

**MARTIN BUBER**

Traducción, prólogo y notas de Carlos Díaz

**ESCRITOS PEDAGÓGICOS**  
**DISCURSOS SOBRE EDUCACIÓN**

Discurso sobre lo educativo

Formación y cosmovisión

Sobre educación del carácter

**PEDAGOGÍA DE LOS KIBBUTZIM**

**LA PREGUNTA AL GENUINO**  
**PARA LA HISTORIA DEL PRINCIPIO**  
**DIALÓGICO**

Editorial Sinergia  
Guatemala

Escritos pedagógicos. Discursos sobre educación

Primera edición, Julio 2015

© Carlos Díaz

© Editorial Sinergia

Diseño de carátula: María Figueroa

Diseño: Editorial Sinergia

Todos los los derechos reservados

ISBN: 978-9929-40-699-5

Impreso: Editorial y librería Kyrios  
Guatemala

## PRÓLOGO

*No hay nosotros sin tú, y el tú se desarrolla en la escuela: «La índole peculiar del nosotros se manifiesta porque en sus miembros existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el nosotros rige la inmediatez que constituye el supuesto decisivo de la relación Yo-Tú. El nosotros encierra el Tú potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de Tú pueden decir verdaderamente de sí nosotros. En los grupos revolucionarios es más fácil que surja el nosotros cuando se trata de un grupo que se propone como misión suya un largo y callado trabajo despertador e ilustrador del pueblo, y en los grupos religiosos cuando persiguen una realización, nada patética y llena de espíritu de sacrificio, de su fe dentro de la vida. En ambos casos bastaría la admisión de un solo miembro con afán de ostentación, que pretendiese destacarse por encima de los demás, para que se hiciera imposible el nacimiento o la subsistencia del nosotros. Hay formas fugaces de nosotros esencial que merecen nuestra atención: cuando, por ejemplo, frente a una catástrofe que parece inminente se concita el elemento realmente heroico de una comunidad, que prescinde de toda charla y agitación banales, abriéndose unos a otros y anticipándose al poder vinculante de la muerte común con una breve vida también en común»<sup>1</sup>.*

Ningún *nosotros* puede sustituir al lento trabajo de construcción del *yo-y-tú*, para lo cual hace falta una for-

1 Buber, M: *Qué es el hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 105-106.

mación muy profunda que ha de comenzar desde la escuela y la familia, pues no hay nosotros sin tú, y el tú se desarrolla en la escuela; si esto no es así, la escuela no existe.

### *Peculiaridad del yo-maestro-tú-alumno*

El género humano comienza con cada persona. Cada niño, al nacer, inaugura la historia de la humanidad. Por ende, también la historia de la educación. Para él todo es nuevo, nada se repite, todo comienza, su mirada es inaugural y auroral. Le falta el saber de la experiencia, siendo la experiencia la condición de posibilidad del saber: por así decirlo, el saber del saber. En el entramado de naturaleza y sociedad, al niño le educan el aire, la luz, la vida de las plantas y de los animales, la ecología en su sentido de *ecodulía* (respeto por la naturaleza), pero también la relación interhumana, el intercambio de reciprocidad, el don y el perdón de los demás.

El niño quiere ser sujeto. Ninguna dialéctica de las metodologías exteriores, ninguna didáctica de aula puede prevalecer sobre su propia identidad. Cualquier aprendizaje significativo de lo exterior que pretenda suplantar el yo del discente, o no contar suficientemente con él, está condenado de antemano al gran fracaso<sup>2</sup>. Ahora bien, el *Urhebertrieb*, el *impulso de autoría* tampoco lo descubre el niño desde la recóndita soledad<sup>3</sup>; cualquier *yo asumo en primera persona mi aprendizaje* sin un tú resulta imposible, por eso lo que a nosotros nos llega a la experiencia del *decir tú* no es el impulso de ser

2 Cfr. Gohen, A: *The educational philosophy of Martin Buber*. Fairleigh Dickinson Univ. Press, Brunswick (N. J), 1983.

3 Buber, M: *Über das Erzieherische*. In «Reden über Erziehung». Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1986, p. 19.

meros autores de nuestras acciones, sino sobre todo el de estar vinculados<sup>4</sup>. De todos modos, «para desarrollarse a sí mismo, por un lado hay que poder comunicarse con sus congéneres; por el otro, la distancia es también importante. Puede haber cierto *amontonamiento* que no permite que alguien vea a sus semejantes, sin hablar de relacionarse con ellos. La vida significa que nos llamen, y lo único que necesitamos hacer es escuchar. Todos y cada uno de nosotros estamos armados de una coraza que ni siquiera notamos porque estamos acostumbrados a llevarla. Sólo en los momentos más fugaces nos ingeniamos para pasar a través de esta armadura, incitando al alma a que acepte una llamada. Un diálogo de este tipo se basa también en estar abierto a las sorpresas. Tal vez mañana tenga una conversación genuina con alguien con el que hasta ahora no he tenido contacto. Toda situación es nueva, todo niño es un mundo nuevo y el educador debe reaprender cada día. No hay fórmulas para resolver los problemas, ni tampoco se pueden conseguir las cosas fácilmente. No creo en los métodos, sino en la personalidad. El vínculo profesor-alumno es especial por cuanto no hay completa reciprocidad, ni es posible que la haya. En nuestro mundo, el vínculo educativo no tiene lugar entre un solo profesor y un alumno, sino entre un profesor y muchos alumnos. No obstante, tiene que haber de tiempo en tiempo un acercamiento personal al alumno, y nada puede sustituirlo en su lugar. En consecuencia, siento que la profesión del educador es la más difícil y la más elevada de todas. Y, sin embargo, nuestra sociedad (mejor dicho, el mundo entero) no tiene conciencia de este hecho. Se le da tanta importancia al campo de la política, mientras que el de la educación se deja de lado. ¿Es posible suscitar en los

---

4 (der *Trieb nach Verbundenheit*) *Ibi*, p. 20.

alumnos fe en el diálogo y en el encuentro? Yo no hablo de tener fe en un encuentro, sino de tener fe en esta persona particular que es el profesor. El niño de diez años no es necesario que sepa algo acerca de *encuentros* o de *relaciones mutuas*; lo que sí es necesario es que, cuando yo esté cerca del profesor, sienta que puede contarle todo lo que le pasa. Lo importante es que, como profesor, sea una persona en la cual pueda el niño tener confianza. Una enseñanza cuyo objetivo sea el *qué* no es educativa. Pero si su meta es el *cómo*, entonces lo es. La educación no es una cuestión del *qué*, sino del *cómo*: cómo se enseña, cómo se presentan las cosas. Y ésta es, en verdad, una tarea muy difícil. Inclusive en la educación técnica, donde puede parecer que no hay lugar para el alma, para una experiencia vital, hay un *cómo*. Cuando al alumno le presentan el mundo tecnológico, es importante cómo se siente en cada uno y en todos los pasos del camino. Lo fundamental es que lo tecnológico cobre humanidad, que dentro de la tecnología haya relaciones genuinas entre la gente»<sup>5</sup>.

*Libertad y necesidad en el aprendizaje: selección*

Los así vinculados *yo-y-tú* se inscriben en el *nosotros* que queda más allá del individualismo y del colectivismo<sup>6</sup>. Existe una escuela invisible en la que todos leemos al leer en cada una de nuestras escuelas particulares. Habida cuenta de esa macroescuela, sería ridícula la pretensión del *cada maestrillo con su librillo*, como también la autodidaxia radical. He ahí, por lo demás, aunque a muchos no se lo parezca, la verdadera auto-

<sup>5</sup> Buber, M: *Sionismo y universalidad* cit. pp. 275-276.

<sup>6</sup> (*über die ganze Zweiheit von Individualismus und Kollektivismus*). *Über Charaktererziehung*. In «Reden über Erziehung». Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1986, pp. 88-89.

nomía<sup>7</sup>, antítesis del avasallamiento<sup>8</sup>. La espontaneidad permite al mismo tiempo preguntar reflexivamente (*ein fragender Blick*)<sup>9</sup>. La escuela mejor es la que mejores interrogadores propicia, pues sólo pregunta bien quien responde bien, y sólo responde bien quien se esfuerza mucho.

*Auslese: selección.* La escuela hace posible la densidad selectiva del preguntar bien orientado desde la capacidad de seleccionar y de elegir que ha de poseer el alumno, es decir, desde su inventividad, desde su intención creativa<sup>10</sup>. Quien no sea capaz de anticipar la pregunta del maestro no sabrá responderla. Pero sólo pregunta bien quien estudia mucho. Si todos los héroes han muerto y el conductismo ha erradicado la noción de castigo (reforzado porque el modelo de esfuerzo deviene sospechoso de fascismo), entonces ¿a quién podrá extrañar la crisis de la verdad? La gente se lamenta de falta de carácter y otros desórdenes, pero no de no pensar rectamente. Por eso no hay nada más fácil de manipular que na sociedad construida sobre el *feísmo*, pues la negación de la belleza no es la fealdad, sino el interés que la subordina. *Seleccionar*, por su parte, no consiste en parcializar, sino en buscar el devenir de lo universal (*das Ganzwerden ihrer Wirklichkeit*) a través de la pregunta desde lo particular. Para pensar lo universal hay que enraizarse en lo particular, pero sólo entra en lo particular quien sabe buscar lo universal. Si no se hace

7 (*unsere Verantwortung personhaft*), *Ibi*, p. 49.

8 «Dios, dijo el Hebreo, es el Dios de la libertad. Él, poseyendo todos los poderes para obligarme, no me obliga. Él me ha hecho partícipe de su libertad. Yo lo traiciono si me dejo obligar» (Buber, M: *Gog y Magog* cit, p. 78).

9 «*ein fragender Blick ist die andere Hälfte des erzieherischen Geschehens*» (*Ibi*, p. 23).

10 *Ibi*, p. 24.

así, el sionismo verdadero se traducirá en nacionalismo miope. De esta forma la escuela propicia la educación del carácter<sup>11</sup>, el cual vive siempre más acá y más allá de las normas<sup>12</sup> pero no es anómico o carente de normas, pues si bien resulta irreductible a ellas, sin embargo no se da sin ellas. Todo carácter bien troquelado pedagógicamente ha de ser transmitido normativamente, toda norma verdadera ha de seleccionar y troquelar un buen carácter.

### *La cara alumna del maestro*

No podremos olvidar que «antes que nada, los educadores mismos deben educarse, lo que es una tarea difícil. Usted cree que la vida puede ser despojada del elemento trágico que la posee, pero eso es imposible. Una vez en los Estados Unidos me preguntaron que cómo debería reformarse la Constitución. Contesté que ese no era el problema. Se podían hacer muchas cosas con esta Constitución como con cualquier otra. Cada hombre es una nueva creación y debe corregir su propia cantidad de elementos en el mundo. Aquello que le es peculiar a cada individuo en particular, y prácticamente a nadie más, es lo que debe desarrollar y poner en práctica»<sup>13</sup>.

El aprendizaje del propio discente es la clave de bóveda que cierra el arco del aprendizaje y que el niño aprenderá a leer en sí mismo sin ensimismarse ni enajenarse, es decir, sin alienarse. El buen maestro domina el arte de enseñar a explorar las profundidades del sí mismo, arte para el que hace falta mucho tiempo, mucho oficio, mucha bonhomía, y mucha paciencia. Y eso corresponde al modelo del maestro (*der Meister, Vorbild*

---

11 *Über Charaktererziehung* cit, p. 69.

12 *Ibi*, p. 84.

13 *Sionismo y universalidad* cit, p. 273.



*des Lehrers*). ¿Cómo podría, en efecto, forjarse carácter alguno sin ciertas propuestas pedagógicas previas hechas por alguien a su vez troquelado, no siendo el ser humano un animal asocial?<sup>14</sup>. Por su parte, la ejemplaridad sólo puede provenir de quien se encuentre verdaderamente acreditado como agente portador de valores seguros y acrisolados previamente en quien los imparte<sup>15</sup>. Nadie da lo que no tiene; si intenta dar lo que no tiene, en la escuela únicamente logrará dar pena: la escuela es el lugar donde a la postre no hay casi nada invisible. He ahí lo que convertirá al maestro en verdadero maestro, en ese ser que hace ser más al que es menos porque con autoridad servicial lo eleva sobre los propios hombros<sup>16</sup>. De ahí ese carácter rabínico (ministerial, es decir, servicial) de toda actitud docente (magisterial, es decir, capaz de ayudar a ser más). El magisterio no es magisterio si no concluye en ministerio; el ministerio no es ministerio si no propicia magisterio.

### *La relación dialógica en la escuela*

¿Y cómo pensar en impartir cualquier escala axiológica, si no fuera dialógicamente? El *logos*, sacramento de muy delicada administración, sólo se enseña en

14 Cfr. Faber, W: *Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das Erzieherische Verhältniss*. Henn, Düsseldorf, 1967.

15 *Über das Erzieherische* cit, p. 30

16 Merece la pena citar el bello texto de Buber: «*Hier kann und soll der Erzieher ansetzen. Er kann dazu helfen, dass das Gefühl des Mangels zur Klarheit des Bewusstseins und zur Kraft des Wunsches wachse. Er kann der Mut wecken, das Leben wieder auf die eigenen Schultern zu nehmen. Er kann vor seinen Schülern das Bild des grossen Charakters erstehen lassen, der dem Leben und der Welt keine Antwort schuldig bleibt, sondern alles Wesenhafte, das ihm begegnet, in seine Verantwortung aufnimmt*» (*Über Charaktererziehung* cit, p. 87).

diálogo (*ein rein dialogisches*). Técnicas de diálogo y estrategias de comunicación se ensayan, aunque también se improvisan, pero en el aula lo menos posible. El aula no es el lugar de los experimentos, sino de la experiencia. Los niños no son conejillos de indias. Para el desarrollo de una axiología dialogada es menester la plena confianza en el maestro<sup>17</sup>. La experiencia de todo educador, la entera historia de la pedagogía misma, pregonan de forma universal que sólo nos enseña quien nos quiere e inspira confianza. La difiducia o desconfianza y el desamor resultan incapaces de generar ciencia o conciencia alguna. Los conflictos entre maestro y discípulo no son inevitables, ni deben ser evitados por principio, pero en el momento en que se presenten han de servir para que el alumno vencido asimile la derrota y encuentre en el maestro la palabra de cariño necesaria<sup>18</sup>. Si el vencido es el profesor, la humildad se impone, sin caer en el masoquismo que destruya la necesaria confianza del alumno. En eso consiste en última instancia el trabajo de formación y de escolarización de un carácter (*Bildungsarbeit*): en la infatigable conducción hacia la realidad y hacia la realización<sup>19</sup>.

Esa infatigable conducción hacia la realidad y hacia la realización amplía el horizonte de la vida y dilata

---

17 No faltan a Buber palabras poéticas: «*Weil es diesen Menschen gibt, ist gewiss in der Finsternis das Licht, im Schrecken das Heil und in der Stumpfheit der Mitlebenden die grosse Liebe verborgen*» (*Über das Erzieherische* cit, p. 40).

18 (*dem Besiegten zu helfen die Niederlage zu ertragen... das Wort der Liebe zu finden*). *Über Charaktererziehung* cit, p. 72.

19 Buber, M: *Bildung und Weltanschauung*. In «Reden über Erziehung». Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1986, p. 62.

la esperanza, algo que pertenece inexcusablemente a la identidad magisterial: «A medida que educo a los jóvenes les explico que hay cosas por las cuales vale la pena vivir. El verdadero educador tiene influencia incluso sin hablar. Y otro elemento es la visión. De tiempo en tiempo se debe mirar alrededor y observar las condiciones, las circunstancias de vida... Abrir los ojos, eso es lo que propongo, no solamente tener principios»<sup>20</sup>.

### *La paciencia*

Pero la esperanza se sirve de una virtud consustancial al maestro, la paciencia; ser maestro es otra forma de decir ser paciente: «El verdadero cambio vendrá sólo en dos o tres generaciones. Para mis adentros, he hecho un pacto con mis nietos, quizá con mis bisnietos»<sup>21</sup>. «Yo conozco dos tipos de influencia, dos fuerzas contradictorias. Una de ellas es la falsa, la política como propaganda, y en verdad es una fuerza tremenda. La cadencia de la propaganda es rápida: constituye el orden de los diarios, la radio, lo discursivo, etc. Pero, por otro lado, está la verdadera influencia -el vínculo educativo- que actúa lentamente. Es un camino difícil, pero es el camino que finalmente prevalece. La historia verdadera es la de la cadencia lenta. Es una historia de poder real. Una persona vive e implementa en su propia existencia aquello que le gustaría enseñar. A veces esto tarda toda una vida. Pero vale la pena vivir una vida de este tipo. De la misma manera que le gustaría que viviesen los demás, así debería vivir uno mismo... ¿Qué es una generación? Es meramente un concepto abstracto. Sólo conozco a individuos. No soy un perfeccionista, de hecho no creo en la perfección. Quiero mejorar y

<sup>20</sup> *Sionismo y universalidad* cit. p. 277.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 279.

enmendar lo que sea posible de rectificar. Ustedes -y esto es típico de la generación joven- dicen: sí o no. O se alcanza la perfección, o todo se aniquila. Lo que yo digo es: mejoren todo lo que puedan, cada uno en su propio lugar y de acuerdo con sus posibilidades. Aquél cuya vista está abierta a las sorpresas -no sólo a las sorpresas negativas que trae cada día, sino también a las positivas- se da cuenta de que todo tiene que ver con la calidad de la gente, y no con las instituciones. La institución más selecta no solucionará nada si sus administradores son indignos. Una institución es meramente una condición previa. Usted quiere usar la cadencia rápida, yo sólo conozco la lenta, la que se llama educación»<sup>22</sup>.

Como afirma Buber, «un gran ascetismo conlleva por tanto lo educativo: el ascetismo gozoso derivado de la responsabilidad por un ámbito de la vida a nosotros confiado, sobre el que tenemos que actuar y en el que no debemos interponernos ni con el poder, ni con el *eros*. El servicio del espíritu a la vida sólo puede llevarse a cabo verdaderamente en el sistema contrapuntístico de entrega y respeto, confianza y distancia, regulado por las leyes de las diversas formas de relación, que naturalmente no debe ser controlado por una reflexión, sino que ha de surgir del tacto esencial del ser humano natural-espiritual. Toda forma de relación en la que se realiza el servicio del espíritu a la vida tiene su especificidad propia, su estructura de proporciones y de límites, que de ninguna manera se opone a la interioridad del compren-

---

22 Cfr. la conferencia de 1961 *Sionismo verdadero y falso. Una entrevista con el profesor Mordejái Martin Buber*. En Ejud Ben Ézer, «Uneasy in Zion», Quadrangle The New York Times Book Co. 1974 (Publicada en *Shdemot*, órgano del departamento de juventud de Ijud Kibutzim V'ha Kvutzot, nº 7-8, nov. de 1962).

der y del penetrar personal, pero sí a la confusión con las esferas propias de la persona. Si esta estructura y su resistencia no se tratan con cuidado, entonces crece en su aspiración un diletantismo, aristocrático en su aspiración, pero en realidad inconsistente y febril, al que ni las nomenclaturas ni las conductas más sagradas ayudarán a ir más allá de la inevitable serie de sus consecuencias: más allá de la descomposición. Considérese, por ejemplo, la relación médico-paciente: resulta esencial que ella sea una relación humana experimentada con el alma por el llamado a ella; pero, tan pronto como el ayudador -en forma todavía muy sutil- se deja llevar por el deseo de dominar o de agrandar a su paciente, o también por su deseo eventual de ser dominado o agrandado por él, en lugar de tratarle como un caso necesitado de curación, se corre el peligro de una falsificación, comparada con la cual toda charlatanería parece cándida».

*El alumno y el maestro, fines en sí mismos*

En suma, «el educador en que pienso vive en un mundo de individuos, del que una porción determinada está encomendada a su cuidado. Conoce a cada uno de tales individuos como dispuesto para convertirse en una *persona-única-y-exclusiva*. Cada ser personal se le muestra al educador como comprometido en tal proceso de actualización y él sabe por propia experiencia que las fuerzas capaces de actualizar jamás se sostienen en una microcósmica lucha de contrafuerzas. El educador ha aprendido a comprenderse como ayudante de esas fuerzas capaces de actualizar; las conoce, pues han actuado y actúan también en él. Es su efecto, obrado en él, lo que una y otra vez deja alumbrar en aquellos a los que educa, lo pone a su disposición para una nueva lucha y una nueva obra. No puede querer imponerles nada, pues

cree en la acción de las fuerzas actualizadoras, esto es, cree que en cada hombre está puesto lo justo de forma única y exclusiva; ninguna otra forma puede imponerse a este hombre, pero otra forma, la del educador, puede alumbrar lo justo como precisamente aquí quiere llegar a ser y, con ello, contribuir a su desarrollo.

Pero el propagandista que se impone no cree realmente en el propio asunto, pues no confía en que llegue a tener efecto por sí mismo sin sus métodos, de los cuales son símbolos el altavoz y la publicidad luminosa. El educador que alumbrar cree en el poder original que se ha diseminado y se disemina en todos los seres humanos para crecer en cada uno hacia una forma propia; confía en que este crecimiento sólo en cada caso necesita la ayuda dada en los encuentros, una ayuda que también él está llamado a prestar. En el terreno ético, Kant ha articulado la sumamente importante proposición de que el hombre no puede ser nunca meramente medio, sino que tendría que ser tomado y pensado en todo momento a la vez como fin independiente. La proposición descansa en la marca de un deber implicado por la idea de la dignidad humana. En su núcleo, nuestra similar reflexión viene de y apunta a otra parte. En ello nos va el presupuesto de lo interhumano. El hombre no es en su aislamiento, sino en la integridad de la relación entre un hombre y otro, antropológicamente existentes ambos; sólo la acción recíproca hace posible comprender suficientemente la humanidad. Por ello el estado de *lo interhumano* requiere no entremezclar la apariencia en la relación interpersonal, y por ello que además cada uno considere y haga presente a los otros en su propio ser personal. Que ninguno de los compañeros se quiera imponer al otro es simplemente la tercera presuposición de lo interhumano. Que no influya sobre el otro al

alumbrarle no pertenece a estos presupuestos, pero precisamente es ése un elemento apropiado para conducir hacia un nivel superior de lo interhumano. La función del alumbramiento entre los hombres, la ayuda al devenir del hombre como sí mismo, el apoyarse uno a otro para la autorrealización de la humanidad legítimamente creativa es lo que conduce lo interhumano hacia su culminación. Sólo entre dos hombres, si cada uno de ellos considera al otro como lo más alto que precisamente le está destinado y sirve a la plenificación de la determinación, sin pretender imponer al otro algo de la realización propia, sólo entre esos dos hombres se presenta el dinámico señorío del ser humano»<sup>23</sup>.

*Discursos sobre educación Reden über Erziehung.* Verlag Lambert Schneider. Heidelberg, 1986) contiene, agavillados por Buber en 1953, varios escritos. El primero, el *Discurso sobre lo educativo*, constituyó la disertación principal del tercer encuentro pedagógico internacional (Heidelberg, 1925) sobre *El desarrollo de las fuerzas creativas en el niño*. El segundo, sobre *Instrucción y cosmovisión*, fue pronunciado en el año 1935 en la Freie Jüdische Lehrhaus. El tercero, *Sobre educación del carácter*, en Tel-Aviv en 1939.

*La pregunta al genuino (Die Frage an den Einzelnen.* Verlag Lambert Schneider. Heidelberg, 1984) apareció en 1954 junto a otros escritos bajo el título *Das dialogische Prinzip (El principio dialógico)*, escritos que forman quizá la parte más representativa, o acaso la más original, si se nos permite hablar así, de su producción filosófica: *Yo y tú, Diálogo, Elementos de lo interhumano y Para la historia del principio dialógico (Zur*

---

23 Buber, M: *Elementos de lo interhumano* cit, pp. 84-86.

*Geschichte des dialogischen Prinzips*. Verlag Lambert Schneider. Heidelberg, 1984).

