase, Ivo es dueño y señor de ese pequeño mundo que representa el interior de la casa. Dentro, al amparo de un microcosmos de moralidad ajena a impuesta por el *ius ad bellum*, los *hijos* enfrentados logran, gracias al ejemplo de Ivo,



dejar a un lado sus diferencias y superar la legitimación de agresividad que les ha concedido el conflicto bélico.

Un aspecto preliminar que merece ser aclarado antes de seguir adelante es el relativo al eventual personalismo del director georgiano Zaza Urushadze. En este sentido, creemos que el autor, fallecido a una edad temprana y conocido principalmente por la película que traemos a colación, es reconocible en las palabras que Sanmartín y Peris-Cancio dedican al director próximo al personalismo:

“se le reconoce por toda una serie de mensajes en los que cree y propone al espectador la *belleza interior de las personas*, su capacidad de *sobreponerse a las adversidades* para significar la *victoria del amor*, los vínculos que se crean en la familia y en las relaciones matrimoniales sinceras, igualitarias y de mutuo reconocimiento y respeto, el *valor de la vida de los que parecen más pobres e insignificantes*, la necesidad de *lazos comunitarios fuertes* para contrarrestar u orientar adecuadamente las presiones del poder político o económico” (Sanmartín y Peris-Cancio, 2020: 179, cursivas propias).

Pues bien, *Mandarinas* es, a todas luces, una obra en la que su autor<sup>19</sup>, Zaza Urushadze, reivindica esa belleza interior de las personas, su capacidad de sobreponerse a la adversidad en aras del amor, el valor de la vida en las condiciones más miserables y alienantes y, por supuesto, la necesidad humana de sostenerse en el establecimiento de una vida en comunidad. En este sentido, y siguiendo una vez más a Sanmartín y Peris-Cancio, la obra de Urushadze es una de esas “narraciones que focalizan su atención no en héroes rutilantes, sino en personas sencillas que escuchan la voz de su conciencia, y que, con frecuencia, encuentran en el matrimonio, la familia y la comunidad los lugares donde aprender la fidelidad a los propios ideales profundos” (2020: 181). En el caso particular de *Mandarinas*, veremos reflejado en los personajes de Ivo, Margus, Nika y Ahmed a esas personas de a pie –carpintero, agricultor, actor de teatro devenido en soldado y mercenario– a través de las cuales se materializa el periplo interior del encuentro con los ideales profundos desde lo elemental y ordinario que informa al hombre, si bien en el extremo contexto de algo tan

<sup>19</sup> Entendido aquí en el sentido en el que lo definen Sanmartín y Peris-Cancio (2020: 180), como responsable moral último del significado de la obra y, por ende, de sus connotaciones artísticas.



excepcional y alienante como una guerra. En este sentido, aunque al comienzo de este escrito aclaramos que no formaban parte de nuestro estudio los trabajos de Buber en ámbitos distintos del filosófico, no está de más aclarar que la activa e inestimable labor social y política que este llevara a cabo en relación con la cuestión judeo-árabe resulta fácilmente extrapolable al escenario que ofrece Urushadze en *Mandarinas*. Y es que, las diferencias religiosas que separan a Nika y Ahmed –cristiano y musulmán, respectivamente– nos recuerdan aquellas bellas palabras que Buber dedicara a los jóvenes con ocasión de su discurso en el Congreso Sionista de 1929: “Cuidémonos de ver como inferior al extranjero y a todo aquel que no conocemos suficientemente (...) ¡Guardémonos de hacerles a los otros lo que nos han hecho!”, y “otra cosa necesaria es la capacidad de ponernos en lugar del otro, del extraño, y representarnos el alma del otro como si fuera la nuestra” (2009: 227).