Hemos añadido por su importancia pedagógica un diálogo sobre el kibbutz (*Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1985, pp. 300-312).

Carlos Díaz



# DISCURSOS SOBRE EDUCACIÓN

## PREFACIO

Cada uno de los tres discursos que ahora presentamos juntos en este libro pertenecen a estadios claramente diferenciados de mi trabajo pedagógico. El primero, el *Discurso sobre lo educativo*, hay que entenderlo como exponente de la tesis fundamental de la que han surgido también mis contribuciones al esclarecimiento de los problemas de la educación de adultos, o sea, desde mi conferencia sobre la universidad popular, defendida durante el congreso para la renovación de la cuestión educativa celebrada en Heppenheim en el año 1919 -congreso para mí especialmente memorable por la conferencia dictada por Paul Natorp sobre la escuela unitaria-, hasta mi participación en la Liga de Hohenrodt, dentro de la cual participación hay que destacar mi conferencia de 1928 sobre la cosmovisión filosófica y religiosa en la formación de adultos. El *Discurso sobre lo educativo* constituyó la disertación principal del tercer encuentro pedagógico internacional (Heidelberg, 1925) sobre *El desarrollo de las fuerzas creativas en el niño*, que con toda justicia fue calificado como «lucha apasionada». De su repercusión mundial dejaron constancia especialmente, muchos años después, el capítulo sobre el maestro escrito bajo su influencia en el libro de Herbert Read *Education through Art* de 1943 (279 pp), así como el escrito de Sir Fred Clarke, *Freedom in the Educative Society* de 1948 (64 pp), según el cual allí se

proporcionó al pensamiento inglés la *balancing force* de la que estaba seriamente necesitado.

El segundo discurso, sobre *Instrucción y cosmovisión*, que pronuncié en el año 1935 en la *Freie Jüdische Lehrhaus*, fundada en agosto de 1920 en Frankfurt a.M. por Franz Rosenzweig, y por mí mismo reabierta en noviembre de 1933, reúne algunos resultados de mi actividad como director de los *Centros secundarios para la instrucción de judíos adultos*. En el trabajo allí realizado con enormes dificultades hasta la primavera de 1938, y contra la decidida voluntad de Hitler de desmoralizar a los judíos, se trataba de proporcionarles a estos últimos, y especialmente a su juventud, una fuerza moral inquebrantable. Las *semanas de aprendizaje* organizadas fueron calando en toda Alemania allí donde podía reunirse un círculo de participantes. Que ese trabajo pudiera llevarse a cabo es algo que agradezco a los dos hombres que por aquel entonces ocupaban los puestos superiores de la *Delegación del Reich para los judíos alemanes*: Leo Baec, que precisamente celebra ahora en Londres su ochenta aniversario, y Otto Hirsch, que no mucho tiempo después de mi emigración a Palestina murió en el campo de concentración.

El tercer discurso, *Sobre educación del carácter*, pronunciado en Tel-Aviv en 1939 durante un encuentro de los judíos docentes de Palestina, manifiesta el sentimiento básico del que mi trabajo pedagógico está transido desde 1938 hasta la fecha, particularmente el llevado a cabo en la *Universidad hebrea* de Jerusalén, y en los actos conmemorativos promovidos por su *Central para la instrucción popular*. En este contexto he fundado en 1949 -y desde entonces dirigido- la *Escuela superior para docentes del pueblo* para la formación de docentes

de adultos, especialmente para las masas de nuevos inmigrantes, de cuyos círculos procede la mayor parte de nuestros alumnos.

Jerusalén, primavera de 1953  
Martin Buber



## DISCURSO SOBRE LO EDUCATIVO

*El desarrollo de las fuerzas creadoras en el niño*, he aquí el asunto sobre el que debemos disertar en esta sesión. Al introducir el tema que les presento, no puedo ocultarles siquiera un instante que, de las siete palabras<sup>24</sup> en que dicho tema se articula, sólo encuentro incuestionables las dos últimas»<sup>25</sup>.

El niño, y no solamente este niño o estos niños singulares, sino el niño en general, es sin duda una realidad. El hecho de que durante esta hora, en la que comenzamos a tratar sobre el «desarrollo de las fuerzas creadoras en el niño», vayan a nacer en toda la superficie de este planeta seres humanos nuevos ya determinados y otros por determinar constituye, en verdad, una miriada de realidades, pero es también una sola realidad. El género humano comienza en cada instante. Al contemplar los múltiples hechos del pasado, la así llamada historia universal, olvidamos fácilmente que cada niño nacerá con una disposición dada y formada a lo largo de esa *historia universal*, es decir, a partir de la multitud de disposiciones heredadas de las generaciones humanas, y que nacerá en una situación ya creada a partir de semejante historia universal, o sea, a partir de la acumulación de antecedentes históricos. Esta realidad no debe ocultar-

24 Se refiere Buber a las siete palabras alemanas (*Die Entfaltung der schöpferischen Kräfte im Kinde*, que una vez vertidas al castellano devienen nueve (*El desarrollo de las fuerzas creativas en el niño*) (N. del T).

25 Las dos últimas son *el niño* (N. del T).

nos el otro hecho no menos importante de que, a pesar de todo, en esta hora, como en cada hora, el que aún no es emerge de entre la algarabía de todo lo existente con diez mil rostros, ninguno de los cuales fue visto hasta ahora, y emerge con diez mil almas sin haber aparecido aún y a la vez dispuesto a ser: he aquí el acontecimiento de la creación, novedad emergida, potencia primordial. Esta inagotable posibilidad torrencial, aunque mucho de ella se malgaste inútilmente, es la realidad *niño*: es esta aparición de una realidad irrepetible, esa gracia -que se añade a la procreación y al nacimiento- del poder volver a empezar siempre, continuamente, una vez más.

¡Qué mayor preocupación podríamos albergar y discernir, por si pudiera acontecer, que la de hacer que de aquí en adelante esta gracia, esta posibilidad no se desperdicie como se ha hecho hasta ahora, y que la fuerza de la novedad se preserve en orden a su renovación! La historia por venir no está ya escrita sobre un rollo por el buril de una ley inexorable, que sólo hubiera que enrollar; las señales de la historia venidera serán acuñadas por las decisiones imprevisibles de las generaciones que ya están llegando. Resulta inconmensurable la participación en todo eso de cada persona viviente de hoy, de cada adulto de hoy, de cada niño de hoy, e incluso resulta inconmensurable nuestra propia participación, si somos educadores. Los hechos de las generaciones que ya están llegando podrán iluminar el rostro gris del mundo humano, pero también oscurecerle. Lo mismo cabe decir, por tanto, de la educación: si ella se pone en pie finalmente y se hace presente, será capaz de reforzar el poder de introducir luz en el corazón de los agentes: cuánto, no se puede saber; sólo actuando se podrá experimentar.

El niño es realidad, y realidad tiene que llegar a ser la educación, pero ¿qué pasa con el «desarrollo de las fuerzas productivas»? ¿Consiste en *eso* la realidad de la educación? ¿Debe la educación llegar a ser precisamente eso para que se haga realidad? Así lo piensan abiertamente los organizadores de este encuentro al presentarnos el objeto de la misma. Ellos entienden, por tanto, abiertamente que la educación no ha hecho hasta ahora el trabajo que le es propio porque, o se ha esforzado por cosas distintas de lo que constituye exactamente el desarrollo de lo que está en el niño, o bien ha atendido y protegido capacidades del niño distintas a las fuerzas precisamente creadoras y productivas. Y por eso se asombran ahora de que yo encuentre cuestionable esta su fijación de objetivos, pues yo mismo hablo del tesoro de la eterna posibilidad y del deber de su perfeccionamiento final. Por eso tengo que dejar claro que este tesoro de la eterna posibilidad no quedará suficientemente abarcado a través de la idea de *fuerzas creadoras*, ni su perfeccionamiento mediante la idea de *desarrollo*.

Originariamente, *creación* significa sólo la llamada divina a la realidad que está escondida en el no-ser. Cuando Johann Georg Hamann y sus contemporáneos trasladaron metafóricamente ese significado a la capacidad humana de dar forma, situaron a la humanidad en una altísima cota: la del genio creador, aquel en el cual la capacidad de reproducir con exactitud se confirma activamente. Desde entonces la metáfora se ha ido ampliando, e incluso hubo un tiempo (no lejano) en que *creativo* casi se convirtió en sinónimo de *capaz de hacer literatura* y, frente a este mínimo estado de la palabra, constituye una verdadera elevación el que, aquí y ahora en general, se entienda como algo en cierto modo inherente a todos los seres humanos, a todas las

criaturas humanas, algo que sólo necesitaría de la instrucción adecuada. En consecuencia, el arte es tan sólo el ámbito en el que se perfecciona una facultad de creación común a todos. Todo el mundo está elementalmente dotado de las capacidades básicas para las diversas artes, por ejemplo de la capacidad para el arte pictórico, o para el musical; estas fuerzas hay que desarrollarlas y, junto con la espontaneidad natural, construir sobre ellas la educación de la persona entera.

No debería pasarse por alto la importancia del referente del que proviene esta idea, la cual se basa en un fenómeno significativo, pero todavía insuficientemente tenido en cuenta, para el cual, naturalmente, tampoco aquí disponemos de una denominación correcta. Me refiero a la existencia de un instinto autónomo, no derivado de otros, cuyo nombre más adecuado me parece el de *instinto creador*. El ser humano, la criatura humana, quiere hacer cosas. Este querer hacer no es una mera curiosidad por el surgimiento de una forma a partir de una materia atractiva, supuestamente aún informe; lo que el niño reclama es su propia participación en ese llegar a ser de las cosas, él quiere ser el sujeto del proceso de producción. El instinto del que hablo tampoco puede confundirse con el así llamado instinto de ocupación o de actividad, que a mí al menos me parece absolutamente inexistente (el niño quiere construir o destruir, palpar, golpear, etc, pero nunca *ocuparse* con algo). De lo que se trata es de que algo surja mediante la propia actividad sentida intensamente, algo que antes, justamente antes, todavía no se había dado. Una manifestación importante de este instinto es el modo en que los niños espiritualmente apasionados van creando el lenguaje, en realidad no como algo recibido por transmisión, sino elaborado con las fuerzas arrolladoras de lo irrepetible. Sonido ar-



articulado sobre sonido articulado, surge de ellos, acude en masa desde su agitada garganta, de los labios temblorosos al aire del mundo, y todo el pequeño cuerpo animado se agita y tiembla, sacudido por la tormenta de su propio yo que se abre paso. Por ejemplo, véase a un chico que se construye un desconocido y tosco instrumento: asombrado, ¿acaso no se asusta de su movimiento, como los enormes inventores de los primeros tiempos? Pero también es digno de observación cómo, incluso en el aparentemente «ciego» instinto de destrucción del niño, se halla presente su instinto creativo prevaleciendo sobre el destructivo: a veces comienza rompiendo algo, por ejemplo una hoja de papel, pero en seguida se interesa por la forma de los pedazos arrancados, y no habrá de pasar mucho tiempo hasta que -mientras continúa arrancando el papel- busque articular determinadas formas.

Es importante reconocerle al instinto creador su autonomía e inderivabilidad. La psicología actual se inclina a reducir la diversidad del alma a un único elemento original -*libido*-, *afán de notoriedad* y otros por el estilo. De esta forma, propiamente sólo se generalizarán determinados hechos depravados, en los cuales un único instinto no sólo esclaviza a los demás, sino que prolifera por doquier; se parte así de los casos (numerosos en nuestra época de intrínseca desestructuración social y de violencia) en los que una hipertrofia semejante crea la apariencia de exclusividad, se los toma como regla, y luego se aplica ésta con toda la problemática teórica y práctica de semejantes aplicaciones. Frente a estas doctrinas y métodos que empobrecen las almas, hay que mirar constantemente hacia la polifonía originaria de la interioridad humana, dentro de la cual ninguna voz *se reduce a* ninguna otra, ni tampoco se disuelve analítica-

mente la unidad, sino que sólo resulta audible en su actual armonía. Una de las voces, y de las voces rectoras, es el instinto creador, razón por la cual debe también ocupar su lugar igualmente importante en la obra educativa. He aquí un instinto que, por mucho que se le resalte, nunca se convierte en apetito concupiscente, porque no está en absoluto hecho de *tener*, sino que sólo está movido por un *hacer* que, entre todos los demás, sólo puede crecer en el ámbito de lo apasionado, no en el de lo ambicionado; un instinto que, entre todos los demás, no gusta de engañar para entrometerse en el terreno de otros seres: he aquí el rostro limpio, que no arrebató el mundo para sí, sino que se abre a él. Teniendo esto en cuenta, en el momento en que se le dejara terreno a esta joya para desenvolverse sin trabas y actuar en consecuencia, ¿acaso no debería conseguirse finalmente la configuración de la persona humana, tantas y tan innumerables veces soñada y desperdiciada? Y tampoco le falta a este joven intento una demostración. La más bella que conozco acabo de conocerla ahora mismo, es este coro de niños dirigido por el mágico maestro Bakule de Praga, con el que se ha abierto nuestra conferencia: cómo, bajo su dirección, a partir de criaturas mutiladas y aparentemente marcadas para toda la vida, han surgido seres humanos que se mueven libremente y alegres en su trabajo y que, representativa e imaginativamente, saben cómo articular imágenes y sonidos en modelos multiformes, pero también cómo cantar frenética y gloriosamente sus propias almas resucitadas; más aún, cómo desde soledades sordas y amuralladas se ha ido ensamblando una comunidad de trabajo manifestada en miradas activas y creativas: esto parece demostrar sin lugar a dudas no sólo la capacidad de dar frutos, sino

también la fuerza de irradiación que tiene la vida creativa en la existencia toda del ser humano.

Pero, examinado más profundamente aún, este ejemplo nos muestra que no es a la libre acción del instinto, sino a las fuerzas que se enfrentan con ese libre instinto, a las que hay que atribuir la influencia decisiva: a las fuerzas educativas. De ellas, de su integridad y de su profundidad, de la potencia de su amor y de su discreción, depende la síntesis a que llegará el elemento resultante, y por lo tanto qué habrá de ser de él.

A dos actitudes imprescindibles para la construcción de una verdadera vida humana no conduce sin embargo el instinto creador abandonado a sus solas fuerzas: a la participación en un trabajo y a la entrada en la relación de reciprocidad.

Trabajo individual y trabajo en equipo son dos cosas completamente diferentes. Hacer una cosa es un orgullo de todo mortal, pero el estar condicionado en un trabajo común, la desconocida humildad de formar parte de algo, de ser capaz de participar y de la participación misma, constituye el verdadero alimento de la terrenal inmortalidad. En cuanto el ser humano actuante entra en la construcción de una obra en la que descubre y ejercita con otras personas el trabajo en común, ya no sigue en solitario al instinto creador.

El trabajo individual es una actuación *unilateral*. Allí hay una fuerza en el centro de la persona, allí se exterioriza, se mete en la materia, allí se ha alzado luego objetivamente la obra, el movimiento ha llegado a su fin, ha ido y vuelto en una dirección, desde el sueño del corazón hasta el mundo. Por mucho que el artista experimente su intimidad con la idea contemplada y dispues-

ta a convertirse en realidad concreta, incluso con una inmediatez tal que le pareciese ya puesta en marcha, ya solicitada, ya percibida y ya advenida, por mucho que sea así, sin embargo, mientras está metido en su obra, el alma le abandona y no vuelve a él, se enfrenta al mundo, pero ya no le encuentra. Y con su obra no puede acostumbrarse a la reciprocidad: la leyenda de Pigmalión es ya una figura irónica al respecto.

Sí, el ser humano está solo en tanto creador. Respecto del mundo, se encuentra totalmente aislado en la galería cubierta de sus trabajos. Además, tampoco puede aliviarse mucho que su obra sea aceptada por muchos seres humanos llenos de entusiasmo. El no sabe si su obra es aceptada, si su sacrificio es acogido por receptores inúmeros. Sólo si alguien le toma de la mano, no como un *creador*, sino como una *co-creatura* perdida en el mundo, para -más allá de las artes- hacerse compañero, amigo, amante, sólo entonces sabrá de la reciprocidad y participará de ella. Una educación basada exclusivamente en la formación del instinto creador causaría un nuevo y dolorosísimo aislamiento del ser humano.

Mucho aprende el niño mediante la elaboración de cosas, pues no puede aprenderlo de otro modo. Cuando hace una cosa experimenta su posibilidad, su conformación, su construcción y su relación de manera tal que no podría experimentarla mediante la sola especulación. Pero hay algo distinto a esto que no se aprende así, y eso distinto es el viático de la vida. Desde la interioridad se aprende la objetualidad del mundo, pero no su ser sujeto, su decir yo, y en consecuencia tampoco su decir tú. Lo que a nosotros nos lleva a la experiencia del decir tú no es ya el instinto creador, sino el instinto de unión.

Este instinto es más grande que aquello a lo que le reducen los libidinosos; es el deseo de que el mundo llegue a ser para nosotros persona presente, que vaya hacia nosotros como nosotros hacia él, que él nos escoja y reconozca como nosotros a él, que se confirme en nosotros como nosotros en él. El niño que, echado con los ojos entreabiertos, aguarda con alma tranquila a que su madre le dirija la palabra, ese niño lo que secretamente quiere es algo distinto a disfrutar a un ser humano (o a dominarlo), pero también algo distinto a hacer algo a partir de sí mismo; lo que él quiere, a la vista de la noche solitaria que se anuncia detrás de la ventana y que le amenaza con entrar dentro, es experimentar la unión.

\*\*\*

Pero la liberación de fuerzas no puede ser en absoluto más que una *condición* de la educación. Por *fuerzas creativas*, con las cuales hay que lograr el *desarrollo*, mentamos en último término tan sólo al instinto creador; ellas propician la espontaneidad del ser humano. Pero el que la espontaneidad juvenil no deba ser reprimida, el que deba permitirse que dé de sí lo que ella sea capaz de dar, ¿son conocimientos que posibilitan una verdadera educación, o incluso también la fundan?

Tomemos un ejemplo del ámbito, más restringido, del instinto creador: la enseñanza del dibujo. El maestro de la *escuela coactiva* comenzaba con instrucciones y ejemplos válidos; se sabía ya lo que era bonito sin duda alguna, y había que imitarlo, lo cual solamente se conseguía con un estado de ánimo embrutecido o desesperado. Sin embargo, el maestro de la escuela libre coloca, por ejemplo, una rama de esparto en un jarrón rústico sobre la mesa, y luego hace que lo dibujen; o lo pone encima de la mesa, hace que lo miren, lo quita, y

luego hace que lo dibujen; ningún alumno no deformado escolarmente desde la escuela primaria ve en ningún momento una hoja igual a la otra. Pero entonces comienza primero la delicada, casi inapreciable y sin embargo importante influencia: la crítica y la iniciación. Al encuentro de los niños sale una escala de valores sólida, pero también académica, un saber claro sobre el bien y el mal, aunque asimismo muy individualizador. Cuanto menos académica, cuanto más individualizadora es esta escala, este saber, tanto más vitalizadamente reciben los niños esa presencia que les sale al encuentro. Allí, en el primero de los casos, las directrices que preceden al trabajo dadas por el único experto convierten al alumno en resignado o en rebelde; aquí, sin embargo, donde el alumno adquiere el conocimiento sólo después de haberse puesto a sí mismo en el camino del trabajo, ese conocimiento arrastra su corazón hacia el respeto a la figura contemplada y le educa.

Este acercarse así, de forma casi imperceptible, este aproximarse levísimo, quizá un simple levantar el dedo, o una mirada interrogante, es la otra mitad del acontecimiento educativo.

La pedagogía moderna, dominada por la tendencia libertaria, desconoce en sus presupuestos teóricos el significado de esta otra mitad, igual que la vieja pedagogía dominada por el hábito autoritario desconocía el significado de la otra mitad. El símbolo del embudo y su contrario, el de la bomba hidráulica, alternan conceptualmente. Me recuerdan a los dos bandos existentes respecto a la teoría de la evolución durante los siglos diecisiete y dieciocho, el de los animalistas, que situaban toda la germinación en el zoosperma, y el de los ovulistas, que la encontraban en el huevo. La teoría

del desarrollo de las fuerzas en el niño hace recordar en sus manifestaciones más radicales a la teoría del *desenvolvimiento* de Swammerdam<sup>26</sup>, es decir, de la realidad vital *preformada*. Sin embargo, ni el devenir del espíritu ni el del cuerpo son un «desarrollo». Las disposiciones que -si en verdad pudiera analizarse un alma- se descubrirían en la de un recién nacido no son otra cosa que habilidades para acoger el mundo y para configurarlo. El mundo hace surgir en el individuo a la persona. El mundo y, en consecuencia, el entorno entero, la naturaleza y la sociedad, *educan* al ser humano: hacen emerger sus fuerzas y permiten que sus objeciones al mundo sean acogidas y se abran paso. Lo que llamamos *educación*, la educación consabida y la deseada, quiere decir *elección del mundo operante* por el ser humano; significa otorgar la fuerza de acción decisiva a una elección del mundo, concentrada y vivida en el educador. La relación educativa, a diferencia de la educación en general, que brota sin intención, es intencional. De este modo tan sólo para el educador se convierte el mundo en verdadero sujeto de su actuar.

Hubo una época, o mejor, hubo épocas, en que no existió ninguna vocación específica de educador, de docente, épocas en que no se necesitaba ninguna vocación. En ellas vivía un maestro, por ejemplo un filósofo o un forjador de metales, sus compañeros y aprendices vivían también con él, aprendían lo que él les enseñaba de su oficio manual o intelectual a la vez que les permitía par-

---

26 Jan Swammerdam (1637-1680), anatomista y zoólogo holandés, se dedicó al estudio de la anatomía y costumbres de los insectos, a los que estudió con microscopios contruidos por él mismo. Partidario del ovulismo y de la preformación de los seres, intentó explicar las metamorfosis de los insectos (N. del T).

ticipar en dicho oficio, y a su vez aprendían sin que él ni ellos se hubiesen preocupado al respecto; aprendían sin notarlo el misterio de la vida personal, recibían el espíritu. Ciertamente algo semejante se da todavía, en cierta medida, allí donde hay espíritu y persona, pero está desterrado al círculo de la espiritualidad, de la personalidad, se ha convertido en excepción, en *eminencia*. Sin embargo, la educación como intención es inevitable; no podemos retroceder al tiempo anterior de la existencia de la escuela, del mismo modo que -por ejemplo- tampoco podemos retroceder al tiempo anterior la realidad de la técnica; pero sí podemos y debemos ir hacia el devenir total de su realidad, hacia la plena humanización de su realidad. Nuestro camino se compone de pérdidas, que sigilosamente se convierten en ganancias. Lo educativo ha perdido el paraíso de la pura espontaneidad y en consecuencia sirve conscientemente a la labranza que prepara el pan de la vida. Ha cambiado; sobre todo en esto ha llegado a manifestarse el cambio.

Con todo, el maestro continúa siendo el modelo del docente. Pues si éste, el educador, sabiendo hacerlo, tiene que ser el agente de este día de humanidad, ha de hacerlo *como si no lo hiciera*. Aquel levantar el dedo al que nos habíamos referido, aquel mirar interrogativamente constituyen su verdadero hacer. Por medio de él surge en el discípulo la elección del mundo operante antes mencionada; por eso el educador falla al alumno cuando le muestra su elección con un gesto de intromisión. Todo eso debe darse conjuntamente en él, y la actuación a partir de ese conjunto se manifiesta con el semblante de la calma. La intervención divide en dos partes al alma que se abre a ella: una parte que obedece y otra que se rebela, pero quien tiene la fuerza integra-



dora es el escondido operar surgido de la totalidad del ser.

El mundo, decía yo, influye en el niño como naturaleza y como sociedad. Los elementos le educan: el aire, la luz, la vida de las plantas y de los animales; las relaciones también le educan. El verdadero educador tiene en cuenta todo eso, pero ha de estar ahí ante el niño, como uno de esos elementos.