Urushadze plantea la trama eludiendo anticipar un contexto histórico-político que habilite el prejuicio por parte del espectador, de suerte que son escasas y veladas las notas geopolíticas de las que este dispone para hacerse una composición de lugar, más allá de las oraciones de Ahmed o el crucifijo de Nika. Nada sabemos, ni necesitamos saber, acerca del conflicto; ni siquiera acerca del pasado de cada uno de los personajes, pues es ante todo su humanidad esencial, reflejada en el actuar ordinario de cada uno, la que ha de armar una narrativa en la que el silencio empata con la palabra hablada. Un ejemplo inmejorable de ello es la razón por la que, hasta el desenlace de la obra, desconocemos la verdadera razón por la que Ivo no ha regresado a Estonia. En diferentes momentos, el carpintero es cuestionado al respecto por Margus, por cada uno de los heridos e, incluso, por el médico que los asiste, siendo este último el único en recibir respuesta por parte del anciano: “Sabes muy bien por qué no regreso (a Estonia)” (min. 31:55-32:04). Solo al final del relato descubrirá el espectador que la razón por la que Ivo no ha huido todavía es ajena a su negocio con Margus.

Estructuralmente, dos son los “hechos brutos” que demarcan los tiempos comunicativos del largometraje. Se trata de las dos breves acciones bélicas, una al comienzo y otra al final de la película, que permiten adjudicar a la narrativa una lectura vectorial cuyo mensaje converge en el objetivo último de la antropología buberiana, a saber, “despertar en el ser humano el deseo de una vida cada vez más humana y transmitir el mensaje de que la felicidad



personal únicamente se puede conseguir mediante la integración consciente en la relación comunicativa” (Cabedo Manuel, 1998: 13).

El primero de los “hechos brutos” (el tiroteo y accidente frente a la casa de Margus) arrojará una realidad de quiebra sujeto-objeto; un escenario en el que los supervivientes, Nika y Ahmed, serán apenas sobrevivientes; es decir, yoes reactivos, informados por una relacionalidad objetualista que se muestran incapaces de vivir un encuentro. Urushadze nos muestra este extremo desde el simbolismo que ofrecen las habitaciones y la mesa. Así, en un primer momento, Ahmed y Nika se recuperan de sus heridas en habitaciones separadas y el tabique, la puerta de la estancia del segundo –cerrada con llave por el propio Ivo– y la convalecencia de ambos informan un desencuentro dialógico bajo cuyos parámetros el otro es concebido únicamente como un enemigo (min. 29:00-30:35), instaurándose entre ambos la diferencia objetualista resultante del yo-ello buberiano. Sin embargo, el *mirar* de Ivo y el paradigma del *hogar* se alzan en forma de esa gracia buberiana que, a medida que avanza la trama, permitirá a unos y otros abandonar su intemperie a favor de encuentros verdaderos<sup>20</sup>. Dicha liberación de la soledad denunciada por Buber y que aqueja a Nika y Ahmed tendrá lugar en *Mandarinas* progresivamente y en ella jugarán un papel esencial la mesa y el umbral de la casa. Así, hasta en tres ocasiones veremos a los soldados sentarse a la mesa, el uno frente al otro; mas solo en la última lo harán en recíproca presencia. En su primera conversación (min. 39:55-42:45), Ivo hará las presentaciones oficiales, derribando una primera barrera objetualista que no impedirá que Ahmed y Nika permanezcan ciegos al tú del otro. En la segunda (min. 49:00-50:49), serán los propios afectados quienes procurarán iniciar una conversación, esta vez en torno a la música, si bien terminarán por reconducir su diálogo a la diferencia impuesta por el conflicto. Finalmente, en su tercer encuentro a la mesa (min. 1:09:53-1:11:04) Ahmed y Nico lograrán, por fin, un conato de reconocimiento del otro como un tú. En palabras de Buber, conseguirán superar la perspectiva y la actitud existencial que reproducen la duplicidad básica del

<sup>20</sup> A este respecto, apuntaba Cabedo Manuel que “el precio que hemos tenido que pagar por la emancipación política de la modernidad ha sido la disolución de las viejas formas orgánicas de convivencia (la familia, el gremio, la comunidad aldeana...) sin que las nuevas formas sociales (los sindicatos, los partidos y demás grupos en general) resulten adecuadas para que el ser humano recupere la consistencia necesaria y encuentre la identidad perdida” (1998: 14).



mundo<sup>21</sup>. Lo harán a partir de la circunstancia –a nuestro entender no accidental– de que Ahmed acaba de recitar sus preces y repara en el crucifijo de Nika. Ambos declaran entonces su respeto por la fe del otro y terminan pidiendo perdón por las pérdidas humanas ocasionadas. En suma: nombres, arte (música) y fe; he aquí el orden dimensional ascendente en el que Urushadze traduce el proceso de reconocimiento y encuentro con el otro en el marco de una relación dialógica que se desarrolla en torno a la mesa como lugar simbólico.

Con todo, la tercera conversación a la que hemos hecho referencia trae causa de un acontecimiento previo no menor que, a nuestro parecer, constituye el detonante del encuentro. Nos referimos a la visita de los milicianos chechenos a la casa de Ivo (min. 55:00-58:45). Y es que, se da la particularidad de que, en la escena, Nika salva la vida gracias a un doble factor de relevancia dialógica: su silencio y el hecho de que se hace pasar por otro. Misteriosamente, la escena constituirá un punto de inflexión en el recíproco mirar de Ahmed y Nika. Lo descubrimos cuando, al salir todos al porche de la casa para despedir a los milicianos, Ivo, que ha advertido el cambio acontecido en Ahmed y aspira a confirmar el nuevo estado de cosas, se dirige al mercenario invocando una *ley*<sup>22</sup> que sabe ya derogada, pues Ahmed es ahora capaz de pronunciar un Yo-Tú ante Nika *con la esencia entera* (min. 1:00:02-1:00:07):

Ivo: *Mira, Ahmed, el georgiano está fuera (de la casa), ¿quieres matarlo?*

AHMED (esbozando una sonrisa cómplice): *Tengo demasiada pereza para matarlo hoy.*

Podemos concluir que en *Mandarinas* Urushadze ofrece, a través de Ivo y del simbolismo del hogar, un ejemplo de superación de aquello a lo que García-Baró se refiere como “pensamiento egológico” (2007: 218-219); el paso de la experiencia a la relación, del estar al ser; y, en definitiva, el refugio de las viejas formas orgánicas de convivencia (la familia, el gremio, la comunidad) como vía

<sup>21</sup> A este respecto recuerda García-Baró que la duplicidad básica del mundo no se debe, en la propuesta de Buber, “a que la realidad que nos hace frente se comporte de suyo unas veces de una manera y otras de otra”, sino que “la causa de este fenómeno (...) se encuentra más bien en que la existencia del hombre adopta siempre una de dos actitudes” (García-Baró, 2007: 211-212).

<sup>22</sup> Ahmed había prometido no matar a Nika bajo el techo de la casa de Ivo (min. 30:45-30:51).



salvífica frente a la soledad de sus personajes. Concretamente, son la familia y la fe lo que logra que Ahmed y Nika consigan vivir una recíproca presencia.

Finalmente, al segundo “hecho bruto” que mencionáramos con anterioridad (el tiroteo final a las puertas de la casa de Ivo) siguen escenas culminantes para entender el mensaje de Urushadze. La primera (min. 1:18:35-1:19:53), aquella en la que vemos a Ivo, otra vez en su taller, envuelto en la ética del deber ordinario; si bien no son ya cajas para mandarinas lo que fabrica, sino ataúdes. En la segunda (min. 1:19:54-1:20:15), Ahmed le ayudará a dar sepulcro a los soldados caídos en el huerto de mandarinos; a esos enemigos *tras* los que Ivo reconoce a las personas en cuanto excede a los accidentes de la experiencia, y hasta las últimas consecuencias:

Ivo: *¿Listo?*

AHMED: *Sí. Solo falta tu cruz.*

Ahmed pronuncia ese “tú” cargado de implicaturas, casi en tono de reproche o disconformidad, y la elipsis y la ausencia de diálogos que Urushadze practica entre la escena anterior y esta permite al espectador interpretar que es Ivo quien se ha empeñado en dar a sus enemigos un entierro digno, ajustado a sus creencias.