\*\*\*\*

Liberar las fuerzas sólo puede ser una condición de la educación, no más que eso. Podríamos decirlo de una manera más general: pertenece a la libertad el proporcionar el terreno en el que se erige la verdadera vida, pero no también su fundamento. Esto vale tanto para la libertad interior (la libertad moral), cuanto para la exterior, la libertad de no estar constreñido ni limitado. Así como la libertad superior, la libertad de decisión del alma humana, pone de manifiesto quizá nuestros más elevados momentos, pero no una pequeña porción de nuestra sustancia, así también la libertad inferior, la libertad del desarrollo, expresa nuestro poder llegar a ser, pero de ningún modo nuestro llegar a ser. Ella es indiscutiblemente el hecho del que ha de partir la obra educativa, pero se convertiría en absurda si esa fuera su tarea fundamental.

Uno se siente inclinado a entender esta libertad, a la que podríamos denominar libertad evolutiva, como el polo opuesto a la coacción, al estar-bajo-coacción. Pero el polo opuesto a libertad no es la coacción, sino la comunión. Coacción es una realidad negativa y comunión es una realidad positiva; libertad es una posibilidad, la posibilidad que vuelve a recuperarse. El polo opuesto a

ser coaccionado por el destino, por la naturaleza y por los seres humanos no es el estar libre del destino, de la naturaleza, y de los seres humanos, sino el estar íntimamente unidos y aliados a él, a ella, a ellos; como es natural, para lograrlo hay que haber llegado primero a ser independiente, pero la independencia es un puente, no un territorio. La libertad es el fiel de la balanza en vibración, el fértil punto cero. La coacción en la educación es el no estar en comunión, es humillación y rebeldía; así pues, estar en comunión significa en educación justamente eso, estar íntimamente unido, o sea, estar abierto y referido a otros; libertad en la educación es la posibilidad de comunión. De la libertad no cabe prescindir, pero en sí misma no se la puede usar; sin ella no se sale bien, pero tampoco por medio de ella; ella es el impulso para el salto, pero también la voz del violín. Es la confirmación de aquella potencia vigorosa desde su origen, cuya actualización ella, la libertad, ni siquiera puede comenzar.

Libertad, o, como lo expresa más justamente su nombre en alemán antiguo, cuello libre, yo amo su rostro resplandeciente: resplandece súbitamente en medio de lo oscuro y se extingue, pero ha hecho invulnerable tu corazón. Yo le soy afecto, en todo tiempo estoy dispuesto a luchar por ella. Por la aparición del relámpago, aunque no dure más de lo que el ojo pueda hacer frente a dicha aparición. Por el vibrar del fiel de la balanza que estuvo demasiado tiempo abatido y rígido. Yo doy mi mano izquierda al insurrecto y mi mano derecha al hereje, ¡adelante! Pero no confío en ellos. Ellos saben cómo morir, pero eso no es suficiente. Yo amo la libertad, pero no creo en ella. ¿Cómo podría creerse en ella, cuando se la ha mirado a la cara? Su rostro es el relámpago de la

manifestación absoluta, de la omnipotencia. En torno a ella luchamos constantemente desde siempre, vencedores y en vano.

Hay que comprender, desde luego, que en una época en la que todos los lazos transmitidos, degenerados, han puesto en cuestión su legitimidad, la tendencia libertaria se exalte, se ponga como meta el trampolín, y un bien funcional sea tratado como sustancial. También constituye un sentimiento inercial el quejarse prolijamente de que se experimenta con la libertad; quizá sea consustancial a esta hora sin rumbo el que mucha gente arroje su vida como una plomada para averiguar por qué grado navegamos y hacia dónde tenemos que enrumbarnos. ¡Pero se trata precisamente de *sus* vidas! Semejante experimento, una vez llevado a cabo, constituye un atrevimiento sumamente peligroso e inapelable; hablado, en discusiones ingeniosas, en declaraciones y problematizaciones, hablado y requetehablado, constituye una abominación propia de la descomposición. Planteársela así, como individuos o en comunidad, les permite saltar, avanzar hacia los vacíos agitadores donde perecen a un sentido y al sentido, o más allá de ellos hacia alguna clase de existencia; pero no podrían convertir a la libertad en teorema y programa. Llegar a ser libre de una atadura es un destino; eso se lleva como una cruz, no como una escarapela. Recordemos lo que en su verdad significa liberarse de una atadura: significa que, en el lugar de una responsabilidad compartida con muchas generaciones, entra en juego la responsabilidad completamente personal. Vivir a partir de la libertad o es responsabilidad personificada, o una farsa patética.

He mencionado la única fuerza capaz de proporcionar contenido a la libertad vacía y dirección a la libertad

oscilante o turbulenta. En ella creo, a ella le confío lo que le pertenece.

Sin embargo, esta vida quebradiza entre el nacimiento y la muerte puede conllevar una plenitud: cuando es un diálogo. Viviéndolo, quedamos interpelados; pensando, diciendo, haciendo, produciendo, ejerciendo, podemos llegar a ser respondentes. La mayoría de las veces pasamos por alto la interpelación, o la convertimos en un hablar por hablar. Pero, cuando la palabra viene a nosotros y la respuesta vuelve de nosotros, acontece -aunque sea muy quebradizamente- la vida humana en el mundo. Al encenderse de la respuesta en aquella «pequeña chispa» del alma, al eventual inflamarse de la respuesta en el hablar imprevisto, pero impetuoso, le llamamos responsabilidad. Sea cual fuere el ámbito de la vida a nosotros participada o confiada al que tenemos que dar respuesta, es decir, con el que mantenemos y ejercemos una relación que -con toda nuestra deficiencia- podría considerarse respuesta adecuada, precisamente en ese ámbito ejercemos la responsabilidad. Partiendo de la realidad de esa pequeña chispa, en la medida en que a uno le es posible seguir un compromiso dado, una ley, una indicación, en esa misma medida le está permitido asumir su responsabilidad (en general, ir más allá de esa asunción es algo que a nosotros no nos corresponde, no se nos encarga); en la medida de nuestro *llegar a ser libres* se nos prohíbe esa asunción y nuestra responsabilidad debe llegar a ser personal e intransferible.

A partir de aquí hay que comprender lo educativo y su descomposición cuando los compromisos se desintegran.

\*\*\*\*

Se acostumbra a contraponer el principio de la educación «nueva» en cuanto que *eros*, al principio de la *vieja* educación en cuanto que *voluntad de poder*.

En verdad, ni el uno ni el otro son principios de la educación. Principio de la educación -en un sentido que todavía habrá que aclarar- solamente puede ser un comportamiento básico tal, que encuentre su cumplimiento en ella. Ahora bien *eros*, lo mismo que *voluntad de poder*, son pasiones del alma, que tienen en otra parte el lugar de su auténtica elaboración; para ellas la educación sólo puede ser un ámbito ocasional, y ciertamente un ámbito ocasional que por su propia esencia pone un límite a su elaboración, el cual límite no puede ser infringido sin destrucción de su jurisdicción. Así pues, ni un principio ni otro pueden ser constitutivos de la actitud educativa.

El «viejo» educador, precisamente en la medida en que era educador, no era «el hombre de la voluntad de poder», sino el portador, portador de valores sólidos, dignos de ser transmitidos. Si el educador representa el mundo para el pupilo, el *viejo* educador representaba particularmente el mundo histórico, el pasado. Él era el emisario de la historia ante este *niño* intruso, él le llevaba, como en la leyenda el Papa al príncipe de los hunos, la magia de los poderes espirituales históricos, él transmitía los valores al niño o le introducía en ellos. Aquel que nunca ha mirado a la cara a este proceso de encuentro entre el cosmos de la historia y su caos siempre nuevo, entre Zeus y Dionysos, ése le reduce a la fórmula del «antagonismo entre padres e hijos»; el padre Zeus no está en pie para una generación, sino para un mundo, para el mundo olímpico, para el mundo ya formado (el mundo de la historia se contrapone a una

generación particular, en cuanto que ésta es el mundo de la naturaleza continuamente renovado, aunque carente de historia). Pero esta situación de la vieja educación resulta fácilmente instrumentalizable o mal utilizada por la voluntad de poder del individuo, precisamente por encontrarse inflado por el poder de la historia. La voluntad de poder se torna convulsa y cae en el delirio cuando el poder comienza a aminorarse, es decir, cuando decrece la validez potente de la magia de los bienes heredados. Luego se aproxima el instante en que el maestro no aparece ya ante el alumno como embajador, sino únicamente como solitario, sólo como un átomo adherido a lo vertiginoso y, por mucho que en su pensamiento se imagine tratar de la plenitud del espíritu objetivo, sin embargo en la realidad de su vida se halla incurvado sobre sí mismo y remitido sobre sí, por tanto sin vitalidad. Eros aparece. Y encuentra refugio en la nueva situación educativa, del mismo modo que aquella otra voluntad la encontraba en la situación antigua, pero ni uno ni otro son soporte, fundamento, principio. Sólo pretende serlo, para no ser reconocido como sin vitalidad, como el forastero cobijado. Y muchos le creen.

Nietzsche no logró glorificar la voluntad de poder del mismo modo que Platón sí ha analizado el *eros*. Pero nuestra preocupación por la criatura en esta gran hora de inquietud no tiene que atender en ninguno de los dos casos a los mitos de los filósofos, sino a la facticidad de la vida presente. De forma totalmente contraria a la glorificación, tenemos que comprender que *eros* -no la amorosidad, sino precisamente él, el *eros* masculino, magnificante-, atribúyasele lo que se le atribuya, necesariamente conlleva una propiedad: querer disfrutar de los seres humanos. Y que lo educativo, la esencia verdadera de este nombre, no compuesta por ninguna otra

cosa, excluye precisamente eso. Por muy poderosamente que un educador esté poseído y entusiasmado por el *eros*, si también lo sigue cuando educa ahoga la planta de sus favores. Una de dos: o toma sobre sí la tragedia de la persona y consume el diario sacrificio, o el fuego entra en su obra y la consume.

*Eros* es elección, elección a partir de inclinación, y educación es exactamente lo que no es eso. El que en el amor ama elige al amado, pero el educador, el educador de hoy, encuentra al discípulo ante sí. Desde esta situación no erótica veo la *magnitud* del educador moderno; dicho más claramente, veo aquello en lo que es educador. Allí pisa el espacio escolar por primera vez, allí ve acurrucarse en los bancos figuras indistintamente revueltas, sin elección, díscolas y bien dispuestas, rostros brutos, anodinos y nobles; indistintamente revueltas sin elección: como la actualidad de la creación. Su mirada, la mirada del educador, a todos los acepta y a todos los acoge. Ciertamente no es ningún descendiente de los dioses griegos, que raptaban a sus favoritos, pero me parece que es un vicario del verdadero Dios: si éste «hace la luz y crea las tinieblas», el ser humano puede amar ambas: la luz en él mismo, las tinieblas en dirección a la luz.

Si alguna vez, por causa de la educación misma, el educador creyera deber suyo elegir y clasificar, se guiará por otro criterio que no sea el de la inclinación, por muy justificado que dicho criterio esté también en su propia esfera; se dejará dirigir por el reconocimiento del valor de su mirada de educador. Pero incluso entonces su elección sigue estando *in suspenso*, bajo permanente enmienda gracias a la específica humildad del educador, para el cual el ser-ahí y el ser-así de todos sus

discípulos es el hecho decisivo, al que se subordina su conocimiento *jerárquico*. Pues en la pluralidad y multiplicidad de los niños se le manifiesta precisamente la de la educación.

\*\*\*\*

Un gran ascetismo conlleva por tanto lo educativo: el ascetismo gozoso derivado de la responsabilidad por un ámbito de la vida a nosotros confiado, sobre el que tenemos que actuar y en el que no debemos interponernos ni con el poder, ni con el *eros*. El servicio del espíritu a la vida sólo puede llevarse a cabo verdaderamente en el sistema contrapuntístico de entrega y respeto, confianza y distancia, regulado por las leyes de las diversas formas de relación, que naturalmente no debe ser controlado por una reflexión, sino que ha de surgir del tacto esencial del ser humano natural-espiritual. Toda forma de relación en la que se realiza el servicio del espíritu a la vida tiene su especificidad propia, su estructura de proporciones y de límites, que de ninguna manera se opone a la interioridad del comprender y del penetrar personal, pero sí a la confusión con las esferas propias de la persona. Si esta estructura y su resistencia no se tratan con cuidado, entonces crece en su aspiración un diletantismo, aristocrático en su aspiración, pero en realidad inconsistente y febril, al que ni las nomenclaturas ni las conductas más sagradas ayudarán a ir más allá de la inevitable serie de sus consecuencias: más allá de la descomposición. Considérese, por ejemplo, la relación médico-paciente: resulta esencial que ella sea una relación humana experimentada con el alma por el llamado a ella; pero, tan pronto como el ayudador -en forma todavía muy sutil- se deja llevar por el deseo de dominar o de agradar a su paciente, o también por su deseo



eventual de ser dominado o agradado por él, en lugar de tratarle como un caso necesitado de curación, se corre el peligro de una falsificación, comparada con la cual toda charlatanería parece cándida.

\*\*\*\*

Ahora bien, el carácter ascético, neutro, del quehacer educativo no debería malentenderse, como si estuviera tan diferenciado del instinto de poder y del *eros* que no pudiera tender ningún puente entre ellos y ese quehacer. Ya he hecho notar la gran importancia que para el educador puede tener el *eros* sin echar a perder su obra. Se trata aquí del umbral y de la transformación que se opera en él; no sólo la Iglesia tiene un umbral probatorio en el que el ser humano o cambia, o se da a la mentira. Ahora bien, para poder dar este paso siempre renovado de esfera en esfera, debe haberlo dado él simultánea y definitivamente, y haber aceptado en sí mismo la esencia de lo educativo. ¿Cómo ocurre esto? Hay una experiencia elemental que al menos sacude en su seguridad tanto al humano afecto al *eros* como al afecto al poder, y que de cuando en cuando hace más que eso: con ímpetu renovado irrumpe en el interior del instinto. Hay una desviación del instinto individual que no acaba con él totalmente, sino que desvía su sistema de dirección. Semejante desviación puede llevarse a cabo en la experiencia elemental con la que comienza lo propiamente educativo y en la que se funda. Se llama la experiencia de lo recíproco.

Un hombre golpea a otro, que se queda parado. Pero ahora, de repente, el golpeador recibe un golpe que él mismo lanza. El mismo golpe. Como el otro, el silente. Durante un instante experimenta la situación común

desde la parte recíproca. La realidad se le impone. ¿Qué hará? Enfurecer su alma, o cancelar su instinto.

Un hombre acaricia a una mujer, que se deja acariciar. Ahora registra el contacto de dos formas: con la superficie de su mano, y también con la piel de la mujer. La dualidad de los gestos, como algo que se origina entre persona y persona, se estremece a través del recogimiento de su corazón gozoso y lo excita. Si no acalla su corazón, si por ejemplo no renuncia al placer, deberá amar.

Con esto no decimos de ningún modo que la persona que experimenta tal cosa deba en adelante sentir en cada encuentro semejante sensación dual, pues tal vez eso habría de debilitar su instinto; pero aquella experiencia extrema le hace presente para siempre a la otra persona: ha tenido lugar una transfusión según la cual ya no es posible ni soportable al agente un simple eco de la subjetividad.

Sólo la autoridad incluyente es dirección; sólo el *eros* incluyente es amor. La inclusión es la plena presencia del subyugado, del anhelado, del «acompañante», no con la fantasía, sino con la actualidad del ser.

Sería erróneo querer reconciliar lo aquí dicho con el término corriente pero poco significativo de *empatía*. Empatía significa introducirse con el sentimiento propio en algo, en la estructura dinámica de un objeto, de una columna, de un árbol, de una rama del árbol, e incluso de una criatura animal o humana, y recorrerlas por así decirlo desde dentro, comprendiendo la modelación y la agitación del objeto con las propias sensaciones musculares, «transplantarse» allí interiormente. Significa, pues, exclusión de la propia concreción, extinción de la

situación vivida, cese de la realidad en la que se participa de forma puramente estética. Pero la inclusión es lo contrario a la empatía: es ampliación de la propia concreción, plenificación de la situación vivida, presencia plena de la realidad en la que se participa. Sus elementos son: primero, una relación, de la clase que sea, llevada a cabo por dos personas entre sí; segundo, un acontecimiento experimentado por ambos a la vez, en el que eventualmente uno de los dos se comporta activamente; tercero, de forma que esta persona experimenta a la vez el mismo acontecimiento que la otra persona, sin sacrificar nada de la realidad sentida en su propia actividad.

A la relación de dos personas que en mayor o menor medida se encuentra determinada por el elemento de inclusión podemos denominarla dialógica. Una relación dialógica se manifestará también en la genuinidad de las conversaciones, pero no se construye exactamente con ellas. Mucho menos es diálogo el simple callar recíproco de dos personas, sino cuando también en su estar separados espacialmente sigue presente su dialogicidad en cuanto que continua presencia potencial del uno respecto del otro, cual intercambio no exteriorizado. A su vez, toda conversación deriva su genuinidad únicamente de la conciencia de incluir, aunque sólo sea en su manifestación abstracta, como *reconocimiento* del ser-así del interlocutor, reconocimiento que sólo puede darse real y efectivamente si corresponde a una experiencia de inclusión, a una experiencia de lo recíproco.

La inversión de la voluntad de poder y del *eros* significa que las relaciones por ellos determinadas están entabladas dialógicamente, y eso significa que el instinto entra en la comunión con el prójimo y en la responsabilidad por él, en cuanto que ámbito vital entregado y confiado.

El elemento de inclusión, con cuyo conocimiento comienza esta purificación, es el mismo que constituye la relación educativa.

\*\*\*\*

La relación educativa es una relación puramente dialógica.

Ya he hecho alusión al niño que, con los ojos entreabiertos, aguarda la interpelación de su madre. Pero determinados niños ni siquiera necesitan aguardar, porque se saben constantemente interpelados, en un diálogo nunca interrumpido. Ante la noche solitaria que amenaza con llegar, ellos se sienten a salvo y despreocupados, invulnerables en la cota de mallas de la confianza.

Confianza, confianza respecto al mundo porque existe este ser humano: he ahí la obra más íntima de la relación educativa. Porque existe este ser humano, el contrasentido no puede ser la verdad verdadera, por mucho que a uno le acose. Porque existe este ser humano, se esconde ciertamente en la tiniebla la luz, en el terror la salvación, y en la abulia de los convivientes el gran amor.

Porque existe este ser humano. Y, en consecuencia, también este ser humano debe ser real. No puede dejarse representar por un fantasma: la muerte del fantasma significaría la catástrofe del alma infantil prístina. No es preciso poseer ninguna de las perfecciones que ese alma imagina en él, pero debe realmente estar ahí. Para estar en verdad presente para el niño y así permanecer, ha de haber aceptado la presencia de éste en su propia realidad, en cuanto que uno de los cimientos de su vinculación al mundo, uno de los hogares de su responsabilidad mundana. Naturalmente, en lo sucesivo puede

no ocuparse ya continuamente con el niño, ni de hecho ni en pensamiento, y tampoco debe. Pero, si realmente ha asumido eso, entonces aquella dialógica soterrada, aquella presencia del uno para con el otro está fundada y perdura. Entonces es realidad *entre* ambos, reciprocidad.

Mas esta reciprocidad -que expresa la peculiaridad de la relación educativa- no puede ser la incluyente, aunque la verdadera relación del educador con el discípulo se halle fundada precisamente en la inclusión. Ninguna relación extrae como ésta su vida interior del elemento de la inclusión, pero ninguna otra se encuentra como ésta tan completamente entregada a la unilateralidad, de tal manera que si pierde dicha unilateralidad pierde su esencia. Podríamos distinguir tres manifestaciones básicas de relación dialógica.

La primera descansa en una experiencia de inclusión abstracta, pero recíproca.

El ejemplo más claro al respecto es una disputa de dos seres humanos completamente distintos en su forma de ser, en su perspectiva y en su vocación, en la cual -como por la acción de un mensajero tan innombrable como invisible- sucede en un instante que cada uno de ellos concede al otro la legitimidad revestida con los distintivos de la necesidad y del sentido. ¡Qué iluminación! En nada se ve menguada por ellas la propia verdad, la propia fuerza de convicción, el propio *punto de vista* o, más bien, el círculo del movimiento; ninguna *relativización* se deriva, digámoslo así, de que al señalar los límites se nos manifieste por antonomasia la esencia del conocimiento mortal. Para nosotros, criaturas, conocer significa llevar a cabo nuestra relación con lo real -cada uno la suya- de forma veritativa y responsable, en tanto

en cuanto recibimos toda su manifestación con nuestras fuerzas, con fidelidad y abiertos al mundo y al espíritu, y la encarnamos con nuestro ser: así surge y permanece la verdad viva. Estoy convencido de que ocurre con los demás lo que ocurre conmigo, y de que ni unos ni otros tenemos el conocimiento de la verdad, sino que solamente impera la verdad del ser y el ser verdadero de lo existente. Y así hemos llegado a ser reconocedores.

He denominado abstracta a esta manifestación no porque su experiencia básica careciese de inmediatez, sino porque se refiere a los seres humanos únicamente como personas espirituales y ha de prescindir de la plena realidad de su ser y de su vida. Las otras dos formas proceden de la inclusión de esta plena realidad.

De ellas, la primera, la relación educativa, tiene su fundamento en la concreta pero unilateral experiencia de la inclusión.

Si educar significa permitir que una selección del mundo actúe gracias a la mediación de una persona sobre otra, entonces la persona gracias a la que esto acontece, más aún, aquélla por cuya mediación acontece, está sometida a una peculiar paradoja, algo que por otra parte sólo se da como gracia insertada en los pliegues de la vida: aquí influir con el propio ser en el ser de otros se ha convertido en oficio y en ley. Pero como, de esta manera, en lugar de la persona del maestro ha surgido la del educador, se ha producido el peligro de que el nuevo fenómeno, la voluntad de educar, degenera de modo que el educador lleve a cabo la selección y la actuación caprichosamente desde sí mismo y desde su concepto del alumno, pero no desde la realidad de éste. No hay más que leer, por ejemplo, los informes sobre la enseñanza de Pestalozzi entre los más notables pedagogos, para

darse cuenta de la facilidad con que mezcla el capricho con la voluntad. Esto se debe casi siempre a interponer o paralizar temporalmente el acto de inclusión que en el ámbito educativo no es, como en otros ámbitos, tan solo regulador, sino pura y simplemente constitutivo, de tal modo que lo educativo obtiene su verdadera fuerza propia del continuo regreso de este acto y de la renovada conexión con él. La persona cuya profesión consiste en actuar sobre el ser de personas influenciables debe experimentar siempre este su hacer precisamente (y lo mismo si ha aceptado la forma del no hacer) desde la parte que tiene enfrente. Debe, sin que la acción de su alma se debilite en modo alguno, estar a la vez al otro lado, en la superficie de esa otra alma que recibe; y no sólo de un alma conceptual, construida, sino de esta realidad única e irrepetible y en todo tiempo completamente concreta que vive enfrente de él, que está junto con él en la situación común del *educar* y del *ser educado*, que desde luego es *una*, aunque precisamente esté en su otro extremo. No basta con imaginar la individualidad de este niño, pero tampoco basta con experimentarlo inmediatamente y luego reconocerlo como persona espiritual; sólo si el educador capta y comprueba desde el otro lado de sí mismo *cómo afecta eso*, cómo le afecta a este otro ser humano, sólo entonces conoce los límites reales, convierte desde la realidad su capricho en voluntad, renueva su legitimidad paradójica. Él es entre todos el único para el que la inclusión a partir de un acontecimiento desconcertante y edificante puede y debe convertirse en una atmósfera.

Pero, por muy confiada que sea la reciprocidad del dar y del recibir con el alumno, la inclusión no puede ser recíproca. El alumno experimenta el ser educado propio del alumno, pero no puede experimentar el educar del

educador. El educador está en los dos extremos de la situación común, el alumno sólo en uno. En el instante en que también éste pudiera ponerse en el otro lado y experimentar desde ese otro lado, la relación educativa estallaría o se transformaría en amistad.

Llamamos amistad a la tercera manifestación de la relación dialógica, fundada en la experiencia concreta y recíproca de lo incluyente. Ella es la verdadera inclusión recíproca de las almas humanas.

\*\*\*\*

El educador que ejerce la experiencia desde la parte opuesta y que se enfrenta a ella experimenta dos cosas en una: su límite respecto de la alteridad y su gratuidad en la unión con el otro. Él comprueba *desde el otro lado* el aceptar y el rechazar del que precisamente se acerca (por tanto, del que se acerca precisamente respecto de él, el educador), desde luego de maneras muy diversas, aunque sea tan sólo con un estado de ánimo pasajero o con un sentimiento inseguro, pero el explorar a partir de ahí constituye el verdadero necesitar y no necesitar del alma: que ciertas comidas a un niño le gusten y otras le desagraden no le dice al experto qué materiales necesita su cuerpo, pero le sirve. En la medida en que el educador se da cuenta una y otra vez de lo que este ser humano necesita o no necesita en este instante, eso le lleva a un conocimiento cada vez mayor de lo que dicho ser necesita para llegar a ser; pero también le lleva a un conocimiento de lo que él, el *educador* puede o no puede dar de lo precisado, lo que ya puede dar y lo que todavía no. De este modo, la responsabilidad por este ámbito de la vida a él entregado y confiado, la constante responsabilidad por este alma viviente, le remite a eso en apariencia imposible y sin embargo a nosotros de algu-



na manera concedido, a la autoeducación. Ella, empero, no puede aquí acontecer, como tampoco en general, por el hecho de que uno se ocupe consigo mismo, sino solamente sabiendo de lo que se trata, ocupándose con el mundo. Las fuerzas del mundo que el alumno utiliza para la construcción de su propio ser debe el educador leerlas en el mundo y llevarlas a sí mismo.

Educación del ser humano por medio del ser humano significa selección del mundo operante por una persona y en ella. El educador reúne las fuerzas constructoras del mundo. En sí mismo, en su mismidad mundificada, decide, rechaza y confirma. Las fuerzas constructoras son eternamente las mismas: es el mundo en la vinculación, el mundo abierto a Dios. El educador se educa a sí mismo como órgano de esa vinculación.

\*\*\*\*

¿Es, pues, esto el *principio* de la educación, en cuanto que su norma y su máxima firme? No; sólo el inicio de su realidad, el punto de partida de su realidad, comience donde comience. No existe una norma ni una máxima fija de la educación, ni ha existido nunca. Lo que así se denomina fue siempre sólo la norma de una cultura, de una sociedad, de una Iglesia, de una época a las que, como todo movimiento vinculado y como toda acción del espíritu, también la educación estaba sujeta y que transmitió en su lenguaje. En las épocas ya configuradas no existe en verdad ninguna autonomía propia de la educación (aunque sí a veces un sistema propio), sólo existe en las épocas que se están configurando. Sólo en ellas, en la ruina de los vínculos transmitidos, en el torbellino giratorio de la libertad, surge la responsabilidad personificada, que en última instancia con su carga de decisión no puede apoyarse en ninguna Iglesia, en nin-

guna sociedad, en ninguna cultura, quedando solitaria ante lo existente.

En las épocas en formación se vincula esa responsabilidad a las muy alabadas *personalidades* que saben cómo servir a las formas ficticias de «la época» y dominar en su nombre, pero a la hora de la verdad cuentan tan poco como estas otras gentes que lloran las auténticas formas pasadas y en cuya restauración se aplican; sin embargo sólo las personas, aunque sean poco valiosas, que responden -cada una de ellas en el sosegado hacer de su jurisdicción laboral- de la permanencia de la sustancia viviente, sólo esas personas son responsables. Así también en el ámbito de la educación.

La eterna pregunta *¿hacia dónde, sobre qué hay que educar?* desconoce la situación. Qué hay que educar lo saben sólo las épocas que poseen una figura con validez universal -el cristiano, el gentleman, el burgués-, una respuesta que no necesariamente ha de ser con palabras, pero que señala con el dedo índice a esa figura que se perfila claramente en el aire por encima de todas las cabezas. La formación de esa figura en todos los individuos, a partir de todos los materiales, eso es la *formación*. Mas, cuando todas las figuras se han roto, cuando ya ninguna de ellas puede dominar ni configurar la actual materia de humanidad, ¿qué hay que enseñar ahí todavía?

Ninguna otra cosa que no sea la imagen de Dios.

Ése es el indefinible y sólo fáctico hacia dónde del actual educador, el que constituye nuestra responsabilidad. Pero la respuesta a la pregunta *¿sobre qué hay que educar?* no puede ser una respuesta teórica, sólo

puede ser -si ella es posible en general- una respuesta hecha. Hecha con el no-hacer.

El educador está situado ahora en medio de la penuria que él mismo experimenta en su forma de incluir, únicamente un trecho del camino más profundamente inmerso en ella. Está situado allí únicamente un trecho del camino muy por encima, en el servicio hacia aquello que él invoca sin palabras, en la *imitatio Dei absconditi sed non ignoti*<sup>27</sup>.

\*\*\*\*

Cuando todas las *direcciones* fallan, en la tiniebla sobre el abismo se alza la única verdadera dirección del ser humano hacia el espíritu creador, hacia el regalo de Dios que aletea expandiéndose por sobre el rostro del agua, hacia aquél del que nosotros no sabemos de dónde viene y a dónde va.

He ahí la verdadera autonomía del ser humano, el fruto de la libertad, que ya no falla, sino que responde.

El ser humano, la criatura que configura y transforma lo creado, no puede crear. Pero puede, cada uno puede, abrirse a sí mismo y a los otros hacia el espíritu creador. Y puede invocar al creador a fin de que salve y plenifique a la criatura hecha a imagen suya.

---

27 *Imitación del Dios escondido, pero no ignorado* (N. del T).



## FORMACIÓN Y COSMOVISIÓN

Nosotros, los que trabajamos en la así llamada educación de adultos, nos encontramos constantemente con una resistencia por parte de los distintos grupos de cosmovisiones contra lo *universal* que en esa educación se suministra. Esos grupos razonan así, en primer lugar, porque la elección del valor del saber que afecta a sus participantes no puede ser convenientemente definida por ningún otro criterio que por el propósito que los determina, puesto que sólo en su interior puede decidirse lo que uno necesita saber a fin de contribuir a la satisfacción de ese propósito; y, en segundo lugar, porque cada grupo tiene que encargarse de su actividad educativa total en su propia casa, pues sólo aquí, entre los animados por la misma opinión, es posible aquella tensión e impulso de arranque necesaria: entre gentes que piensan de otra manera sólo se llegaría a *discutir* con ellos, no a aprender juntamente con ellos algo que hubiera de valer en común, por tanto habría de resultar vacío o pobre desde la perspectiva de la cosmovisión.

Lo dicho hasta aquí vale desde luego esencialmente para la formación juvenil, pero básicamente se extiende a todos, incluidos los mayores, en cuanto que ellos conservan juventud en sí, y por ende aún son educables -y en esta época, por cierto, alguno de ellos que en otros tiempos parecía completamente acabado ha experimentado una segunda crisis de juventud, pues se ha visto revolucionado, removido, volviendo a ser arcilla malea-

ble. Semejante actitud por parte de los distintos grupos defensores de las cosmovisiones me parece muy comprensible, dicho sea de paso. La acción directa domina este momento y no hay tiempo que perder. Tenemos que comprender que se ha abierto camino la opinión de que una formación apolítica debilitaría la energía y de que el espíritu en general se desviaría de su meta, la cual habría de ser para esa posición siempre precisamente una particular, y como tal opuesta a las otras metas. Sin embargo únicamente se puede estar de acuerdo con todo eso en el plano superficial, sólo cuando se ve el asunto como en un lienzo, pero ya no puede coincidirse si uno se mueve en la tercera dimensión y contempla *lo que se esconde detrás*.

Para empezar, con cualquiera de los conceptos vulgares de formación no hay nada que hacer en este asunto, pues son insatisfactorios. El concepto de formación realmente verdadero y conforme al tiempo debe fundarse en el entendimiento de que para llegar a cualquier lugar no basta con dirigirse *hacia* algo, sino que también hay que partir *de* algo. Pero ocurre que, si bien el *hacia algo* puede determinarse a partir de nosotros mismos, a partir de la *cosmovisión* conforme a nuestros fines, sin embargo no el *de dónde*, pues determinar esto no nos corresponde a nosotros. Lo que se alberga en semejante pretensión pronto se muestra como una pretensión falaz. En efecto, de donde uno realmente puede partir -no solamente persuadirse de que lo hace, sino realmente emprender el camino desde allí- debe ser algo distinto a un punto de vista o a un ámbito particular, debe ser un lugar correcto y fundante: una realidad fundante que no me desvíe del camino hacia mi meta, sino que, aunque yo mismo la haya elegido, me conduzca a ella a fin de que no la confunda al caminar y de este modo evite

equivocarme, una realidad fundante que me ayude. Una realidad fundante que me ha potenciado y que está dispuesta a conducirme, a preservarme, a formarme, si yo me confío a ella. Hacia ella, hacia mi origen, hacia sus fuerzas educativas quiere el trabajo de formación volver a abrir de nuevo el -perdido o disminuido- acceso pleno, o abrir a sus fuerzas el camino hacia mí.

De esas fuerzas no podemos disponer, sólo podemos dirigir hacia ellas. Son ellas fuerzas especiales, originarias, ni étnicas ni religiosas, sino ambas a la vez y algo más y distinto. Pero la particularidad de las fuerzas presente en la formación no nos enseña nada sobre la formación misma. El ámbito del que hay que extraer ésta no es ningún ámbito particular, pues abarca básicamente a todo; en cualquier caso, ese ámbito tampoco lo definen principios generales, pues lo determinante aquí es nuestra respectiva situación. Sólo ella proporciona el criterio de la elección: qué clase de ser humano es el que ha de sostener ahí esta situación, qué clase de materia formativa precisa nuestra creciente descendencia para sostenerla, eso y no otra cosa es lo que corresponde a la formación en nuestra época. Aquí confluyen y se entremezclan propiamente lo universal y lo particular.

La formación que aquí se discute tiene por objeto hacer el *mundo*, cuyos múltiples aspectos son las *cosmovisiones*. Pero, justamente, no existen tan sólo, por ejemplo, las diferentes interpretaciones de una nación, bajo cuyo signo y en torno a cuya verdad pelean todavía los grupos populares, existe también la nación real misma, la que todos ellos se imaginan y ninguno de ellos abarca: ella se disuelve en todos ellos, se refleja y se rompe en cada uno de ellos, y no está sujeta a ninguno. El trabajo de formación remite a la unidad real que se

genera detrás de la pluralidad de los aspectos. No se propone sustituir las cosmovisiones por el mundo, pues ni puede suprimirlas, ni tampoco podría quererlo; sabe que no se puede «tener» un mundo del mismo modo que se tiene una visión del mundo, pero sabe también que, para la construcción de la persona, y por tanto también para la construcción de la gran comunidad creciente compuesta por personas y por sus relaciones, resulta esencial qué se puede hacer fácticamente con el mundo que las cosmovisiones interpretan.

Pero ¿acaso es posible definir lo que es un mundo? Nadie puede mostrar una realidad de forma distinta a como a él mismo se le manifiesta, y en consecuencia ¡necesariamente vuelve a ser un aspecto! Así las cosas ¿es posible una enseñanza libre de cosmovisiones? ¿y sería deseable, si fuese posible?

No, no es posible, y no, no sería deseable. Pero tanto al que enseña como al que aprende le interesa saber si su cosmovisión favorece su relación vital con el mundo *visto*, o si la disloca. Los hechos existen; de lo que se trata es de saber si yo me esfuerzo por captarlos tan fielmente como puedo. Mi cosmovisión puede ayudarme al respecto si, por ejemplo, mantiene tan despierto y tan fuerte mi amor a este «mundo», que yo no llegue a percibir con cansancio lo que haya que percibir. Por ejemplo, uno de mis textos está ahí; ha sido interpretado innumeradas veces y de formas inimaginables; yo sé que ninguna interpretación, y ni siquiera la mía, descubre el sentido originario del texto; sé que mi interpretación, como cualquier otra, está condicionada por mi ser; sin embargo, si atiendo todo lo fielmente que puedo a la palabra y a su articulación, al acento y a la construcción rítmica, a los contextos manifiestos y a los secretos, no



habré trabajado en vano y habré encontrado algo, de hecho encuentro algo. Y, si muestro lo que he encontrado, llevo a la realidad del texto a aquél que se deje llevar; a aquél al que enseño le reintegro a las fuerzas activas del texto cuya vitalidad he experimentado. Y lo mismo ocurre, por ejemplo, con una realidad histórica; desde luego, ya su primer cronista pudo haberla coloreado, al menos por la elección de lo transmitido mediante cosmovisiones, pero ¿qué significa eso? Animado por mi cosmovisión a conocer esa realidad, me esfuerzo honradamente por penetrar en la comprensión de su material, tratando de ver lo que está oculto *detrás*. En alguna parte, no sé dónde, puede que mi imparcialidad de observador esté mezclada con mi parcialidad a la hora de elaborar cosmovisiones, pero inútil no fue ese esfuerzo, pues en el resultado que obtengo se encuentra la realidad químicamente entremezclada, indisolublemente desde luego, pero real y fácticamente; inútil no fue mi confianza cuando sólo partí a experimentar lo que cualquier otro puede experimentar. Los hechos existen y la confianza existe; la confianza está condicionada, como todo lo humano, y como todo lo humano se halla sujeta a medida. A nosotros no nos está garantizado poseer la verdad, pero quien cree en ella y la sirve construye en su reino. La participación de lo ideológico en lo que cada uno llama verdad resulta inseparable de ella, pero lo que sí puede en su propio espíritu es echar el alto a la politización de la verdad, a la utilización de la verdad, a la increíble equiparación entre verdad y utilidad. La relativización impera en mí como la muerte en mí impera, pero, a diferencia de la muerte, a la relativización puedo ponerle continuamente barreras: ¡hasta aquí y no más lejos!

La formación de la que aquí estamos hablando em-plaza a las diversas cosmovisiones ante el rostro de la totalidad. Mas, puesto que esa totalidad no es un objeto separado, sino la verdad que subyace a todas esas cosmovisiones, éstas no pueden quedarse ahí y contemplarla en grupos separados, también deben trabajar juntas en esa comunidad experimentada, pues sólo en la unión vivida llegan a obtener propiamente la fuerza de la totalidad.

La agrupación moderna quiere «construir su camino», quiere llegar a ser el todo. Pero el todo no se hace, crece. Quien se le impone lo pierde mientras parece ganarlo; quien se entrega a él, crece con él. Sólo en la totalidad *que crece* se esconde la productividad elemental (es decir, libre) de una nación, sólo en vistas a esa totalidad resulta ésta posible.

El trabajo de formación une a los grupos de cosmovisiones que participan en el camino hacia las fuerzas capaces de formar y en el servicio común en torno a los hechos, en orden a un modelo de gran comunidad: como tal, no es unión de simpatizantes, sino auténtica convivencia de los iguales, o de los unidos, aunque con diferentes sentimientos. Comunidad es consumación de la *alteridad* en la unidad vivida.

No se trata de ejercer la *tolerancia*, sino de actualizar la comunidad de raíces y ramificaciones; al tronco le vale con conocer y con vivenciar (aquí resulta justa esa a menudo problemática palabra), tan realmente cual si se tratara del propio tronco, dónde y cómo las *otras* ramas brotan y echan tallos. No vale una apariencia formal de entendimiento sobre una base mínima, sino que es preciso conocer el comportamiento veritativo del otro lado, el comportamiento real del otro respecto a la verdad, no

*neutralidad*, sino solidaridad, actitud vital con el otro, y mutualidad, reciprocidad viva. No difuminación de los límites entre las ligas, los círculos y los partidos, sino conocimiento comunitario de la realidad común y demostración comunitaria de la responsabilidad común.

La disociación vital constituye en nuestra época la enfermedad de los pueblos, que aparentemente sólo habría que sanar mediante una acción compresora. Aquí, en primer lugar, nada puede ayudar sino una honesta actuación conjunta de los seres humanos de diversos círculos de pensamiento en una exploración común de su común fundamento. De ahí deriva la pedagogía, la andragogía de nuestro trabajo de formación.

Pero esa pedagogía no sólo pone en relación inmediata entre sí a los diversos grupos de cosmovisiones, sino que además proporciona a cada uno de ellos lo que necesita para su propia cosmovisión y que a sí mismo no puede darse.

A cada comunidad se le adhiere, en cuanto pasa del plano del pensar y del planear al ámbito de la vida humana, una problemática peculiar, que incluye una pregunta por la verdad completamente nueva, antes no planteada ni planteable. Es la problemática de lo que yo quisiera caracterizar como línea dialéctica interior.

Mientras la cosmovisión flota en las alturas del puro pensamiento y de la voluntad incondicionada, parece definida y de una sola pieza; pero, cuando pisa la tierra de nuestra vida, experimenta en su interior un rompimiento, un rompimiento poco visible, pero extraordinariamente importante.

Nos encontramos ahora en el ámbito de la vida concreta, personal; desde luego todo grupo tiene (aunque

con gusto lo olvide) su concreción, la prueba concreta, la que decide el futuro, en la vida de las personas que pertenecen a él.

Aquí, en este espacio, se diferencia y se decide dentro de la cosmovisión. La diferenciación procede de una doble pregunta: *¿en qué se basa tu cosmovisión?* y *¿qué haces con tu cosmovisión?* «¿En qué se basa tu cosmovisión?» quiere decir: con qué amplitud y con qué densidad de experiencia personal, de saber vital en torno a las cosas y en torno a la propia persona. Estar adherido a un grupo de cosmovisión puede significar una elección correcta o una torpe intervención, como en el juego de la gallina ciega. Según el fundamento en el que descansa una cosmovisión, según sus raíces, aéreas o terrestres, se decide la realidad nutritiva que afluye a ella, así como también su contenido de realidad y, a partir de él, la confiabilidad de su actuar.

Y, en segundo lugar, «¿qué haces con tu cosmovisión?» quiere decir: si uno únicamente defiende y hace prevalecer su cosmovisión, o si también la vive y experimenta según puede en cualquier momento (según puede; hay un pomposo *o bien, o bien* que excluye y que no es en esencia otra cosa que huída, pretexto). La verdad de una cosmovisión no se prueba en las nubes, sino en la vida vivida: verdadero es lo que se testimonia.

En el unitario movimiento de marcha de un grupo se pierde hoy la diferenciación entre aquellos cuyo paso significa el camino del cumplimiento de la dirección de su existencia misma y aquellos otros cuyo paso sólo significa un gesto oratorio. Y, sin embargo, es esta diferencia la que divide a todo grupo, siendo aún más importante que la existente entre cuadrilla y cuadrilla. Pues sólo los que actúan con su sustancia vital fundarán una

nueva realidad capaz de vida. El éxito puede depender de la fuerza de choque de la tropa, pero de la pureza de cada uno depende lo que se anunciará en la profundidad del futuro de este éxito: como verdadera victoria, o como su apariencia. El trabajo de formación tiene una doble influencia en los adherentes a las cosmovisiones: uno fundante y otro postulatorio. En cuanto al primero, ayuda a cada cual a enraizar su cosmovisión en el reino terrenal de su mundo, en la medida en que se lo hace ver amplio y profundo, le abre el acceso a él, y le asienta en sus fuerzas vitalizadoras. Y, en cuanto al segundo, educa en cada uno la conciencia moral de su cosmovisión, que renovadamente le ratifica en su confirmación oponiendo el compromiso, la seriedad de las mil pequeñas realizaciones, a las ausencias de compromiso que se presentan.

Ciertamente es importante lo que uno confiesa, pero más importante aún es *cómo* lo confiesa. Este *cómo* no es estético, ni siquiera ético; se trata de la realidad en el sentido más exacto, de la entera realidad, en relación con la cual lo estético y lo ético son meras abstracciones. ¿Habita una cosmovisión en la cabeza, o en el ser humano entero? ¿vive en las horas de la proclamación, o aún en las calladas épocas privadas de su vida? ¿la utiliza uno, o se entrega uno a ella? Esa es la distinción entre sentimiento real y sentimiento ficticio, entre el sentimiento que se hace efectivo y que termina implantándose completamente en la realidad, y el sentimiento que disipadamente se lleva a cabo una y otra vez hasta que nada de él queda. Vive en la persona la responsabilidad existencial por la tenencia de una cosmovisión; ésta no me la puede quitar mi grupo, no debería.

¡No se hable de «individualismo» por ello! Desde luego se trata de personas, pero no por causa de la per-

sona; se trata de la persona por causa del futuro. De si en el ámbito de cualquier cosmovisión los hombres del sentimiento real o los hombres del sentimiento ficticio son determinantes, o de si las decisiones que han de corresponder son alcanzadas por la responsabilidad existencial o no (lo cual se libra en el frente interior, que se establece de un extremo a otro de todas las cosmovisiones entre verdad y mentira), de eso depende aún más que de si esta cosmovisión *vence* o no, pues de eso depende si la victoria consignada históricamente es verdaderamente eso, y no por ejemplo una catástrofe. En qué medida la comunidad futura corresponderá a la imagen desiderativa depende principalmente de la actitud esencial de las actuales personas, no sólo de las dirigentes, sino de cada una. La meta no está firme y espera; quien sigue un camino que ya en su andadura no lleva la traza de la meta, no la alcanzará, por muy firme que la tenga a la vista; la meta que alcanza no parecerá distinta al camino por el que la alcanza.

Vivimos -hay que repetirlo siempre- en una época en la que golpe a golpe los grandes sueños, las grandes esperanzas de la humanidad se cumplen, pero como sus propias caricaturas. ¿Cuál es la causa de toda esta masiva apariencia? Yo no conozco otra que el poder del sentimiento de ficción. Llamo tal a la carencia de formación del ser humano de esta época. Frente a ella está la formación verdadera conforme al tiempo, la cual lleva al ser humano a la relación vivida con su mundo y desde ahí le permite ascender a la fidelidad, a la comprobación, a la verificación, a la responsabilización, a la decisión, a la realización.

El trabajo de formación al que me refiero consiste en conducir hacia la realidad y hacia la realización. El

ser humano al que hay que formar es el que sabe distinguir entre apariencia y realidad, entre realización de la apariencia y verdadera realización, el que rechaza la apariencia y elige y toma la realidad, sea cual fuere su cosmovisión. Este trabajo de formación educa a los pertenecientes a todas las cosmovisiones en orden a la rectitud y la verdad. Este trabajo de formación educa a cada uno para tomar en serio su cosmovisión a partir de la seriedad del fundamento y hacia la verdad de la meta.





## **SOBRE EDUCACIÓN DEL CARÁCTER**

La educación digna de ese nombre es esencialmente educación del carácter, pues el buen educador no sólo tiene en cuenta las funciones aisladas de su alumno, como quien procura aportarle únicamente determinados conocimientos o habilidades, sino que ha de ocuparse continuamente con ese ser humano en su totalidad, y ciertamente con ese ser humano en su totalidad tanto según su actual realidad, en la que vive ante ti, como también según su posibilidad, teniendo en cuenta lo que de él puede llegar a ser desde él mismo. Ahora bien, así considerado como un todo en realidad y en potencia, a un ser humano se le puede estudiar o sólo como personalidad, es decir, como esta figura espiritual y corporal única junto con las fuerzas que hay en él, o como carácter, es decir, como la relación entre la esencia de este ser único y la secuencia de sus acciones y actitudes. Entre estas dos formas de ver al alumno en su totalidad existe una diferencia fundamental. La personalidad es algo que en lo esencial crece fuera de la influencia del educador, el carácter es algo en donde la mayor tarea del educador estriba en contribuir a su configuración; la personalidad es un perfeccionamiento, pero sólo el carácter es una tarea; a una personalidad se le podría cultivar y promover, a un carácter se le puede y se le debe educar.