La tercera escena sigue a la anterior, y recoge el entierro de Nika (min. 1:20:25-1:21:40):

AHMED: *¿Dónde?*

Ivo: *Al lado de mi hijo.*

En las lindes de un mirador frente al mar, vemos a Ahmed e Ivo trabajar en la tumba de Nika, presidida también por una cruz cristiana. Sin embargo, advertimos a un lado la que, sabemos ya, es la tumba del hijo de Ivo. Ahmed pregunta, entonces, por su final:

AHMED: *Entonces, lo mataron los georgianos...*

Ivo: *Sí. ¿Y qué diferencia hay?*



AHMED: *¿Cómo qué diferencia? Has enterrado a un georgiano al lado de tu hijo* –advertimos un tono de incompreensión o incluso de reproche en Ahmed–.

Entonces, Ivo, que hasta ese momento de la conversación había permanecido con la mirada perdida en un horizonte oculto al espectador, se vuelve levemente hacia Ahmed y hunde en él su mirada. Una mirada de la criatura al semejante, carente de sentimentalismo o romanticismo que, tan pronto como encuentra la de Ahmed, hace buena la sentencia buberiana según la cual “nada sirve tanto al diálogo entre Dios y el hombre como tal intercambio de miradas (...) entre dos hombres en un espacio extraño” (Buber, 1997: 65 y 67):

Ivo: *Ahmed, ¿importa?*

(Silencio)

Ivo: *Respóndeme.*

AHMED: *No, no importa.*

Ivo vuelve a dirigir su mirada al horizonte. Parece saber, como Buber, que

“no se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto del desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica” (Buber, 2018: 22-23).

Ahmed, por su parte, sonrío, como quien ha comprendido que la relevancia ontológica de la palabra hablada reside en que esta no quiere permanecer en el hablante; un oyente que, como Ahmed, se convierte a raíz del encuentro en un hablante silencioso, una presencia. Y es que, mucho más de lo dicho y lo decible ha quedado *dicho* en la escena. Siguiendo al propio Buber:

“si nosotros quisiéramos recoger en un inventario todos los fenómenos físicos y psíquicos que se dan de antemano en un proceso dialógico, quedaría fuera algo *sui generis*, inengolable: precisamente aquello que no se da a entender como la suma de los discursos de dos o más hablantes junto con



todas las circunstancias adyacentes, sino justamente como su conversación” (Buber, 2005: 43).

En la escena en cuestión, solo el graznido lejanísimo de una gaviota rompe los varios segundos en los que se prolonga un silencio cargado de significado para el espectador, porque entre Ivo y Ahmed ha tenido lugar un encuentro; un fugaz y asombrado estar-dos-en-recíproca-presencia. Justamente porque el lenguaje de la relación se ha elevado hasta comparecer no solamente en uno y en otro, o desde uno y hacia otro, sino en la esfera del “entre”.

Ahmed se despedirá acto seguido, cobrando plena actualidad las palabras de Buber:

“Ese hombre no podrá contar a nadie, ni siquiera a sí mismo, lo que ha experimentado. ¿Qué ‘sabe’, ahora, del otro? Ya no necesita saber alguno. Pues donde ha imperado la franqueza interhumana, aunque fuese sin palabras, allí ha acontecido, sacramentalmente, la palabra dialógica” (Buber, 1997: 21).

En efecto, el lenguaje puede carecer de patencia sensible y, no solo permanecer lenguaje, sino elevarse a su máxima trascendentalidad. Ahmed y Nika pasan gran parte del largometraje buscando el sentido en las cosas, de cuanto transcurre en un mundo reducido al conflicto histórico que, una y otra vez, remite su relación al pasado en el que se traduce el yo-ello, al tiempo que Ivo ofrece la óptica buberiana de quien sabe que dicho sentido puede darse *entre* el hombre y el mundo, en la forma de una “pequeña austeridad y gracia de lo cotidiano” (Buber, 1997: 64). En este sentido, Ivo concreta a la perfección, con esa densidad de la que solo es capaz la pantalla, la manera en la que Buber explica el encuentro:

“—¿Cuál es, entonces, la experiencia que uno puede tener del *Tú*?  
—Ninguna. Pues no se puede experimentar.  
—Entonces ¿qué se sabe del *Tú*?  
—Todo o nada. Pues no se sabe nada parcial a su respecto.  
El *Tú* viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro” (Buber, 1984: 13).