Naturalmente -y esto quisiera anticiparlo ya desde este momento- se recomienda no sobrevalorar la par-

ticipación que le corresponde al educador en el surgimiento de un carácter. Más que en cualquier otro ámbito pedagógico resulta importante en éste, precisamente al comienzo de la discusión, aun antes de que se investigue lo que es un carácter y se reflexione sobre cómo se le educa, no perder de vista como principio las barreras puestas a la influencia consciente.

Si tengo que enseñar álgebra, puedo contar con que me va a salir bien proporcionar a mis alumnos un conocimiento de lo que son las ecuaciones de segundo grado con dos incógnitas; también el que sea más lento entendiendo va a entenderlas tan bien, que por la noche, si no puede dormir, se distraerá resolviendo ecuaciones, y asimismo el que tenga la peor memoria recordará todavía en su ancianidad cómo hay que operar con  $x$  y con  $y$ . Si, por el contrario, tengo que educar un carácter, todo se vuelve problemático. Intento explicar a mis alumnos que la envidia es algo vergonzoso, y ya mismo comienzo a encontrarme con la resistencia secreta de aquellos que poseen menos que sus compañeros; intento explicar que es deshonesto golpear a los más débiles, y ya estoy viendo una sonrisa reprimida en la comisura de los labios de los más fuertes; intento explicar que la mentira destroza la vida, y algo terrible acontece: el más horriblemente habituado a mentir de mi clase escribe una brillante disertación sobre el poder destructor de la mentira. He cometido el error fatal de *enseñar ethos*, y lo que decía es aceptado como moneda de cambio cognoscitivo, pero nada de ello se convierte en esa sustancia que construye el carácter. Incluso la problemática es más profunda todavía. En toda enseñanza puedo manifestar a los alumnos con claridad mi intención de enseñar algo sin que se produzca por ello ninguna ruptura, pues la mayoría de mis alumnos quiere

aprender algo, aunque no sea demasiado, y una tranquila concordia entre nosotros se hace posible. Pero, si los alumnos advierten que yo quiero educar su carácter, inmediatamente alguno de ellos se rebela, precisamente los que tienen más tempranamente en sí la materia para un auténtico carácter autónomo: ellos no quieren dejarse educar; más exactamente, no quieren que se les quiera educar. Incluso aquellos a quienes la pregunta por lo bueno y lo malo les lleva a actuar seriamente, se rebelan -precisamente porque experimentan una y otra vez cuán difícil resulta encontrar el camino- contra el hecho de que se les dicte como algo desde siempre incontestable lo que es bueno y lo que es malo. ¿Significa eso por tanto que haya de callarse la intención de educar su carácter, que haya que acometer esa labor de forma secreta y astuta? No; por eso dije ya que la problemática tiene una raíz más profunda. No basta con que la educación del carácter se comprima en una hora de aprendizaje; tampoco podría camuflarse en tiempos libres prudentemente establecidos al efecto. La educación no soporta ninguna política. Aunque el alumno no advierta la intención oculta, la registra en la actuación del maestro y le retira la inmediatez que constituye su poder. Sobre la totalidad del alumno sólo influye verdaderamente la totalidad del educador, su existencia toda espontáneamente. El educador no necesita ser ningún genio ético para educar caracteres, pero ha de ser un ser humano vitalmente completo el que se comunica inmediatamente con sus prójimos: su vitalidad irradia sobre ellos y les influye precisamente entonces de la forma más viva y pura, aunque no piense en absoluto en querer influirles.

El término griego *carácter* significa acuñación. La vinculación especial entre el ser y el aparecer del ser humano, la especial conexión entre su esencia y la con-

secuencia de sus acciones y actitudes, queda acuñada en su todavía plástica sustancia. ¿Quién los acuña? Todo acuña: la naturaleza y el entorno social, la casa y la calle, el lenguaje y la costumbre, el mundo de la historia y el mundo de los ecos de las noticias diarias, la radio y el periódico, la música y la técnica, el juego y el sueño todo junto: mucho de ello, en tanto despierta coincidencia, imitación, anhelo, tendencia; otra parte, en tanto crea preguntas, duda, aversión, resistencia. Justamente por medio del enlazarse de los efectos diferentes y opuestos entre sí es acuñado el carácter. Y, en medio de todo ello, en esta infinidad acuñadora, está el educador, tan sólo un elemento entre otros innúmeros, pero distinto de todos ellos gracias a su *voluntad* de participar en la acuñación del carácter y gracias a la *conciencia* de representar ante el ser humano que está en crecimiento una *elección* del ser, la elección de lo «correcto», de aquello que *debe* ser. En esta voluntad y en esta conciencia se expresa fundamentalmente su vocación como educador. A partir de aquí el educador la desarrolla de dos modos: en primer lugar, como humildad, como el sentimiento de ser tan sólo un elemento dentro de la magnitud de la vida, sólo una existencia particular en medio de toda la inconmensurable realidad que actúa sobre el alumno; en segundo lugar, sin embargo, la convicción, el sentimiento de ser en medio de todo ello la única existencia *que quiere* influir en la totalidad del ser humano, y de este modo el sentimiento de responsabilidad por la elección del ser que él postula para el alumno. E incluso se desprende de todo lo anterior un tercer elemento: el reconocimiento de que aquí, en el terreno de la educación del carácter, de la educación de la totalidad, sólo hay *un* acceso al alumno, el de su *confianza*. Para el joven, a quien el mundo inseguro atemoriza y decepciona, con-

fianza significa la convicción liberadora de que existe una verdad humana, la verdad de la existencia humana. En el lugar que antes ocupaba aquella resistencia a ser educado, surge en la esfera de la confianza un acontecimiento particular: el alumno acepta al educador como persona. Siente que podría confiar en este ser humano; que este ser humano no ejerce con él una ocupación, sino que participa en su vida; que este ser humano le afirma, antes incluso de querer influirle. Y así aprende a *preguntar*.

El maestro al que por vez primera llega un muchacho con un ademán algo altanero, pero con manos temblorosas, visiblemente franco y animado por una esperanza osada, y le pregunta qué sería lo justo en una determinada situación, por ejemplo, en el caso de que un amigo traicionase el secreto que se le había confiado, si pedirle explicaciones o contentarse con no confiarle en adelante ningún secreto más, el maestro puesto en esa situación comprende que ahora tiene que dar el primer paso consciente en el camino de la educación del carácter: tiene que responder, responder con responsabilidad, dar una respuesta que probablemente vaya más allá de la alternativa de la pregunta, en la medida en que abre una tercera posibilidad que es la correcta. Su misión no es la de dictar lo que sea bueno o malo en general, sino la de responder, responder a una pregunta concreta, responder lo que en una determinada situación es verdadero y lo que es falso, eso sí que es lo propio de su oficio. Como ya he dicho, tal cosa únicamente puede ocurrir dentro de un clima de confianza. Pero la confianza es algo que, obviamente, no se obtiene con sólo esforzarse por lograrlo, sino en la medida en que se participa en la vida de los seres humanos con los que se está en contacto y, consecuentemente, en este caso, en la medida en

que se participa inmediatamente y sin prejuicios en la vida de los alumnos y se asume la responsabilidad que de ahí se deriva. Pedagógicamente fértil no es la mera intención pedagógica, sino el encuentro pedagógico. Un alma que sufre en su propia existencia carnal las contradicciones del mundo y de la sociedad humana surge ante mí con una pregunta; pues bien, en la medida en que yo trato de responder según mi ciencia y conciencia le ayudo a llegar a ser un carácter capaz de superar las contradicciones actuando.

Si el maestro adopta esa actitud respecto a su discípulo, participando en su vida y consciente de su responsabilidad, entonces todo lo que acontece entre ellos puede abrir un camino para la educación del carácter, sin premeditación y sin política: enseñanza y deporte, un diálogo sobre desavenencias en la clase, así como un diálogo sobre los problemas de una guerra mundial. Lo que no puede olvidar el maestro son los límites propios de la educación. Ni siquiera donde impera la confianza podría olvidar que eso no significa que hubiera de reinar ya la confianza total y absoluta. Confianza significa ruptura de la incomunicación, voladura de los paréntesis que había en torno a un corazón intranquilo, pero no significa acuerdo incondicional. El maestro nunca debería olvidar que también los conflictos educan, con tal de que sean manejados en un ambiente sano. Un conflicto con el alumno constituye la máxima prueba del educador, el cual debe utilizar la propia inteligencia sin escatimar, no debe desmochar la punta de la espada de su conocimiento, y sin embargo debe también disponer de un bálsamo sanador de la herida en el corazón alcanzado por ella. Ni por un momento puede ejercitar una aparente lucha dialéctica en lugar de la verdadera lucha en torno a la verdad, pero -si vence- ha de ayudar al

vencido a sobrellevar la derrota; y, si no vence sobre el alma obstinada que se le enfrenta (¡no se vence tan fácilmente a las almas!), tiene que encontrar la palabra de amor, que es la única capaz de dejar atrás una situación tan difícil como ésta.

## II

Hasta ahora sólo me he referido a aquella problemática personal de la educación del carácter que tiene su asiento en la relación entre educador y alumno; sin embargo, al carácter mismo objeto de educación le he tratado de paso, sobre todo como un simple concepto de contenido fijo. Sin embargo, no es eso de ningún modo. Para introducirnos en la problemática real de la educación del carácter tenemos que investigar críticamente el contenido del carácter mismo.

En su conocido tratado *El concepto y la educación del carácter* distingue Kerschensteiner entre el *carácter en sentido general*, por el cual entiende «una toma de posición invariable y manifestada en la actuación del ser humano respecto a su propio entorno», y el auténtico *carácter moral*, al que define como «una toma de posición particular», como «una toma de posición que confiere a los valores que valen incondicionalmente una prioridad en el actuar en relación con todos los demás valores». Si comenzamos aceptando sin reservas esta distinción, a la que no hay que negar un contenido de verdad, ilimitado en principio, ante nosotros se abre en nuestra época una problemática tan seria respecto de toda educación del carácter, que parece poner en cuestión la posibilidad misma de esta educación en general.

Con *valores que valen incondicionalmente* no estamos refiriéndonos, naturalmente, a una validez subje-

tiva para la persona que actúa. Para Don Juan, el valor que vale subjetivamente de forma incondicional es la seducción del mayor número posible de mujeres, y para el dictador es la máxima acumulación de poder. La *validez incondicional* solamente puede referirse a un ser de valores y normas universales que la persona actuante conoce y reconoce. Pero precisamente el cuestionar la existencia de tales valores y normas universales de validez objetiva constituye la tendencia más lacerante de nuestra época. Esta tendencia no se dirige solamente, por ejemplo, como a veces se dice, contra la sanción religiosa de normas, sino contra su esencia universal y su validez incondicional en general, contra su aspiración a ordenarse conforme al ser humano en su esencialidad y a regir según el género humano en su totalidad. Según esa tendencia, los valores y las normas sólo podrían ser expresión de la vida de un grupo que traduce su propia necesidad al lenguaje de la exigencia objetiva, hasta que en última instancia el grupo como tal, por ejemplo una nación, es elevado a valor absoluto, incluso único, y el desdoblamiento de los grupos acontece a lo largo de todo el ser de tal manera que ya no puede darse una esfera axiológica común al género humano y tampoco vale ya una apelación al ser humano. Con el crecimiento de esta tendencia disminuye cada vez más el terreno para el llegar a ser de lo que Kerschensteiner denominaba carácter ético. ¿Cómo podría llevarse a cabo en semejantes condiciones la tarea de una educación del carácter?

Ciertamente, durante la época del terror árabe en Palestina y con ocasión de contrarréplicas puntuales judías, han tenido lugar muchos diálogos entre maestros y alumnos en torno a la cuestión de si podría darse una moratoria del Decálogo, es decir, si el asesinato podría



ser considerado una buena acción si se cometiera en interés de la propia sociedad. Se me ha informado de un diálogo en el que el maestro preguntaba: «Si en el *Decálogo* está escrito ‘no levantes falsos testimonios contra tu prójimo’, ¿debemos entender este precepto con la limitación ‘en el supuesto de que no te reporte ninguna utilidad?’» A lo que un alumno replicaba: «¡Pero no se trata ya de mi utilidad, sino de mi pueblo!». Y el maestro comentaba a su vez: «¿Y qué piensas si la limitación se formula así: ‘En el supuesto de que no le reporte ninguna utilidad a tu familia?’» El alumno: «¡La familia es al fin y al cabo algo así como el propio yo, pero el pueblo es algo completamente distinto, pues en él desaparece el yo!». El maestro: «Así pues, ¿cuando tú, por ejemplo, piensas ‘¡nosotros queremos vencer!’’, no sientes en absoluto algo así como ‘¡yo quiero vencer!’?» El alumno: «Pero el pueblo es algo infinitamente mayor que los que hoy viven coetáneamente conmigo! ¡Son todas las generaciones pasadas y futuras!». En ese instante comprendió el maestro que realmente debía salir del círculo del tiempo y apelar al destino histórico, por lo cual redarguyó: «¡Ciertamente, todas las generaciones humanas! Pero ¿de qué han vivido y por qué han sobrevivido a todas las generaciones del exilio? ¿Acaso no se debió a que el imperativo *¡no lo hagas!* nunca abandonó sus oídos ni sus corazones?» El alumno se puso muy pálido. Durante un rato permaneció en silencio pero, como alguien a quien la palabra amenaza con ahogarle, de repente explotó: «¿Y qué hemos ganado siguiendo ese camino? ¡Eso!» Y lo decía mientras golpeaba en el periódico que tenía delante de sí, el cual contenía la información sobre el Libro Blanco británico. Y de nuevo volvió a exclamar: «¿Vivido? ¿Sobrevivido? ¿Acaso ha sido eso una vida? ¡Nosotros queremos vivir!».

Ya dije antes que el educador se pone a prueba en el conflicto con el alumno y que debería tomarlo sobre sí e incluso, según lo exija la situación, mostrarle más allá de sí mismo el camino hacia la vida, hacia una vida -añadamos- en la que la confianza permanece intacta, e incluso, si cabe, misteriosamente fortalecida. Sin embargo, en el ejemplo que acabo de traer a colación hace un momento se aprecia la inconmensurable dificultad de semejante exigencia, incluso parece a veces tratarse de un límite insuperable. Aquí ya no se trata simplemente de un conflicto entre dos generaciones, sino entre un mundo antiguo que ha creído durante algunos milenios que existe una verdad confiada desde arriba al ser humano, y una época que ya no lo cree, sea porque no quiere creer en ella, o porque ya no puede creer en ella.

Si ahora nos preguntamos *cómo es posible la educación del carácter en esta situación*, pronto se pone de manifiesto algo negativo: no tiene ningún sentido en absoluto querer demostrar con argumentos de ningún tipo que, pese a todo, la rechazada incondicionalidad de las normas existe, pues esto significaría aceptar que el rechazo procede de la reflexión contra la que pudieran aportarse argumentos, es decir, material para una reflexión renovada, sino que procede de la disposición de un tipo de persona propio de nuestra época. Desde luego, podríamos adivinar en semejante situación una enfermedad del género humano, pero no deberíamos engañarnos a nosotros mismos pensando que esa enfermedad pueda sanarse con dictámenes que indican que nada de eso es como el enfermo se imagina. Constituye un penoso comienzo tener que gritarle a una humanidad que ha llegado a estar ciega de eternidad: «¡Mira ahí, son los valores eternos!». Por todas partes vemos hoy a multitudes y multitudes de gentes que han caído bajo la

esclavitud de colectivos, cada uno de los cuales constituye la instancia suprema para sus siervos; ya no existe por encima de los colectivos ninguna soberanía universal en la idea, en la fe, en el espíritu; las valoraciones son inapelablemente decisiones del colectivo. Y esto no solamente acontece en los Estados totalitarios, sino también en los partidos y en las organizaciones similares a los partidos de las así llamadas democracias. A las gentes que de tal modo se han perdido en el Moloch colectivo no se les puede sacar de esa su perdición apelando, ni siquiera argumentadamente, a lo absoluto, cuyo reino usurpa el Moloch. Hay que comenzar remitiéndolas al ámbito en el que, de cuando en cuando, en las horas en que uno se encuentra completamente a solas consigo mismo, padecen la enfermedad con súbitos dolores: a la relación del individuo con su propia intimidad. Para poder entrar en una relación personal con lo absoluto, primero hay que volver a ser una persona: hay que salvar la real identidad personal de la garganta de fuego del colectivismo que devora toda identidad. El deseo que se necesita para ello se alberga en el dolor que la persona genuina siente por la relación echada a perder respecto de su propio yo; aunque adormece el dolor con una ponzoña renovada, también reprime de ese modo aquel deseo. Mantener despierto el dolor, despertar el deseo, es la tarea primera de todo aquel al que hace sufrir el oscurecimiento de la eternidad; es también la primera tarea del auténtico educador en esta hora.

No hay que educar al ser humano para una «toma de posición que a la hora de la actuación proporcione a los valores incondicionalmente válidos una ventaja sobre todos los otros valores», si se trata de un ser humano para quien en su actuación no existen valores con validez incondicional en ese sentido universal. Pero hay que

educar para que logre querer de nuevo en primer lugar una verdadera toma de posición. Sin embargo, el concepto de carácter moral formulado por Kerschensteiner, que como sabemos se remonta a Kant, se ha mostrado inútil para la actual tarea específica de educar el carácter. Hay que buscar otro concepto para determinar más exactamente esta tarea. No podemos ocultar que nosotros nos encontramos hoy en los escombros del rascacielos cuya azotea hubo alcanzado Kant. Nosotros, los actuales vivientes, no hemos logrado diseñar claramente el proyecto de una nueva edificación. Pero tal vez podamos comenzar a poner, aun sin plan, tan sólo con el alborear de una imagen en el ojo de nuestro espíritu, las primeras piedras de su cimentación.

### III

Según la definición final de Kerschensteiner, el carácter «no es en el fondo otra cosa que obediencia voluntaria respecto a máximas que se han configurado en el individuo a través de la experiencia, la enseñanza y la autorreflexión, sea porque esas máximas se han recibido y luego se han internalizado completamente, sea por haber surgido en la conciencia a partir de la propia convicción». Esta obediencia voluntaria sería «sin embargo sólo una forma de autodomínio». Primeramente el amor o el odio al otro deberían «haber creado en el ser humano el *hábito* de superarse a sí mismo»; luego, poco a poco, deberían «transformar la obediencia exterior en hábito interior».

El concepto de hábito ha sido más tarde especialmente explorado por John Dewey en su libro *Human Nature and Conduct*. Según él, carácter es «la interpenetración de hábitos». Sin «la operación continuada de todos los hábitos en cada acto» no habría carácter unita-

rio alguno, sino solamente «una yuxtaposición de reacciones desconexas para situaciones separadas».

Con semejante concepto de carácter como organización del autodomínio mediante reunión de máximas, o como sistema de hábitos encadenados entre sí, se comprende perfectamente la impotencia de la moderna pedagogía respecto a la enfermedad del ser humano. Pero, incluso con independencia de la problemática particular de la época, resulta incapaz de aportar fundamento adecuado alguno para la construcción de una auténtica educación del carácter. No es que el educador pueda renunciar a la utilización de máximas útiles o a la promoción de buenos hábitos. Pero en los instantes quizá sólo aislados en que se le hace patente el sentimiento de la coronación de su obra, el sentimiento de participar en la revelación de lo oculto que comparte con el descubridor, con el inventor y con el artista, en esos instantes se encuentra en una esfera completamente distinta a la de las máximas y de los hábitos. Su verdadera meta, el auténtico concepto de carácter en torno al cual tiene que actuar -aunque la meta tampoco pueda ser a menudo alcanzada por él- únicamente puede tomarlo de este plano más alto de su actividad.

Un joven maestro entra por vez primera en el aula con autonomía, ya no como un estudiante que tiene que acreditar su capacidad. El aula aparece a sus ojos como una imagen del mundo de los seres humanos, tan variada, tan contradictoria y tan inaccesible. Se dice a sí mismo: «Yo no he elegido esos jóvenes que están ahí, pero estoy aquí y debo aceptarlos tal y como son; sin embargo, no como ellos son ahora, en este instante, no, sino como *realmente* son ellos, como ellos pueden llegar a ser. Pero ¿cómo puedo darme cuenta de lo que hay en

ellos, y qué puedo hacer para que llegue a formarse?» Mientras, los jóvenes no se lo ponen fácil, meten ruido, cometen travesuras, le miran fijamente con insólita curiosidad. Él ya ha intentado poner a buen recaudo a este perturbador, establecer reglas de orden, forzar hábitos de comportamiento adecuado, decir no, no a todo aquello que desde allí abajo se alza contra él, comenzar desde abajo. Y, cuando se comienza desde abajo, quizá nunca se llega hasta arriba, sino que todo se va hacia abajo. Sin embargo en ese momento encuentra un rostro que le llama la atención; no es ni bello, ni especialmente inteligente, pero es un rostro real, más aún, es el caos necesario para el surgimiento del cosmos de un verdadero rostro, y ese rostro formula una pregunta que es algo distinto a la curiosidad en general: «¿Quién eres tú? ¿Sabes algo que se refiera a mí? ¿Me traes algo? ¿Qué traes tú?», o algo así. Y él, el joven maestro, dirige la palabra al rostro. No dice absolutamente nada decisivo y sobresaliente, simplemente hace una pregunta normal para empezar: «¿Qué habéis debatido últimamente sobre la geografía de la región? ¿El Mar Muerto? Bien, ¿qué es el Mar Muerto?» De cualquier forma, había en la pregunta algo no del todo usual, pues la respuesta que el maestro recibe no es tampoco la habitual respuesta escolar, sino un *relato* por parte del joven. Él estuvo hace un par de meses durante algunas horas en el Mar Muerto y habla de ello: «Y todo me pareció -añadió- como si hubiera sido creado un día antes que el resto del mundo». Resulta inequívoco que precisamente ahora se ha decidido a hablar de ello por vez primera. Su rostro ha cambiado al respecto, ya no es tan caótico como antes, y la clase se ha tranquilizado. Todos atienden. Tampoco la clase misma es ya un caos. Algo ha ocurrido. El joven maestro ha comenzado desde arriba.

Ciertamente, la tarea del educador que no puede seleccionar a sus alumnos, sino al que año tras año le cae inexorablemente sobre su vida el mundo tal y como es bajo la forma de una clase escolar (¡y precisamente en esta inexorabilidad consiste el sentido de su obra!), no puede consistir en configurar grandes caracteres. Tiene que poner disciplina y orden, tiene que establecer una ley, y sólo puede ambicionar y esperar que la disciplina y el orden vayan siendo poco a poco cada vez más interiores y autónomos, y que finalmente quede escrita la ley en el corazón de los alumnos. Pero su auténtica meta, si la tiene clara y no la pierde de vista, la que debe presidir todo su trabajo, es la forja del gran carácter.

Al gran carácter no hay que entenderlo ni como un sistema de máximas, ni como un sistema de hábitos. Lo propio de él es actuar con toda su sustancia. O sea, que lo propio de él es reaccionar conforme a su irrepetibilidad en cada situación que le requieran los seres humanos. Evidentemente, en las distintas situaciones se dan todo tipo de semejanzas, se pueden construir tipos de situaciones, incluso a veces puede saberse a qué apartado corresponde la situación de este instante y solucionarse trayendo a colación el tesoro de las máximas y hábitos ya preestablecidos, también cabe acuñar las máximas convenientes, es posible poner en ejercicio la adecuada habitud. Pero, además de eso, lo atípico de la situación de este instante pasa inadvertido y sin respuesta. Esta situación me lleva a imaginar aquella otra en que, inmediatamente después de haber averiguado el correspondiente sexo de los niños recién nacidos, también establecido su tipo, se quisiera poner a todos los niños de un tipo dentro de una cuna común en la que no estuviera escrito el nombre individual, sino sólo la designación del tipo. Pese a todas las semejanzas, cada

situación vital tiene, como un recién nacido, un rostro nuevo que nunca existió antes y que nunca volverá a repetirse. Cada situación vital te pide una respuesta que no puede haberse dado antes, no pide nada que ya haya existido anteriormente. Te pide presencia, responsabilidad. Llamo gran carácter a aquel que, por medio de sus acciones y actitudes, satisface la aspiración de la situación con una disposición profunda a la responsabilidad durante toda su vida, y ello de tal manera que en la totalidad de sus acciones y de sus actitudes hace también presente la unidad de su ser, un ser dispuesto a la responsabilidad. Puesto que su ser es una unidad, la unidad de una voluntad de responsabilidad, también su vida activa se funde en orden a la unidad. Y quizá pudiera decirse que a ese gran carácter, a partir de las situaciones en que responde y se hace responsable, le va apareciendo también una unidad, la unidad incircunscrible de un destino ético.

Pese a todo lo dicho, de ninguna manera puede afirmarse que el gran carácter esté más allá de las normas. Al ser humano responsable no le son ajenas las normas. Pero el mandato inherente a la auténtica norma nunca se convierte en máxima, ni su realización en hábito. Lo que un gran carácter acepta como mandato suyo en el curso de su desarrollo no actúa en él ni como un componente de su conciencia, ni como un material de su actuación, sino que permanece latente en un estrato básico de su sustancia, hasta que se le manifiesta concretamente; y lo que dicho mandato tiene que decirle se manifiesta cada vez mediante una actuación que pide de él una solución, de la cual quizá no tuviera hasta entonces ninguna idea. También la norma más universal se da a veces a conocer solamente en lo más particular de todo. Yo sé de un hombre a quien el rayo del *jno ro-*



*barás!* marcó su corazón en un determinado momento, pues le instó a algo completamente distinto al deseo de hurtar cualquier propiedad, llevándole a la convicción de que no se trataba tan sólo de prohibir hacer algo, sino que con toda la fuerza de su pasión hizo además algo completamente opuesto. Pues bueno y malo no se oponen entre sí como derecha e izquierda, sino que el mal nos entra como un torbellino, mientras que el bien como una dirección, y también en la prohibición se esconde una dirección, un sí, un mandamiento, que en tales momentos se manifiesta. En tales momentos le habla a uno realmente mediante sentencias en segunda persona, y el tú al que se refiere no es nadie en el mundo sino uno mismo. Las máximas sólo son propias de la tercera persona, es decir, de todos y de ninguno.

Puede decirse que es precisamente la incondicionalidad de la interpelación la que diferencia al mandato de la máxima. Así las cosas, no podemos superar desde este ángulo el dilema de la educación del carácter en una época que ha llegado a estar sorda para la interpelación incondicionada. Pero la comprensión de la estructura del gran carácter puede ayudarnos a superar tal dilema.

Naturalmente, cabe preguntar si en conciencia podría el educador, si, teniendo en cuenta su objetivo, podría partir de la esperanza en el gran carácter que siempre es excepción, en la medida en que en sus métodos de educación del carácter debería tomar en consideración a los otros, a los muchos. Mi respuesta es que el educador no podría hacer esto último, si de ahí se desprendiera un método inaplicable para ellos. Pero la cosa va mejor si, gracias al conocimiento de la estructura del gran carácter, como ya he dicho, logra el educador acceder al único camino por el cual también puede comenzar a

influir en los que han sucumbido al Moloch colectivo, en la medida en que los reorienta hacia el circuito que ellos mismos necesitan: a la relación con el propio yo. Es hacia el ámbito de esta relación hacia el que debe el maestro llevar los valores que puede hacer creíbles y deseables para sus discípulos. Y el camino adecuado para ello consiste en introducirse en la estructura del gran carácter.

Una parte de la juventud comienza hoy a comprender que algo sumamente interesante e insustituible se ha perdido en su absorción por lo colectivo: la responsabilidad personal ante la vida y el mundo. Desde luego, esta juventud aún no sabe que su entrega ciega a lo colectivo, por ejemplo a un partido, no ha sido una auténtica acción de la existencia personal; que procedía sobre todo del miedo a enfrentarse consigo mismo en este tiempo de confusión, un sí mismo que ya no recibe su rectoría de los valores eternos; que, en consecuencia, semejante entrega se alimentaba del anhelo inconsciente, de una instancia en la que se cree o se quiere creer poder omitir la responsabilidad; que esta entrega constituía una huída. Yo digo: la juventud de la que estoy hablando todavía no lo sabe, pero comienza a darse cuenta de que quien hace y deja hacer sin decidirlo con todo su ser y sin responder con toda su realidad no es anímicamente fructífero. Pero un alma infructuosa deja pronto de ser un alma.

Es aquí donde el educador puede y debe hacer hincapié. Puede ayudar a crecer el sentimiento de falta de claridad de la conciencia y de la fuerza del deseo. Puede despertar el valor de volver a poner la vida sobre los propios hombros. Puede resucitar ante sus alumnos la imagen del gran carácter que no deja de dar a la vida

ni al mundo ninguna respuesta, sino que acoge con responsabilidad cuanto de esencial le sale al encuentro. Podría mostrar esta imagen sin tener que temer que todos los que entre sus discípulos necesitan especialmente disciplina y orden caerán en el frenesí de una libertad sin rumbo; al contrario, gracias a lo antedicho puede enseñarles a comprender que también la disciplina y el orden forman parte del camino hacia la propia responsabilidad. Puede mostrar que tampoco se nace ya con un gran carácter totalmente dispuesto y que su unidad esencial ha de ir madurando antes de manifestarse en la serie de sus acciones y actitudes. Pero debe referirse una y otra vez a la unidad misma, la unidad de la persona y la unidad de la vida vivida. De la multitud de contradicciones perturbadoras del ser moderno no pueden los colectivos hacerse cargo, pues ninguno de ellos conoce el aroma de la unidad pura, colectivos que, por lo demás, abandonados a sí mismos, terminarían devorándose entre sí, como los escorpiones encerrados en la caja de la divertida fábula. A esta multitud de contradicciones solamente puede oponérsele de forma superadora el renacimiento de la unidad personal, unidad de esencia, unidad de vida, unidad de acción, unidad de ser, la vida y la acción conjuntamente. Esto no es la unidad estática de lo uniforme, sino la gran unidad dinámica de lo múltiple, donde la pluralidad se convierte en unidad de carácter. Hoy todavía los grandes caracteres son *enemigos del pueblo*, ellos, que aman su sociedad y que, sin embargo, precisamente por ello, no sólo aspiran a entretenerla, sino a elevarla, y que mañana habrán de ser los constructores de una nueva unidad del mundo humano. El anhelo de unidad personal, a partir del cual ha de surgir la unidad de una humanidad, debe el educador proponerlo y fortalecerlo en sus discípulos. La fe ne-

cesaria para esta unidad y voluntad no es un *retorno* al individuo, sino un paso adelante más allá de cualquier división entre individualismo y colectivismo. La plena y total relación de ser humano a ser humano únicamente puede darse entre personas unitarias, responsabilizadas, por eso en el colectivo total es más rara que en cualquier otra forma estatal históricamente anterior, y en el partido autoritario más rara que en cualquier otra forma anterior de libre unión. La auténtica educación del carácter es la auténtica educación en orden a la comunidad.

En una generación así educada se encenderá asimismo el deseo de volver a contemplar los valores eternos, de volver a oír el lenguaje de la norma eterna. Quien conoce la unidad interior, cuya realidad más íntima se compone de misterio, aprende a venerar el misterio en todas sus formas. Hoy las generaciones -en una reacción muy comprensible contra la primacía anterior de un misterio falso, ficticio- se encuentran poseídas por el impulso de desmisterizar toda vida: de este modo se cree que el falso misterio desaparecerá y resucitará el verdadero. Pero a una generación que enaltece el misterio en todas sus formas tampoco se le retirará la eternidad por más tiempo. Si su luz aparece solamente oscurecida es porque padece de catarata. Evidentemente hoy, en la hora de la confusión, se distingue entre lo eterno y aquello que remedaría lo eterno; lo que nos había deslumbrado del primer resplandor, lo que había oscurecido en nosotros del primer sonido, se extinguirá y silenciará, porque ante el horror de la nueva confusión desmayaba y el alma cuestionadora desenmascaraba su futilidad; nada permanece excepto lo que se eleva por encima del problema monstruoso del actual abismo, así como sobre los abismos de siempre: el aleteo del espíritu y la palabra creadora. Pero quien puede ver y oír

fuera de la unidad también volverá a ver y a percibir lo que eternamente se deja ver y percibir. El educador que ayuda al ser humano a volver de nuevo sobre su propia unidad le ayuda a volver a ponerse de nuevo ante el rostro de Dios.



## PEDAGOGÍA DE LOS KIBBUTZ («GRUPOS»)

### La «santificación de la tierra»

“El *kibbutz* debe convertirse en el lugar en donde se origina el socialismo entre hombre y hombre, superar continuamente los nuevos obstáculos mediante la diaria victoria de la fraternidad por encima de la pereza del corazón, más allá de la desconfianza y de la rabia. Los *kibbutzim* de esta obra de asentamiento son lo que Gustav Landauer ha dicho: ellos son, cuando lo son en verdad, lo que son en su esencia»<sup>28</sup>. Fundados para vivir de la agricultura, han originado fuertes actividades industriales (casi la mitad del valor añadido en este sector) y artesanales. En una atmósfera de guerra inminente, debían ser al mismo tiempo vanguardias fortificadas con la posibilidad de resistir contra los eventuales ataques<sup>29</sup>. Años después del kibbutz aparecieron otras

28 «*Sie sind es, wenn sie nur das in Wahrheit werden, was sie im Grunde sind*» (Buber, M: *Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, pp. 345-346).

29 Hoy, aunque su población no llega al 3%, su peso económico es grande, tanto mayor cuanto menor es el peso de la mística *kibbutzim*: ha reaparecido el trabajo asalariado, se ha vuelto a recurrir a la mano de obra mal pagada (árabe), y los abandonos no son excepcionales. Clubes, piscinas, bibliotecas, conciertos y museos nada tienen que ver con la época espartana de los fundadores. También ha llegado la planificación estatal a gran escala, con el subsiguiente control oficial y su posible nepotismo partidario (N. del T).

explotaciones cooperativas, como el *mosav ovdim*, en que cada familia explota su propia parcela pero la maquinaria es propiedad común y las ventas colectivas, y el *mosav jitufi*, forma intermedia entre las dos anteriores<sup>30</sup>. Hoy los *kibbutz* se han alejado de la *santificación de la tierra*. Buber apostó fuerte por la potenciación de los *kibbutz* en Israel, que quiere ser el modelo de la comunidad bíblica reactualizado en la comunidad jasídica militante. El *kibbutz* es la formación de una comunidad santificada por Dios y bendecida en un trabajo digno de Dios y de los hombres: «Cuando el grupo se dedica a preparar la tierra y hacerla apta para las actividades agrarias mediante un duro y fatigoso trabajo, no se trata de ‘su tierra’, sino de la tierra del pueblo; los nuevos colonos establecen sus poblaciones sobre tierras nacionalizadas que pertenecen a la totalidad del pueblo de Israel»<sup>31</sup>. Hablamos de una *santificación de la tierra* que nada tiene que ver con la rapiña de los asentamientos de colonos judíos actuales.

Tras los esfuerzos de los sionistas, que desde 1880 pretendieron crear un hogar nacional capaz de acoger a los judíos de la diáspora amenazados por el recrudecimiento del antisemitismo, y huyendo de los *pogroms* (asaltos devastadores a los barrios judíos de Rusia, especialmente en 1881) y de Polonia, así como de la creciente hostilidad de Alemania, que terminaría en el nazismo los *chaluzim* o colonos pioneros se establecieron en la primigenia patria abandonada. El fundador del movi-

---

30 La *kwuza* es hoy una comunidad puramente agraria, mientras que el *kibbutz* tiene ya carácter también industrial. Cfr. Rosenberg, L: *El kibutz. Historia, realidad y cambio*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1990, 411 pp.

31 Buber, M: *Sionismo y universalidad*. Ediciones Porteñas, Buenos Aires, 1978, p. 189.



miento sionista, Theodor Herzl, anunció en el primer congreso sionista de Basilea de 1897 (aunque se cierra sin acuerdo, pues unos postulan el regreso de todo judío errante a una sola y misma tierra prometida, y otros no) la constitución del Estado judío para antes de cincuenta años (de hecho, la independencia del Estado de Israel tuvo lugar en 1948), para lo cual se fundaron el Banco y el Fondo nacional judíos. Mientras las masas judías están huyendo de Rusia, un grupo de jóvenes se traslada a Palestina en busca del hogar perdido y se resucita la lengua hebrea como idioma hablado. Los *kibbutz* o *grupos* suman 17 entre 1870 y 1896. Poco a poco va llegando más gente y al final de los años 30 los hebreos que habían llegado a Palestina alcanzaban el medio millón. Hasta la víspera de la Segunda Guerra mundial, los pioneros se instalaron en tierras desiertas y pantanosas con el fin de sanearlas, bajo el influjo de la doctrina de la *religión del trabajo* de A. D. Gordon. Estas comunas agrícolas se basan en la fertilización de un suelo muy pobre, en la igualdad y en la propiedad colectiva; son los *kibbutz*, palabra hebrea que significa *grupo*, administración agroindustrial colectivista sobre la cual ha sido encauzada en gran parte la colonización del Estado de Israel: «He aquí el miembro del *kibbutz*, el que vive comunitariamente, el que gestiona la vida comunitariamente. Él pone la primera piedra para la construcción del futuro, y nada hay mayor que él. Todo lo que tiene que hacer, como en los primeros tiempos, es volver a cobrar confianza en sí mismo y en su libre Fue Buber uno de los maestros inspiradores que más contribuyeron con sus reflexiones a la elaboración de la utopía *kibbutzim*, aunque -como suele suceder casi siempre- el paso de los años fue llevando a los grupos hacia derroteros indeseados por el propio Buber. Interesa mucho conocer

la mística *kibbutzim* de Martin Buber, pues es la más pura, en la que no pocos de sus actuales defensores ya no se reconocen. Para ello traducimos al castellano el interesantísimo diálogo sostenido entre jóvenes educadores de *kibbutz* y Martin Buber en Jerusalén durante el año 1961:

«*Nachman*: Hemos estudiado su pensamiento social, lo cual nos ha resultado especialmente interesante, puesto que vivimos en un ámbito al que pertenecen los por usted expuestos conceptos básicos de cercanía humana y de relaciones esenciales entre seres humanos. Sin embargo, cuando queremos apresar principios fundamentales de su pensamiento tales como *conversación pura, relación recíproca, diálogo*, tropezamos con la cuestión candente de cómo sea posible construir una relación pura entre seres humanos que viven y crean comunitariamente, de modo que sin embargo la peculiaridad de cada cual quede respetada y no desaparezca en el interior del grupo.

*Buber*: Yo no hablo de *cercanía (Nähe)*, sino de *relación (Beziehung)*. Existe entre ambas una clara, sencilla, pero muy importante diferencia. De ninguna manera la simple pertenencia a un grupo significa ya una relación esencial de los miembros entre sí<sup>32</sup>. Efectivamente

---

32 En otro lugar dice: «El punto en que la problemática se hace manifiesta, el punto en que se produce el 'relajamiento' es la relación con el compañero. No aludo con esto en modo alguno a la cuestión, tan debatida en su tiempo, de la intimidad de la pequeña *kwutza* y de la pérdida de esta identidad en la grande; me refiero a algo que nada tiene que ver con la extensión de la comunidad. No se trata de intimidad, ésta se produce donde se produce, y falta donde falta; se trata de la actitud abierta. Para que haya una comunidad genuina no es necesario que conste

toda relación humana ha de guardar una cierta distancia: una persona debe ser ella misma para poder entrar en relación con sus semejantes. Sin embargo, precisamente aquella persona que ha llegado a ser genuina (*Einzelnen*), a desarrollar una personalidad correcta, puede alcanzar una comunidad esencial y plena con los otros. Una gran relación se da solamente entre personalidades puras. Desde luego, el niño aprende a decir *Tú* antes de decir *Yo*, pero en la plenitud de su vida personal sólo debe poder decir verdaderamente *Yo* para experimentar el misterio del *Tú* con plena veracidad y pureza. El ser humano se convierte en irreplicable por mor de una realidad determinada; la realización del *Tú*, la pura comunidad, incluso en un marco de referencia más amplio, sólo adquiere cumplimiento en la medida en que esos irrepitibles sepan guardar las distancias (*wie die Einzelnen in ihrer Vereinzelung bestehen*), pues es a partir de su peculiar existencia como se va produciendo la permanente renovación de la comunidad.

---

de hombres que se traten constantemente, sino de hombres que, precisamente como compañeros, están abiertos y dispuestos unos para otros. Es comunidad auténtica aquella que en *cualquier* punto de su existencia tiene carácter de comunidad. Las cuestiones internas de una comunidad son, pues, en realidad, cuestiones relativas a su autenticidad y, por consiguiente, a su fuerza interna y a su consistencia. Los hombres que crearon la aldea comunitaria en Palestina lo sabían con profundo instinto; ese instinto ya no parece estar tan despierto como antes... Así nació algo que es esencialmente diferente de todos los experimentos sociales del mundo: no un laboratorio donde cada cual trabaja para sí, encerrado con sus problemas y planes, sino un campo de experimentación donde, sobre suelo común, se ensayan simultáneamente plantaciones diferentes de acuerdo con métodos diferentes para una finalidad común» (Buber, M: *Caminos de utopía*, pp. 184-185).

Según entiendo, debe existir en el grupo la posibilidad de que un ser irreplicable se aísle, se quede a solas consigo mismo. Siempre pensé que esto era algo realmente evidente de suyo. Un *kibbutz* es un *kibbutz* sólo cuando el número de sus miembros no sobrepasa el círculo de gentes que un ser humano puede personalmente conocer. A mis ojos, los *kibbutz* grandes son aldeas que ofrecen a sus habitantes la posibilidad de organizarse socialmente y de volver a dividirse en *kibbutz* más pequeños surgidos de las relaciones sociales. Tal es el principio, no el marco como tal. ¿En qué medida sigue siendo un *kibbutz* todavía *kibbutz* cuando yo encuentro a un miembro de mi *kibbutz* al que no conozco? El problema de la comunidad es una cuestión de la adecuada proporción entre individuo y sociedad.

*Amran:* En mi opinión, la cuestión está en que también los miembros del *kibbutz* grande se acerquen entre sí, puesto que son componentes de una obra que ha de realizarse en común.

*Buber:* No basta la relación entre los miembros de un *kibbutz* grande en orden a la realización de un objetivo común. De lo que se trata es de si existe contacto directo de un ser humano con otro ser humano, y de si el dirigirme hacia el otro es realmente un dirigirme hacia él, en su ser y en su ser tal como es. El mero tener un objeto en común no es suficiente para que esto se produzca. Cuando, más allá de la construcción del objetivo común, se da también una relación recíproca de las personas entre sí, esto confiere también al asunto una significación elevada, pero el objetivo como tal nunca podrá sustituir a la relación interpersonal. Como ejemplo quisiera referirme a la forma en que acontecen las relaciones entre miembros de un partido que ciertamente

comparten un objetivo común. La mayoría de las veces ellos no se encuentran en contacto inmediato, sino sólo mediato. Lo que les vincula es el objetivo común, pero el partido moderno ve las relaciones personales incluso con desagrado, las entiende como molestas. Allí, una función política consiste en que los que mandan tienen más poder del que necesitan incondicionalmente. En el Estado, incluso en uno democrático, existe un exceso de poder. De modo que, a fin de que el ser humano no se pierda, necesitamos gente que no quede presa de lo colectivo, necesitamos una verdad no malamente politizada (*verpolitisierte*).

*Nachman:* A mi me atosiga el problema de la excesiva cercanía, la presión que padecen los componentes del kibbutz.

*Buber:* Esto constituye sin duda un problema. Todavía lo recuerdo de hace veinte años, cuando fui visitando un kibbutz tras otro (lo que ahora, desgraciadamente, a causa de mi mal estado de salud, ya no puedo hacer). Por una parte debe existir una relación de las personas entre sí, pero no menos importante por la otra parte es mantener la distancia. Cuando hay un 'atosigamiento' de tal calibre que el ser humano ya no puede contemplar a sus semejantes, eso impide llevar a cabo la relación. Este es uno de los principales problemas en la vida de un grupo. Hay en ello también aspectos prácticos que no vamos a discutir aquí, pero la base fundamental continúa siendo la relación recíproca, la apertura del hombre a los demás.

Vivir significa ser interpelado, tan sólo necesitaríamos planteárnoslo, solamente percibirlo. Cada uno de nosotros se esconde en una especie de coraza, de la que pronto nos volvemos inconscientes por fuerza de esa

costumbre. Solamente existen instantes que rompen esa coraza y abren el alma a la receptividad.

Lo dialógico se funda también en la apertura del ser humano a las sorpresas. Mañana puedo tener un auténtico diálogo con una persona con la que hasta la fecha no había tenido ningún contacto.

*Muki:* ¿Hay alguna posibilidad de educar para el diálogo, para la apertura y la disponibilidad conversacional? ¿Es posible, en su opinión, en calidad de educadores, desarrollar y despertar en los niños el encuentro?

*Buber:* La relación entre el educador y el discípulo es de una peculiaridad especial. Por su naturaleza, no podría desarrollarse en el plano de la plena reciprocidad (*zur vollen Mutualität*). En nuestro mundo no existe la relación educativa entre educador y educando, sino entre el educador y varios educandos, y no hay que olvidar que, de tiempo en tiempo, debe crearse una relación personal completamente nueva con el educando, que es absolutamente irremplazable. El educador ha de encontrar la mayor cantidad posible de veces numerosas oportunidades en orden a establecer un trato directo y exclusivo con este y con aquel alumno, sea dentro del aula, o fuera de la enseñanza. El educador debe abrir el alma del alumno; el punto principal será siempre al respecto la relación precisamente con este alumno concreto en orden al cual se establece el contacto, y que es un poco distinto a todos los restantes. Con uno y el mismo medio no se puede abrir el alma de cada alumno individual, hay que conocer sus circunstancias vitales, las de su familia, su pasado, y saber cómo hay que abrir este alma individual. Por eso soy de la opinión de que la profesión de educador es la más difícil y a la par la más elevada. Solo que nuestra sociedad (en el mundo

entero) todavía no se ha dado cuenta de ello, toda vez que el mundo político se encuentra tan sobrevalorado y el pedagógico tan arrinconado.

A mí me parece que el espacio del método es muy limitado. Ciertamente, la cosa no marcha sin él; pero lo principal consiste en la relación especial para con este alumno concreto, solamente para con él en su particularidad.

*Nachman:* ¿Puede en su opinión ser el *kibbutz* un vehículo para las masas?

*Buber:* En sus orígenes, el movimiento de los *kibbutz* fue muy selectivo. Se eligieron personas que estuvieran libres, dispuestas y capaces para vivir de tal modo. Así influyó en la diáspora el movimiento pionero. Tuvo por ende una fuerza de atracción magnética en aquellos jóvenes que estaban dispuestos a vivir aquí de este modo. Y así fue hasta que la Guerra mundial hizo su aparición, con la subida de Hitler al poder y todo lo que eso conllevaba. Como consecuencia tuvo lugar un movimiento de masas sin selección previa. Y entre nosotros no hubo ninguno al que se le hubiese cruzado ni siquiera por la imaginación el rechazar a estas masas inmigrantes. De este modo rompía la Guerra mundial el principio electivo. Si en aquella época hubiésemos hablado de inmigraciones selectas, todo ese diálogo hubiera ocurrido de manera distinta. Entonces era algo completamente evidente la comunidad de destino. Si nos retrotraemos al momento histórico anterior a la inmigración de masas, tendremos que reconocer que todavía entonces era el momento de preparar el terreno a las masas.

No entiendo el *kibbutz* como un fin en sí. Entre los diferentes *kibbutzim* debe darse la misma relación que

se da entre las personas dentro de cada *kibbutz* determinado. Pero esto no ha ocurrido porque los partidos se han convertido en lo que son. Y la politización ha absorbido bases vitales fundamentales.