En efecto, los encuentros en *Mandarinas* se suceden puntual y fugazmente, pero adquieren la profundidad de la presencia y rescatan al hombre de ser una



cosa más entre las cosas, una víctima más en sus soledades. Ivo es un hombre inspirado por un sentido del deber y del compromiso de aspiración universal, capaz de trascender las circunstancias más atroces para asomarse a lo netamente humano. Casi cabría decir que asume la máxima buberiana de que el cumplimiento de la ley no es un punto de llegada, sino de partida, de suerte que se hace imperativo huir de todo dogmatismo y de la ortodoxia normativa para “asumir el riesgo de la inseguridad, de lo imprevisto, característico de la realidad del encuentro” (Sánchez Meca, 1992: 439). Cada uno de sus actos a lo largo del largometraje, siempre reposados y delicadamente medidos, ya sea al dar forma a la madera, al conversar con el amigo o al servir al enemigo y al herido, contribuye en la salvación de sus semejantes del ámbito de los objetos; de la esfera del *ello*. Como si fuera consciente de que la existencia no puede observarse al modo de algo dado previamente y fuera de los seres humanos (Buber, 2005: 41), Ivo despliega las realidades interhumanas a lo dialógico, a la esfera del uno-frente-a-otro; a eso que Buber llamara, en definitiva, “el misterio del contacto” (Buber, 1997: 74-75); el cual posibilita que, entre Nika, Ahmed y el propio Ivo tenga lugar una verdadera interpenetración y participación en el ser de cada uno por parte de los otros. Y es que, Ivo, en quien parece resonar la máxima talmúdica de que *quien salva una vida, salva a toda la humanidad*, ha vencido toda forma de apariencia; ha logrado hacerse incólume ante la “crisis del Entre” que denuncia Buber. Esa crisis abierta en la filosofía occidental a raíz de la separación entre el mundo y Dios, entre lo profano y lo sagrado, a resultas de la cual se ha desdibujado el significado –y, por ende, el valor– de cada una de las esferas.

## 5. CONCLUSIONES Y PROSPECTIVA

Afrontábamos este estudio con un doble objetivo: (i) aprovechar el próximo primer centenario de la publicación de *Yo y tú* (1923) para volver a los textos filosóficos de Martin Buber y, más concretamente, a aquellos en los que el autor desarrolla su propuesta onto-epistémica y antropológica, para extraer de las palabras del autor algunos de los rasgos que informan su personalismo; y, (ii) practicar, desde dichos rasgos, una lectura filosófica-fílmica de orden antropológico de la película *Mandarinas* (2013), del director Zaza Urushadze.



A resultas de nuestra investigación, concluimos que:

La preocupación antropológica de Martin Buber halla su punto de partida en el diagnóstico de una soledad o intemperie que, según el autor, aqueja al hombre de su tiempo en dos planos: el social y el cósmico. Intemperies que han vestido la forma económica y política del capitalismo agresivo y de los movimientos fascistas y marxistas, y a las que el hombre se ha visto abocado a resultas de la deriva que naturalmente ha seguido la filosofía del yo de la Modernidad, desde el cartesianismo hasta el idealismo.

Ante tal estado de cosas, la propuesta de Buber pasa inevitablemente por una concepción relacional de la persona de raigambre fenomenológica; lo cual demanda la elaboración de un aparato conceptual que permita la reflexión antropológica desde una ontología que subraye la radicalidad dialógica del encuentro y de la reciprocidad-de-presencia. Una concepción, por otro lado, íntimamente ligada a la religiosidad a menudo aconfesional de Buber, habida cuenta que la literatura misma del autor evidencia la necesidad de descender a nociones como la *emunah* en aras de una mejor comprensión de su propuesta.

La reivindicación de la centralidad de la persona en la reflexión filosófica en un contexto histórico tan singular como el de entreguerras del pasado siglo eleva a Buber a la categoría, pacíficamente asumida por la doctrina, de “padre” del personalismo dialógico. Pues bien, lo sea o no, encontramos incontestable su militancia personalista-comunitarista; como, allende la filosofía, corrobora su labor y obra en el ámbito educativo y político.

El personalismo filmico de los profesores Sanmartín y Peris-Cancio, que abre y demarca el surco para la aplicación de los fundamentos de la filosofía personalista al ámbito del análisis antropológico del cine (en su caso, los del personalismo integral de Burgos y Wojtyla, y en relación con la obra de directores del Hollywood clásico), permite acometer dicho ejercicio desde la obra de Martin Buber, uno de sus máximos representantes. De hecho, los autores en cuestión, junto con Marco Perles y Frígols Garrido, vienen ya aportando estudios de gran interés en la aplicación de la filosofía de Buber a la antropología filmica en relación con la obra de directores como Leo McCarey o Frank Capra.

En este trabajo, en cambio, hemos querido complementar aquellas lecturas con una que *apunte* a un cineasta europeo actual, compartiendo con los colegas



mencionados idénticos presupuestos en lo referente a la autoría última del director, en términos de responsabilidad moral por el mensaje de la película. Así, de la misma manera que Sanmartín y Peris-Cancio observaban una lógica que permitía identificar el personalismo de directores como Capra (*esperanza en la civilización del amor*), McCarey (*vinculación y mutuo reconocimiento*), Ford (*entrega y sacrificio por la comunidad*), Leisen (*purificación del verdadero amor*) o La Cava (*misericordia ante la fragilidad humana*), nuestra aproximación a la obra de Urushadze desde el ejemplo que ofrece *Mandarinas* (1923), y en aplicación de una lectura antropológica buberiana, nos permite proponer que en la forma ensayística audiovisual del director georgiano subyace una *lógica personalista del encuentro*.

Con todo, cabría pensar que este estudio merecería ser completado con otro dedicado a trabajos anteriores del cineasta, o bien específicamente a *Antón, su amigo y la revolución rusa* (2021), por tratarse del largometraje que sigue a *Mandarinas* y que constituye, además, el último de Urushadze –estrenado póstumamente–, en aras de confirmar las conclusiones aquí alcanzadas. Sin embargo, y aunque dejamos abierta la puerta a dicha posibilidad, no hallamos en otros trabajos de Urushadze la misma altura y representatividad de la voz personal –y personalista– del autor encumbrada en *Mandarinas*.

Asimismo, habida cuenta que las condiciones de tiempo y espacio que informan este trabajo no lo han permitido, resultaría enriquecedor proponer una lectura complementaria que permitiera *cruzar* en profundidad la filosofía del encuentro de Buber con las de autores como Lévinas o Rosenzweig; más concretamente, con la instancia del *rostro*, en el caso del primero, o la del *nombre propio*, en el del segundo.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Aparicio Ávila, N-J. (2017). La comunicación como interdonación metafísica y metapsíquica en Martin Buber. *Revista Estudios*, 34, 1-31.
- Beltrán Ulate, E-J. (2015). Buber y Levinás: Una lectura colectiva de sus antropologías. *Revista Estudios*, 30, 1-18.