Yo no defiendo ningún método, yo creo en las personas.

*Lea:* En nuestro trabajo educativo existe una tensión entre la gran cantidad de saberes escolares que hemos de transmitir a los niños, y los valores en cuya educación queremos basarles: confianza, reciprocidad, amor, sentido de lo común, etc. Existe además un contraste entre el educador y su trabajo, por una parte, y la dirección que por otra les imprimen los padres.

*Amram:* Los niños de los *kibbutz* están juntos desde pequeños, parece como si al llegar a una determinada edad se hallasen hartos de la sociedad en que viven.

*Buber:* Todo esto que se está planteando pertenece en parte a un círculo temático anteriormente discutido: la carencia de distinción entre lo social (*Soziale*) y lo interhumano (*Zwischenmenschliche*). ‘Cercanía’ no quiere aún decir ‘relación’. La sociedad infantil (*Kindergesellschaft*) es una disposición social que como tal no está hecha para crear lo interhumano. Aquí comienza la tarea del educador. La vida del ser humano sobre la tierra queda disminuida sin relaciones interpersonales intactas. Un educador que lo sabe toma sobre sí un difícil trabajo, a saber, la tarea de abrir las almas. En mi opinión, la vida del educador en el *kibbutz* es más difícil que en ninguna otra parte. Cada situación es nueva y cada niño es un mundo nuevo. Y el educador tiene que enseñar a educar cada día de nuevo. No existen patentes



para la solución de los problemas, y las cosas no se pueden dar por buenas así como así.

Cuando el educador está en posesión de una buena autoridad puede influir incluso en el hogar de los padres, en caso de que la influencia paterna contradiga lo deseado. Del mismo modo que el médico de lo anímico no trata solamente al enfermo, sino también a su mujer e hijos. Pues no solamente el hombre está enfermo, sino que también las relaciones mismas lo están. Un buen médico no se limita a tratar la enfermedad del miembro afectado, sino al enfermo como ser humano, al enfermo como totalidad. Las relaciones de los padres entre sí, sin proponérselo demasiado y sin esfuerzos especiales, influyen en los niños mucho más que cualquier otra educación consciente. Pero las crisis son un componente esencial de las relaciones entre los matrimonios. Empero, las relaciones de hombre y mujer en general son uno de los mayores logros de la cultura. Y lo principal es aquí, como en la educación, la confianza. No definiendo ningún método, creo en las personas. Donde no hay personas no hay salida alguna.

*Muki:* Muchos seres humanos han hecho la experiencia del estar-separado. Algunos de mis discípulos conocen muchos momentos de separación: ¿cómo puedo comunicarles la fe en el *encuentro*, en lo dialógico? Conozco a muchos que creen más en el aislamiento que en el encuentro. Aun cuando experimenten un instante de encuentro dialógico, no creen en él. ¿Cómo se puede despertar en ellos la confianza, con el trasfondo del aislamiento que hoy caracteriza la política y la sociedad?

*Buber:* Yo no hablo de fe en el *encuentro*, sino de confianza en este hombre determinado. Un chico de

diez años no necesita saber nada de *encuentro* o de *relaciones mutuas interpersonales*. Pero en su contacto con el maestro debe tener el sentimiento de que puede contarle todo a aquel hombre. Lo principal es que tú, el educador, eres la persona en quien se puede confiar. Los alumnos deben ser convencidos a través de la prueba de la realidad: ¡muéstrasela a ellos!

El sentimiento trágico no puede apoderarse de la vida. Por eso digo siempre: hacerlo mejor donde siempre sea posible hacerlo mejor, pero no perfecto. A una realidad viviente se le tiene que dar crédito. En la medida en que crece una realidad dialógica, en esa misma medida se creará en ella. En las ideas se puede creer o no. Pero, cuando estamos en presencia de una realidad, entonces casi no podrá por menos de creerse en ella. Yo no soy un idealista, y no sé qué son las ideas. Yo soy realista y sé de las entidades concretas, reales.

*Muki*: ¿No existe ningún camino inmediato -más allá de la historia, el arte, etcétera- para traer al alumno al conocimiento de la realidad (dialógica)?

*Buber*: Ustedes hablan de enseñanza (*Unterricht*). Pero, cuando ésta se dirige a un *qué*, ya no es educativa. Cuando se dirige a un *cómo*, entonces sí es educativa. La educación no es una cuestión de *qué*, sino de *cómo*: cómo enseño a alguien, cómo alguien genera encuentro. Y esta es una tarea muy importante. Pero, créame, incluso en el ámbito de la enseñanza técnica existe un *cómo*, aun cuando aparentemente allí no exista lugar alguno para *almas*, para vivencias. Cuando el maestro introduce al alumno en el mundo de la técnica, éste último debería descubrir en cada momento que lo principal es la humanización de la técnica, que las verdaderas re-

laciones interpersonales tienen su asiento precisamente en el interior de la técnica.

*Nachman:* Una cuestión más sobre la humanización de la técnica, de que hablaba usted anteriormente. Con la evolución de la técnica el trabajo ha dejado de ser predominantemente corporal. El valor educativo del trabajo en la naturaleza se ha venido abajo. El elemento cósmico de la producción retrocede cada vez más.

*Buber:* Sí, sí, tal es la enseñanza vital de Aaron David Gordon.

*Nachman:* El trabajo ya no es corporal y por ello el contacto inmediato con las plantas y con el mundo animal se ha perdido. Nuestro contacto con éste se da ahora a través de la máquina. En lugar de la creación está la producción, producción para la existencia. En la conciencia de las personas que trabajan es muy necesaria una nueva definición de las relaciones entre el ser humano y su obra.

*Buber:* Tengo dificultad para responder a preguntas como ésta. Pues no se trata de renunciar a los logros técnicos, sino de la posibilidad de humanizar la técnica. Los inventores y aquellos que trasladan los inventos a la praxis deberían tener en cuenta en grado sumo a los hombres, a los trabajadores, sin perjudicar la producción.

Es posible que el trabajador tenga con su obra una relación totalizante, con lo que él hace y con lo que su colega hace. Olivetti me ha mostrado en Italia una serie de fábricas en donde se han mejorado las condiciones sin que por ello se haya resentido su efectividad. Estas mejoras no solamente deben afectar a las horas de trabajo, sino también al tiempo libre subsiguiente; donde

el tiempo de trabajo se halla más mecanizado también se acabaría mecanizando el tiempo de ocio. ¿Acaso no impide una actividad mecánica el pensamiento sobre lo que en ella misma se ejercita? Yo creo que un hombre escindido está perdido. Hay que enfrentarse con estas cuestiones. Lo más rentable es también lo más peligroso.

Sostuve una vez un diálogo muy extenso con Rabindranath Tagore; él fue a Praga y yo me dirigí hasta allí para encontrarle. En el curso de nuestra dilatada conversación sobre judaísmo, sionismo, etc, me dijo Tagore de repente: ‘¿Qué tienen ustedes que ver con Occidente? Ustedes pertenecen al Oriente. Arrojen todas las máquinas y cañones al mar’. Me exteriorizaba así el temor de que, si cayésemos bajo la desalmada tecnificación de los pueblos occidentales, abdicaríamos de nuestras más altas y -para la humanidad- valiosas peculiaridades, entre las cuales él señalaba la veneración por el espíritu y el universalismo del pueblo judío.

Yo le repliqué que toda Asia no podía por menos de recorrer el camino de Europa y de América, el de la tecnificación, lo cual dificultaba enormemente la plenificación de la determinación de las almas. Cabe, dijo él, imaginarse a un hombre que carga sobre sus espaldas cuesta arriba un pesado símbolo para plantarlo en la cumbre. Alguien a medio camino viene hacia él, mueve la cabeza ante tan demencial propósito, y le aconseja arrojar tan pesado lastre, de suerte que la subida le resulta a continuación más fácil. La tecnificación sería semejante a este pesado símbolo. Pero nosotros no podemos arrojarla al suelo, y nuestra tarea pesada y plena de responsabilidad consiste en llevar los valores humanos a la técnica».

## LA PREGUNTA AL GENUINO «EL ÚNICO» Y EL GENUINO

Que Sören Kierkegaard se haya convertido en el analítico minucioso del cristianismo como tarea paradójica del *cristiano* individual se lo debe a la categoría del *genuino*<sup>33</sup>, categoría que se le ocurrió y que elaboró hasta la extrema pureza. Pero que lo haya logrado se lo debe a la radicalidad de su soledad. No se puede comprender su *genuino* sin su soledad. Ésta era de distinta naturaleza a la de cualquiera de los pensadores anteriores que pudieran ser comparados con él, Agustín o Pascal. No resulta irrelevante que, al lado de Agustín, hubiera una madre y junto a Pascal una hermana que mantuvieran la conexión orgánica de éstos con el mundo como en todo caso sólo una mujer puede hacerlo en cuanto que emisaria del mundo elemental, respecto al cual el acontecimiento central de la vida de Kierkegaard y el núcleo de cristalización de su pensamiento fue la renuncia a Regina Olsen, así como a la mujer y al mundo. Tampoco podría compararse esta soledad con la de un monje o de un ermitaño: en éste, la renuncia sólo resulta esencial al comienzo y, aunque deba alcanzarse

---

33 Este término, como muy sabiamente me ha sugerido mi hijo Carlos, a quien se lo debo, describe con fidelidad a lo largo del texto la realidad del *Einzelne* de que habla Buber. Ni el español *individuo* (equivoco de suyo y además ambiguamente empleado en ocasiones por el propio Buber, ni el *single one* de la excelente traducción inglesa de Ronald Gregor Smith (Beacon Press, Boston, 1955) se acercan tanto a él (N. del T).

y mantenerse continuamente, no constituye el tema de su vida, ni el problema básico, ni el elemento a partir del cual se teje el resto de la doctrina; sin embargo en el caso de Kierkegaard sí lo es, precisamente. Su centro es la categoría del genuino, «la categoría a cuyo través deben pasar, desde el punto de vista religioso, el tiempo, la historia, la generación» (Kierkegaard, 1847).

Por contraposición, podemos en primer lugar llegar a estar completamente seguros de lo que el genuino, en un sentido especial y especialmente importante, no es. Unos pocos años antes de que Kierkegaard lanzase su *mensaje a la historia* bajo el título «El punto de vista para mi actividad como escritor», en cuyos apéndices halló la categoría del genuino su formulación adecuada, escribió Max Stirner su libro sobre el *Único*<sup>34</sup>. También éste es un concepto límite, como el de *genuino*, aunque situado en el otro extremo. Stirner, un patético nominalista y desenmascarador de ideas, pretendía disolver los supuestos restos del idealismo alemán (y en él incluía a Ludwig Feuerbach) porque quería elevar a la condición de atlante del mundo, es decir, de *su* mundo, no al sujeto pensante, ni siquiera al ser humano, sino al individuo concreto que se autopercibía como el *yo exclusivo*. Puesto que aquí no tiene existencia primaria nadie más que este único en el *placer de autoconsumirse a sí mismo*, sino que únicamente el hombre que alcanza semejante posición y conciencia de sí mismo posee existencia primaria -habida cuenta de la «unidad y omnipotencia de nuestro yo, que se basta a sí mismo porque nada diferente a él puede permanecer además de él»-, por eso mismo queda eliminada también la pregunta por cualquier relación esencial entre él y los

---

34 *Der Einzige und sein Eigentum (El único y su propiedad)*.

otros. El *único* no tiene ninguna relación esencial con nadie excepto consigo mismo (su pretendida *participación viva* en la persona del otro ser humano carece de realidad, ya que el otro no tiene en absoluto existencia primaria para él). Es decir, no tiene ninguna relación digna de consideración sino la curiosa relación consigo mismo, no está exenta de ciertas posibilidades mágicas -desde el momento en que todas las demás realidades pasan a ser objeto de una caza de fantasmas mitad dependientes mitad independientes- aunque se encuentra tan vacía para la verdadera fuerza relacional que resulta mejor describirla nada más que como una relación en la que no se puede decir solamente yo, sino también tú. Se acostumbra a minusvalorar a Stirner cual figura marginal del Protágoras alemán, pero la pérdida de realidad y de verdad que caracteriza a nuestro tiempo tiene en él, aunque no su origen espiritual, sí sin embargo su exacta formulación conceptual. Las fórmulas «el hombre que se pertenece a sí mismo... es originariamente libre porque no reconoce a nadie más que a sí» y «es verdadero lo que es mío» son premonitoras de una congelación de las almas insospechada por Stirner a pesar de toda su retórica seguridad. Asimismo, un nosotros colectivo excesivamente rígido que rechaza una instancia superior se entiende fácilmente como una transposición del discurso del único al del grupo-yo que no se reconoce sino a sí mismo, transposición llevada a cabo contra la intención de Stirner, el cual se opone fervientemente a toda versión plural.

El genuino de Kierkegaard tiene esto en común con el único de Stirner, que es su contrapunto: que ambos son categorías límite; ni más que eso, pero también ni menos que eso es lo que tiene en común con él.

Tampoco se refiere la categoría del genuino ni al sujeto ni «al ser humano», sino a la concreta singularidad, ni siquiera al individuo presente, sino más bien a la persona que se encuentra a sí misma. Pero si ese encontrarse resulta algo tan alejado, tan en el extremo opuesto al *utilízate a ti mismo* de Stirner, tampoco está cerca de aquel *conócete a ti mismo*, que evidentemente diera tanto que hacer a Kierkegaard, pues significa un paso adelante -con un peso y una seriedad que sólo el cristianismo ha hecho posible, al menos en Occidente- que, aunque Kierkegaard ponga ya esa su propia categoría en la boca de Sócrates «en orden a la disolución del paganismo», es algo absolutamente diferente de la mayéutica socrática. «De la posibilidad de convertirse en genuino no está excluido nadie, nadie salvo quien se autoexcluya deviniendo multitud». Aquí no solamente se contrapone el *genuino* a la *multitud*, sino que también el devenir se opone a cualquiera que se sustraiga a ese devenir. Desde luego en eso podría darse una coincidencia con Sócrates, pero ¿qué significa convertirse en un genuino? La enseñanza de Kierkegaard muestra claramente el género ya-no-socrático de su categoría. Según ella, «la primera condición de toda religiosidad es llegar a ser un ser humano genuino». Por eso el *genuino* es «la categoría a través de la cual deben pasar, desde el punto de vista religioso, el tiempo, la historia, la generación».

Mas, como el concepto de religiosidad se ha tornado confuso desde entonces, es preciso determinar más exactamente lo que Kierkegaard entiende por tal. Kierkegaard no puede entender que convertirse en genuino constituya la primera condición de una disposición anímica que se denominaría religiosidad. En realidad no se trata de la disposición de un alma, sino de la existencia en aquel sentido riguroso con el que ella,



precisamente en tanto en cuanto realiza la identidad personal, sobrepasa esencialmente el límite de la persona, de tal manera que el ser familiar pasa a no ser familiar y ya no significa mi ser, sino mi participación en lo que es. Que Kierkegaard piensa exactamente eso lo confirma su aseveración fuerte de que la categoría de genuino *correspondería* a Dios. Por tanto, en la enseñanza de Kierkegaard hay que entender más precisamente el concepto *toda religiosidad* como *toda la realidad religiosa*. Pero, como en nuestra época hasta una expresión semejante se encuentra expuesta a la enfermedad epidémica que amenaza a cada palabra, enfermedad por la que todo se cubre en un abrir y cerrar de ojos con la lepra de la trivialidad y se transforma en un slogan, es preciso ir más lejos, tan lejos como sea posible y, renunciando al enojoso término de *religión*, con atrevimiento pero con un atrevimiento necesario, entender la frase en el sentido de «todo trato realmente humano con Dios». Que Kierkegaard piensa esto se ve porque habla de un *conversar con Dios*. Y de hecho el ser humano sólo puede tener trato con Dios en cuanto genuino, en cuanto convertido en genuino, como lo manifiesta el Antiguo Testamento, aunque allí sea un pueblo como tal pueblo el que encuentra a la divinidad, haciendo ver que en todo caso sólo permite *tener trato con Elohim* a una persona con nombre determinado, Enoc, o Noé. No antes de poder decir yo con toda propiedad -por tanto, no antes de encontrarse a sí mismo- se puede decir tú con toda propiedad -por tanto a Dios-. Aunque se proclame en comunidad, únicamente puede ser dicho *en soledad*. En cuanto que *genuino*, cada ser humano se encuentra solo en el mundo entero, solo ante Dios. Esto es algo -que sorprendentemente Kierkegaard no advierte- totalmente asocrático: en la expresión «lo divino me manifiesta

una señal» queda expresada claramente y para todos los tiempos la *religiosidad* de Sócrates, pero una expresión como «yo estoy solo ante Dios» sería inimaginable en su boca. El *solo* de Kierkegaard ya no es socrático, es abrahámico. *Gn* 12, 1 y 22 prescriben de consuno en el *sal de tu tierra* la liberación de todas las ataduras, tanto de las del mundo de los antepasados como de las del mundo de los hijos-, y también es cristiano.

Pero todavía necesitamos hacer una doble observación en orden a la clarificación de las cosas. La primera, referente a la mística. También ella permite al ser humano quedarse a solas con Dios, pero no en tanto que genuino. La relación con Dios a que la mística se refiere es ciertamente el *dejar de llegar a ser* del yo, pero el genuino deja de existir cuando ya no puede decir yo, así como en el abandono de sí mismo. Igual que la mística no permite que Dios asuma la figura de siervo de la persona que habla y que actúa, de un creador, de un revelador, ni como el compañero que consufre todo su destino histórico para recorrer el camino de la pasión a lo largo del tiempo, así tampoco permite esa mística al ser humano en cuanto que genuino, en cuanto que perseverante, rezar realmente, sentir realmente, amar realmente en esa forma en que únicamente puede hacerlo un yo respecto a un tú; la mística sólo tolera al genuino en la medida en que pueda desvanecerse radicalmente. Sin embargo, Kierkegaard sabe, al menos en su relación con Dios, lo que el amor es, y por ende que no existe amor propio alguno que no sea autoengaño (puesto que la parte que ama se refiere sólo al otro, pero esencialmente no a sí mismo), pero sabe también que sin ser y sin permanecer uno mismo tampoco hay amor.

La segunda observación necesaria se refiere al *único* de Stirner (por precisión conceptual hay que preferir esta expresión a la expresión más humanista, por ejemplo al *égotiste* de Stendhal).

Previamente, hay que hacer una distinción respecto al así llamado individualismo, que incluso ha producido una variedad *religiosa*. El genuino, la persona dispuesta y capaz de estar-sola-ante-Dios, es la contrapartida de lo que todavía en tiempos no lejanos se denominaba -con un término que traiciona al espíritu de Goethe- *personalidad*, y el ascenso del ser humano a la condición de genuino es la contraparte del *desarrollo personal*. Todo individualismo, estético, ético o religioso, tiene una buena acogida, barata y liviana en el hombre en la medida en que éste sólo se *desarrolla*. Con otras palabras, el individualismo *ético* y el *religioso* no son sino inflexiones del *estético* (que es una ascesis tan auténtica como la del *ethos* puro y como la de la religión pura). También la eticidad y la piedad, allí donde se han ejercido en cierta medida para una meta determinada en sí misma, deben ser agregadas a los espectáculos y a los escenarios de un espíritu que ya no sabe del ser, sino solamente de sus espejismos.

Stirner comienza donde el individualismo deja de ser liviano. Ciertamente también él está concernido por un «perfeccionamiento de la libre personalidad», pero en el sentido de una desmundanización del yo *propio*: está concernido por la ruptura de sus vínculos y de sus compromisos existenciales, por su desligamiento respecto de toda alteridad de las cosas y de las realidades, que únicamente podrían servir de *alimento* a su yoidad. La oposición entre el *Único* de Stirner y el *genuino* de Kierkegaard se manifiesta en su máxima claridad cuan-

do se formulan las preguntas por la responsabilidad y por la verdad.

Para Stirner ambas han de ser preguntas erróneas. Pero es importante darse cuenta de que él, pensando en destruir ambas ideas básicas, sólo destruye su rutina y, de este modo, contra su propia intención, ha contribuido a su purificación y a su renovación. Contemporáneos tenidos por historiadores le han reprochado ser un sofista moderno: con él habría reaparecido en escena el aliento presto a la destrucción de sofistas y similares. Ahora bien, aunque Stirner puede haber entendido a Hegel tan poco como Protágoras a Heráclito, así como carece de sentido reprochar a Protágoras la devastación de los jardines de los grandes presocráticos, así también carece de sentido criticar a Stirner ridiculizándole como al intruso profano e irrespetuoso en los ámbitos de la filosofía poskantiana. En la historia del pensamiento humano ni Stirner ni los sofistas son un curioso interludio; él es, como ellos, un episodio en el sentido original del término *episodion*: en su monólogo la acción cambia secretamente y lo que viene después es algo nuevo; lo mismo que Protágoras respecto a su contemporáneo Sócrates, también Stirner nos lleva hacia su contemporáneo Kierkegaard.

La responsabilidad presupone que hay primero uno, es decir, alguien que me interpela, y que estaba ya antes que yo en un ámbito que no depende de mí, para el cual yo tengo que ser respuesta. Él se dirige a mí respecto a algo que me ha confiado y que a mí me obliga a ser leal. Se dirige a mí desde su confianza y yo le respondo con mi lealtad, o renuncio a la respuesta con mi deslealtad, o si había sucumbido a la deslealtad me libero de ella con la lealtad de mi respuesta. Esto, el dar respuesta de

lo confiado a alguien que confía, de manera que salga a la luz la lealtad y la deslealtad, aunque no con el mismo derecho, puesto que precisamente ahora la lealtad recobrada puede superar a la deslealtad, esto constituye la realidad de la responsabilidad. La responsabilidad, empero, se ha convertido en un fantasma allí donde a mí ninguna interpelación primaria puede alcanzarme, dado que todo es *mi propiedad*. Y, al mismo tiempo, se pierde el carácter de reciprocidad de la vida: quien ya no da respuesta, ya no recibe palabra.

Pero esta realidad de la responsabilidad no es en absoluto lo que Stirner cuestiona, ya que la desconoce; sencillamente desconoce lo que en la más elemental realidad acontece entre persona y persona, por tanto también desconoce los misterios del interpelar y del contestar, del decir y del contradecir, de la palabra y de la respuesta; nada de eso ha experimentado porque eso sólo es experimentable cuando uno no se cierra a la alteridad, a la óptica protoalteridad del otro (protoalteridad del otro que, naturalmente, incluso cuando el otro es Dios, no debería quedar confinada en la *alteridad total*). Lo que Stirner ataca exitosamente con su fuerza destructiva es el subrogado de una realidad que ya no es creída: la ficticia responsabilidad ante una razón, ante una idea, ante una naturaleza, ante una institución, ante toda clase de augustos fantasmas, ante todo aquello que esencialmente no es persona y que por ende no puede ser llamado a responsabilidad, como sí lo pueden por el contrario el padre y la madre, el príncipe y el maestro, el esposo y el amigo, Dios. Stirner quiere mostrar la futilidad de la palabra que se ha corrompido en mera frase mas, como no ha conocido nunca la palabra viva, desvela lo que conoce, ignorante de la realidad cuya apariencia no deja de ser apariencia y pone de manifiesto

su apariencia. Stirner disuelve la disolución. «¡Vosotros llamáis responsabilidad a la mentira!», escribe. Y razón tiene: eso es la mentira. Pero hay una verdad. Y el camino hacia ella queda más despejado una vez que la mentira ha sido descubierta.

Kierkegaard descubre la verdadera responsabilidad cuando, rozando y a toda velocidad, alude en forma de parábola a Stirner y habla de la multitud y del genuino: «La multitud, o permite la absoluta ausencia de arrepentimiento y la responsabilidad, o debilita la responsabilidad del genuino, porque la reduce al tamaño de una fracción». Estas palabras, sobre las que pienso volver, ya no se refieren a ninguna ilusión más de responsabilidad sin receptor, sino a la responsabilidad auténtica y de nuevo reconocida, en la que el demandante me exige el bien confiado y yo tengo que abrir las manos o petrificarlas para mí. Stirner, al poner de relieve la inexistencia del receptor en cuanto tal, ha desenmascarado como irreal la responsabilidad meramente ética; Kierkegaard ha proclamado de nuevo la responsabilidad en la que cabe creer.