- Bolaños, R-F. (2010). Elementos de alteridad y convivencia social a partir de la filosofía dialógica de Martin Buber. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 8, 11-31.
- Buber, M. (1923) *Yo y tú*. Nueva Visión.
- Buber, M. (1996). *Dos modos de fe*. Caparrós.
- Buber, M. (1997). *Diálogo y otros escritos*. Riopiedras.
- Buber, M. (2009). *El conocimiento del hombre*. Caparros Editores.
- Buber, M. (2009). *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*. Sígueme.
- Buber, M. (1942). *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (2020). *El principio dialógico*. Hermida Editores.
- Burgos, J.M. (2012). *Introducción al personalismo*. Palabra.
- Burgos, J.M. (2015a). El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica. *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 1, 9-27.
- Burgos, J.M. (2015b). El personalismo ontológico moderno II. Claves Antropológicas. *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 2, 7-32.
- Burgos, J.M. (2017). *Antropología: una guía para la existencia*. Palabra.
- Burgos, J.M. (2020). ¿Qué es el personalismo integral? *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12, 9-37.
- Cabedo Manuel, S. (1998). Aportaciones a la filosofía del diálogo. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 25, 10, 11-22.
- Copleston, F. (1981). *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*. Ariel.
- De la Vega-Hazas Ramírez, J. (2004). Martin Buber: filosofía dialógica y teología natural. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 61-69.
- Díaz, C. (1991). *Introducción al pensamiento de Martin Buber*. Instituto Emmanuel Mounier.
- Díaz, C. (2004). *El humanismo hebreo de Martin Buber*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Díaz, C. (2007). Martin Buber, en la entraña del personalismo comunitario. *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, 6, 7-20.



- Frígols Garrido, B. y Peris-Cancio, J-A. (2022). El caballo como protagonista en *Broadway Bill (Estrictamente confidencial, 1934)* y *Ridding High (Lo quiso la suerte, 1950)*, de Frank Capra. *La Torre del Virrey* (32): 92-119.
- García-Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Ediciones Sígueme.
- González, R-A. (2012). Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martin Buber y la epistemología. *Ciencia ergo sum*, 19 (2), 127-133.
- Herráiz Martínez, P-J. (2012). De la neurociencia a la antropología filosófica como ontología del ser humano. *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 281-291.
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Caparrós.
- Lévinas, E. (1997). *Fuera del sujeto*. Caparrós.
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica*. Alianza.
- Marías, J. (2017). Discurso del Académico electo D. Julián Marías, leído en el acto de su recepción pública el día 16 de diciembre de 1990 en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. *SCIO. Revista de Filosofía*, 13, 257-268.
- Peris-Cancio, J.A., Marco Perles, G. y Sanmartín Esplugues, J. (2022). La filosofía del cine que sostiene el personalismo filmico: la centralidad de la experiencia y el análisis filosófico-filmico. *AYLLU-SIAF*, 4 (1), 47-76.
- Peris-Cancio, J.A., Marco Perles, G. y Sanmartín, J. (2022a). El Yo y Tú de Martin Buber y el Tú y yo de Leo McCarey en *Love Affair*. *Red de Investigaciones Filosóficas José Sanmartín Esplugues*, 6 (1).
- Peris-Cancio, J.A., Marco Perles, G. y Sanmartín, J. (2022b). La invitación a pensar que toda vida verdadera es un encuentro. *Red de Investigaciones Filosóficas José Sanmartín Esplugues*. 6 (2).
- Peris-Cancio, J. A. (2020). ¿Qué puede aportar la filosofía cinematográfica a la reflexión sobre el canon cinematográfico? Aportaciones de Stanley Cavell, Robert R. Pippin y Eugenio Trías. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 27, 19-51.
- Romeu, V. (2018). Buber y la filosofía del diálogo: Apuntes para pensar la comunicación dialógica. *Dixit*, 29, 34-47.



- Sánchez Meca, D. (1992). Martin Buber o la actualidad del judaísmo. *Anales del Seminario de Metafísica* (Nº Extra 1), 423-442.
- Sánchez Meca, D. (1984). *Martin Buber*. Herder.
- Sanmartín, J. y Peris-Cancio, J. A. (2020). Personalismo integral y personalismo filmico: una filosofía cinemática para el análisis antropológico del cine. *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 12, 177-198.
- Torres Brizuela, F. (2021). La posibilidad redentora del lenguaje. Del «nombre propio» en Rosenzweig al «decir tú» en Buber. *Nuevo Pensamiento. Revista de filosofía*, 11 (18), 295-310.
- Zonenszain-Laiter, Y. y Tarasco-Michel, M. (2019). El concepto de persona en la filosofía de Martin Buber: análisis desde la perspectiva del paciente con muerte encefálica. *La Colmena*, 103, 85-94.