Y cuanto se ha dicho de la responsabilidad vale también para la verdad misma. Aquí el encuentro en forma de parábola es todavía más indisimulado.

«La verdad... existe sólo... en tu cabeza». «La verdad es una creación mental». «¡Para mí no existe verdad alguna, pues nada hay sobre mí!». «Mientras tú crees en la verdad, no crees en ti... Sólo tú eres la verdad». Lo que aquí intenta Stirner es la disolución de la verdad *poseída*, de la propiedad común *verdad* que puede ser tomada en posesión y de la que puede poseerse, de la propiedad a la vez independiente de la persona y de la accesible a la persona. No lo intenta, como los sofistas

y otros escépticos, con medios epistemológicos, pues la teoría del conocimiento como método no parece haberla conocido en absoluto y respecto de ella se conduce con una ingenuidad tan audaz como si Hume y Kant no hubiesen existido nunca. Pero la epistemología tampoco le hubiera garantizado lo que él necesitaba, pues ella, así como la teoría solipsista, únicamente conducen siempre hasta el sujeto cognoscente, pero no hasta la persona humana concreta que Stirner busca con un fanatismo obsesivo. El medio con el que intenta la disolución de la verdad poseída es la demostración de que esa verdad está condicionada por la persona: «Verdadero es lo que es mío». En esta frase se esconde ya el fundamento básico del tiempo en que hoy vivimos: «Lo que yo tengo por verdadero está determinado por lo que soy», frente a lo cual pueden tomarse como alternativas o como combinación -para horror de Stirner, ciertamente, pero en lógica e inseparable secuencia de su propia exposición- primero la frase «y lo que soy está condicionado por mis complejos» y después la frase «y lo que soy está condicionado por mi pertenencia a una clase» con todas sus variantes. Stirner es el padre involuntario de las modernas relativizaciones psicológicas y sociológicas que, por su parte -anticipémoslo ya aquí- son a la vez verdaderas y falsas.

Pero de nuevo tiene razón Stirner, nuevamente disuelve la disolución. La verdad *poseída* no es ni siquiera una realidad creada, es un fantasma, un súcubo con que el ser humano sólo puede imaginarse vivir realmente, pero con el que no puede vivir. Tú no puedes atar a ti la verdad, ella no cuece en ningún puchero del mundo, ni siquiera puedes mirarla boquiabierto, pues no es ningún objeto. Y, sin embargo, hay una participación en el ser de la verdad inaccesible para aquel que es testigo de

ella. Existe una relación real de la persona humana toda entera respecto a la verdad no poseída e imposible de poseer y solamente se lleva a término en la testificación. Esta relación real es, llámese como se llame, la relación con lo existente.

El descubrimiento de la verdad destronada en el mundo humano por la apariencia de verdad, que en verdad es una verdad eternamente irremplazable e alcanzable, pero a la que y en torno a la cual se debe servir mediante su percepción y su testificación, lo lleva a cabo Kierkegaard por medio de una paradójica secuencia de sentencias que comienza con las palabras «quien comunica únicamente la verdad es un genuino; luego su comunicación es de nuevo para el genuino, pues esta visión de la vida, el *genuino*, es precisamente la verdad». Aquí hay que prestar mucha atención. La verdad que se nos señala no es que exista el genuino, ni tampoco que tenga que haberlo, sino «esta visión de la vida» consistente en que el genuino existe, y que por ende también se identifica sencillamente con él: el ser genuino es la comunicación de la verdad, es decir, la verdad humana. «Tú únicamente eres la verdad», afirma Stirner; *el genuino es la verdad*, se dice aquí, y esto constituye el indisimulado fenómeno lingüístico expresado en forma de parábola al que ya me he referido, a saber, que en un *tiempo de descomposición* (Kierkegaard) existe el punto vacío donde el no y el sí pasan recíprocamente de uno al otro con toda su fuerza, pero de una forma puramente objetiva, sin conciencia. Y continúa Kierkegaard: «La verdad no puede ser ni compartida ni recibida, excepto por así decirlo ante los ojos de Dios, excepto con la ayuda de Dios, excepto si está allí Dios, que es el intermediario y la verdad... Pues Dios es la verdad y su completo definidor». Por tanto, *el genuino es la verdad y Dios*



*es la verdad*. Y esto es verdad porque el genuino *corresponde* a Dios. Por eso puede decir Kierkegaard que la categoría de *genuino* sigue siendo «el punto sólido que puede ofrecer apoyo contra la confusión panteísta». El genuino corresponde a Dios, pues «ser humano significa estar emparentado con la divinidad». Expresado conforme al Antiguo Testamento, el genuino realiza la *imagen* de Dios precisamente porque ha llegado a ser un genuino. Y ahora expresado en el lenguaje en el que sólo una generación que lucha con la problemática de la verdad, que sucumbe a ella, que se aleja de ella, pero que también la explora siempre de nuevo, puede entender la superación: el genuino responde existencialmente porque «el existir personal expresa lo dicho» (y yo añadiría: lo no dicho), la verdad que se manifiesta. Existe esta parte humana de la verdad: en la existencia humana, Dios es la verdad porque Él es; el genuino es la verdad porque se encuentra con su existencia.

Stirner ha disuelto la verdad meramente noética y, contra todo su saber y querer, ha liberado el espacio en el que ha emergido la verdad creída y testificada de Kierkegaard, la verdad que ya no se puede obtener y poseer únicamente con la noesis, pero que ha de realizarse existencialmente para poder ser conocida por dentro y para comunicarla.

Pero ahí surge todavía un tercer y último asunto motivo de atracción y de repulsa. Para Stirner cada ser humano es el único sólo si descarta todo lastre ideológico (al que según él pertenece lo religioso) y se afianza como propietario de su propiedad, el mundo. Para Kierkegaard, «cada ser humano, absolutamente cada ser humano» *puede y debe ser el genuino*: debe ser solamente... pero ¿qué es lo que debe ser solamente? Solamente

debe llegar a ser un genuino. Ahora bien, «la cuestión es que esta categoría no se puede enseñar, es una facultad, un arte... y ciertamente un arte cuya práctica podría en su tiempo costar la vida al artista». Sin embargo, cuando se investiga rigurosamente para ver si existe allí alguna definición más cercana en alguna parte, aunque no fuera precisamente una definición docente, se encontrará una, no ya porque sea una, no ya porque sea una única palabra, pero se encuentra: es la palabra *obedecer*. Y esto es lo que, en cualquier circunstancia, le está prohibido al único de Stirner por su autor; incluso resulta fácil descubrir que detrás de todas las prohibiciones de Stirner a su único se encuentra ésta como la prohibición real, abarcante y decisiva. Con ese único verbo, con esa *palabra-tú* rechaza finalmente Kierkegaard al espíritu que, sin que ambos lo supieran, llegó a estar tan cerca de él en la «época de la disolución».

Y sin embargo, como lo hace visible el paso del tiempo, los dos, radicalmente diferentes, radicalmente extraños entre sí, tanto que en nada se interpelan en absoluto uno al otro, aunque uno y otro nos interpelan a nosotros, colaboran no hace cien años, sino hoy: el uno, anunciando la decadencia como decadencia, el otro haciendo ver la eterna estructura como inviolable. Stirner insiste en no obedecer más a ningún señor usurpador; en Kierkegaard no hay nada de eso, pues repite el antiquísimo, mal utilizado, profanado, desgastado, inviolable *obedecer al Señor*. Cuando uno se convierte en el genuino, *lo suyo es ya obedecer*, incluso en la época de disolución, donde eso ya no se estila.

Stirner lleva a la gente desde todas las callejuelas posibles hasta el campo abierto donde cada cual es el único y el mundo su propiedad. Allí se desbravan lue-

go en un descompromiso banal, de donde no sale más que un barullo, hasta que uno tras otro comienzan a comprender cómo se llama ese campo. Kierkegaard conduce a un *desfiladero*; su tarea es «en la medida de lo posible motivar a los muchos, invitarles, moverles, abrirles paso a través de ese desfiladero, el genuino, a cuyo través, téngase muy en cuenta, nadie avanza sin convertirse en el genuino; lo contrario constituye ciertamente una imposibilidad categorial». Yo pienso, sin embargo, que en la historia actual el camino en ese desfiladero pasa por aquel campo abierto que primero se llama egoísmo individual, después egoísmo colectivo, y por último, con su verdadero nombre, desesperación.

¿Pero existe realmente un cambio a través de ese desfiladero? ¿se puede realmente llegar a ser el genuino?

«Yo mismo, dice Kierkegaard, no pretendo serlo, pues desde luego he peleado y sigo luchando por ello sin haberlo conseguido todavía, pero como alguien que a pesar de todo no olvida que ser *el genuino* en su sentido más elevado está por encima de las fuerzas del ser humano».

«En su más elevado sentido»: esto, que está afirmado cristiana y cristológicamente, manifiesta la paradoja de la tarea cristiana, pero también resulta convincente para el no cristiano, pues lo que se afirma es que ningún ser humano podría decir de sí mismo que ha llegado a ser el genuino, ya que siempre queda por realizar por encima de él un sentido más elevado de la categoría, si bien se afirma a la vez que, pese a todo ello, cada ser humano puede llegar a ser un genuino. Y ambas afirmaciones son verdaderas.

«Decididamente sólo puede trabajarse por lo eterno allí donde se es uno; y ser este uno que todos pueden llegar a ser se llama querer dejarse ayudar por Dios». Ese es el camino.

Y sin embargo no es el camino: por eso no he hablado de él en este capítulo y tengo que hablar de él a continuación.

## EL GENUINO Y SU TÚ

Como hemos visto, el *llegar a ser un genuino* de Kierkegaard no está dicho en el sentido socrático; este llegar a ser no tiene como meta la vida *correcta*, sino el entrar en relación. Llegar a ser significa aquí llegar a ser *para algo*, *para* en un sentido riguroso, que incluso trasciende el ámbito de la persona misma: es precisamente estar preparado para una relación en la que no se puede entrar más que como el genuino, como el uno, la relación por cuya virtud el ser humano existe.

Esta relación es una relación exclusiva, la exclusiva, y eso según Kierkegaard significa que es la excluyente, la que excluye todas las demás relaciones; más exactamente, es aquella relación que, gracias a su esencialidad única, relega todas las demás relaciones al ámbito de lo inesencial.

«Cada cual debe comportarse cuidadosamente con ‘el otro’, pero hablar esencialmente tan sólo con Dios y consigo mismo», se afirma en la exposición de la categoría; ese *cada cual* hay que comprenderlo en el sentido de que cada cual puede llegar a ser el uno.

Aquí, en el nexo del *con Dios* y del *consigo mismo*, aparece ya una discrepancia grave, que con nada puede aminorarse. Todo el entusiasmo de los filósofos por el monólogo, desde Platón hasta Nietzsche, no afecta a la sencilla experiencia de fe de que hablar con Dios es algo *toto genere* distinto a «hablar consigo mismo», si bien, curiosamente, no es algo *toto genere* distinto a

hablar con otro ser humano, pues, desde luego, en el último caso se da entre esos dos seres el acercamiento, el entendimiento y la interpelación comunes que no pueden ser anticipados por la profundidad de ningún alma; sin embargo en el primer caso eso no les es común en absoluto a ambos, a pesar de todas las aventuras de desdoblamiento del alma -juegos, entusiasmos, sueños, visiones, sorpresas, sobresaltos, subyugaciones-, a pesar también de todas las tensiones y divisiones, y a pesar de todas las nobles y fuertes imágenes para el encuentro consigo mismo. La frase «allí uno se convirtió en dos» (Nietzsche) nunca puede llegar a ser verdad *ónticamente*, como tampoco nunca puede llegar a ser verdad su contraria, el «fusionados uno y uno» (Eckhart). Sólo si llego a hacer algo esencial con el otro, de forma que él ya no sea un fenómeno de mi yo, sino mi tú, sólo entonces experimento la realidad de hablar-con-otro con la infrangible pureza de la reciprocidad. Pero en este punto parece que Kierkegaard se corrige a sí mismo. En el pasaje de su Diario en que formula la pregunta «¿y cómo se convierte uno en genuino?», la respuesta comienza con la formulación, obviamente más válida en la cuestión debatida, de que «en lo referente a los asuntos más elevados uno se relaciona únicamente con Dios».

Si en esta frase la expresión *más elevados* se entiende como limitadora de sentido, entonces resulta obvia, ya que los asuntos más elevados sólo puede recibirlos el más elevado; sin embargo no significa eso, como se ve en la otra frase («cada cual debe...»). Si se las lee juntas, entonces se ve que el significado que tiene en Kierkegaard es que el genuino *esencialmente* (sin *cautela*) sólo traba relaciones de amistad con Dios.

Pero de ese modo la categoría del genuino, apenas suficientemente descubierta, queda también fatalmente desconocida.

Kierkegaard, el cristiano que procuraba la «contemporaneidad» con Jesús, habla aquí de forma contraria a su maestro.

A la pregunta -ideada no para *tentarle*, sino porque era una habitual cuestión disputada y llena de sentido en aquella época- de cuál era el «gran» mandamiento, el que abarcaba y fundaba a todos los demás, Jesús responde uniendo los dos mandamientos del Antiguo Testamento entre los que le habían dado a elegir la respuesta: *ama a Dios con todo tu corazón*» y *ama a tu prójimo como a ti mismo*. Se trata, pues, de *amar* a los dos, a Dios y al *prójimo* (es decir, al ser humano no en abstracto, sino al que me sale al encuentro frecuentemente en la vida cotidiana), pero de modo distinto: al prójimo, en tanto que igual a mí (no «como yo me amo a mí mismo», pues en última instancia uno no se ama a sí mismo, sino que más bien uno debe aprender a amarse a sí mismo únicamente por medio del amor al prójimo), al que por ende debo demostrar amar del mismo modo que yo quiero que se me ame a mí, pero a Dios tengo que amarle con toda mi alma y con todo mi ser. Al conectar ambos mandamientos, Jesús pone de relieve la verdad del Antiguo Testamento, a saber, que Dios y el ser humano no son rivales. El amor exclusivo a Dios («con *todo* tu corazón») es así *porque Dios es* el amor incluyente, dispuesto a aceptar e incluir todo amor. Dios no se crea a sí mismo, no se redime a sí mismo, no se revela a sí mismo cuando «se revela»: su revelación no tiene a sí mismo como objeto. Dios se limita dentro de su ilimitación, concede espacio a las criaturas y, de este

modo, en el espacio hacia Él hace espacio para el amor a las criaturas.

«Para llegar a amar», dice Kierkegaard con ocasión de su renuncia a Regina Olsen, tuve que distanciar el objeto». Pero esto no es entender a Dios de la manera más sublime. La creación no es un obstáculo en el camino hacia Dios, es ese camino mismo. Nosotros hemos sido creados juntos y para que vivamos con los demás. Las criaturas me han sido puestas en el camino a fin de que yo, su cocreatura, encuentre a Dios por medio de ellas y con ellas. Un Dios que excluyera a quienes han de llegar a Él no sería el Dios de toda la realidad, en el que toda vida se plenifica. Un Dios en donde sólo encuentran su intersección los caminos hacia Dios paralelos al genuino está más cerca del *Dios de los filósofos* que del «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». Dios quiere que lleguemos a Él por medio de las *Reginas* que Él ha creado, y no por la renuncia a ellas. Si nos distanciamos del objeto, nos distanciamos del objeto; sin objeto, aunque finjamos el objeto meramente desde la abundancia del espíritu humano y le llamemos «Dios», ese amor se pierde en el vacío.

«La cuestión debe resolverse volviendo al monasterio del que salió Lutero», tal le parece a Kierkegaard la tarea de la época. Aquí *monasterio* sólo puede entenderse como la protección institucional del ser humano ante una relación esencial que incluye la totalidad de su ser, tanto con los otros como con Dios, y ciertamente al así protegido se le facilita la orientación hacia el punto llamado Dios con una precisión que de otro modo no podría alcanzarse. Pero lo que «Dios» significa ahí es de hecho todavía únicamente el punto final de una línea de orientación humana. Sin embargo, al auténtico



Dios apenas puede alcanzarle una línea más corta que la más larga línea de todo ser humano: la línea que abarca al mundo accesible a este ser humano. Pues Él, el verdadero Dios, es el creador y todas las realidades se hallan ante Él juntas en su creación, siendo todas juntas valiosas para su propósito creador. Predicar una relación acósmica con Dios significa no conocer al creador. La veneración acósmica de un Dios del cual dice Kierkegaard que es gracia suya «que Él quiera ser persona en relación contigo» es marcionismo sin lógica: no separaría al creador y al redentor, como se derivaría de esa lógica marcionista, si fuera consistente.

Ahora bien, no hay que pasar por alto que a Kierkegaard no le interesa en modo alguno condenar al Lutero que sale del monasterio. En una ocasión trata al matrimonio de Lutero como algo realmente dispensado de toda vida natural personal, de toda inmediatez entre hombre y mujer, como una acción simbólica, como un hecho que representa expresivamente el giro de la historia espiritual de Occidente. «Lo más importante es», hace decir a Lutero, «que se ha conocido que estoy casado». Sin embargo, detrás del matrimonio de Lutero con Catalina emerge, sin nombrarlo pero claramente, el no casamiento del propio Kierkegaard con Regina. «Inversamente uno podría decir: a despecho de todo el siglo diecinueve, yo no puedo casarme». Aquí se añade, pues, como perspectiva nueva, la diferencia cualitativa que existe entre las dos épocas históricas. Ciertamente, según Kierkegaard, sigue siendo válido para las dos épocas históricas que el genuino no debe ocuparse esencialmente con otros como con Dios y, de acuerdo con eso, Lutero no habla según él con Catalina esencialmente, sino sólo simbólicamente; aunque sigue vinculado al mundo, sin embargo en la realidad perma-

nece sin mundo y *solo ante Dios*. Con todo, las acciones simbólicas se oponen precisamente: en una de ellas se le asigna a una época histórica la palabra que vincula con el mundo, incluso aunque quizá en última instancia sea tan sólo una nueva vinculación no vinculante; en la otra, a la otra época histórica se le asigna la palabra de una renuncia nueva y vinculante en todo evento. ¿Por qué? Porque el siglo diecinueve ha sucumbido a la *multitud*, y *la multitud es la no verdad*.

Pero ahora caben dos posibilidades. La primera, que para Kierkegaard el vínculo con el mundo predicado por Lutero con su testimonio vital sea tan sólo un vínculo no vinculante, no *esencial*, no necesario para el acercamiento de aquella época a Dios. Pero éste sería un Lutero que permitiría que lo no vinculante actuase como algo vinculante, que tendría para los seres humanos palabras distintas que para Dios y que trataría al sacramento del matrimonio como si se hiciera efectivo fuera de Dios, y ése sería un Lutero cuya acción simbólica no podría albergar autoridad alguna. La segunda posibilidad es que para Kierkegaard la vinculación con el mundo predicada por Lutero con su vida sea una vinculación real, esencial para el acercamiento a Dios. Pero entonces la diferencia entre las dos épocas, por lo demás indudablemente cualitativa, habría de subrayar lo que, de acuerdo con su fundamento, es independiente de la historia, más independiente aún que el nacimiento y la muerte: la relación del genuino con Dios, cuya cualidad esencial no puede ser una en un siglo y otra en otro, entonces no inserta en medio del mundo y ahora más allá del mundo. Las representaciones humanas de la relación cambian, pero la verdad de la relación es inalterable, pues se sitúa en la reciprocidad eterna, y el ser humano no determina su acceso a ella, sino que es

el creador el que con su creación del ser humano sin ambigüedad ha instituido el acceso.

Desde luego, no es posible hablar de Dios más que dialécticamente, pues Él no está sometido al principio de contradicción. Sin embargo, hay un límite de la dialéctica en el que la aserción cesa, pero donde el conocimiento se da. Aquel que se reconoce en el Dios en el que Kierkegaard y yo nos reconocemos ¿cómo podría imaginar con un conocimiento perfecto que Dios quiere que sólo a Él se le hable verdaderamente como un tú, pero a todos los demás sólo como algo inesencial y realmente inválido, es decir, que Dios nos pidiera elegir entre Él y su creación? Se objeta que, en cuanto sometido al pecado, el mundo ya no puede identificarse con la creación, pero ¿qué pecado del mundo podría ser tan poderoso que *por él* pudiera deshacerse la creación? ¡Eso significaría sobrevalorar la acción del mundo como una acción superior a la acción de Dios y capaz de violentarle!

Lo esencial no es ver las cosas fuera de Dios ni absorbidas por Él, sino «ver en Dios» las cosas, las cosas mismas. Aplicado esto a nuestras relaciones con las criaturas: sólo si todas las relaciones, sin excepción, son incluidas en una relación, ponemos el anillo de nuestro mundo vital alrededor del sol de nuestro ser.

Desde luego eso es lo más difícil y, para lograrlo, debe el ser humano dejarse ayudar de cuando en cuando por un *monasterio* intramundano. Nuestras relaciones con la realidad amenazan continuamente con enquistarse. Así como el mundo mismo se mantiene en su mundanidad y en su soberanía porque, si bien como creación se abre a su Dios, tiende sin embargo a cerrarse, así también cada gran vínculo del ser humano se resiste fuertemente a desembocar duraderamente en lo

infinito, aunque haya atisbado en dicho vínculo la vinculación con lo infinito. Aquí las formas monásticas de vida en el mundo, las soledades en medio de él, en las que nos hospedamos como en albergues, nos ayudan a que no disminuya la comunicación de los vínculos condicionados con el incondicionado. También esto, si no queremos ver morir nuestra participación en la realidad, constituye un intercambio imprescindible, la sístole del alma con su diástole, y la soledad debe conocer la severidad del monasterio para hacer su trabajo. Pero nunca debería pretender sacarnos de la realidad, nunca negarse a que nos hagamos accesibles a ella, pues eso iría contra su ley y nos clausuraría, en lugar de capacitarnos, como es su deber, para mantener abiertas las puertas de la finitud.

Kierkegaard no nos oculta en ningún momento que su resistencia contra la vinculación con el mundo, su doctrina religiosa de la soledad, se basa en una naturaleza y en un destino personal. Confiesa que ya no conserva con el ser humano *ningún lenguaje común*. Consigna que el más bello instante de su vida está en el balneario, antes de saltar al agua: «Ya no tengo nada más que hacer con el mundo». Expone al desnudo ante nuestros ojos algunas de las raíces de su *melancolía*. Sabe exactamente lo que le ha llevado a relacionarse con los otros únicamente con precaución, y a hablar esencialmente sólo con Dios y consigo mismo. Y ahora, tan pronto como comienza con el lenguaje *directo*, lo expresa en imperativo: *cada cual* debe actuar así. Kierkegaard señala continuamente a su sombra y quiere saltar por encima de ella. Es un ser excepcional y un renunciante, y sabe que todos nosotros lo somos porque el ser humano lo es en tanto que ser humano. Pero Kierkegaard ha caído en el límite de la excepcionalidad y de la renunciación

y se mantiene en equilibrio únicamente por la actividad inaudita de su comunicativa existencia *como escritor*, aunque disimulada con los complicados seguros de todos sus *seudónimos*; sin embargo, nosotros no estamos en el límite, lo cual no es ningún *todavía no* ni ningún acomodacionismo, ningún aferramiento al más acá de la melancolía, sino que es continuación orgánica y gracia de preservación y significación para el futuro del espíritu. En nuestra opinión, Kierkegaard se comporta como un esquizofrénico que intenta atraer al amado genuino hacia *su* mundo, como si éste fuera el verdadero. Pero no es el verdadero. Nosotros mismos, caminando sobre la angosta montaña, no podríamos acobardarnos por la vista de la cumbre de piedra que tenemos delante y sobre la que él se encuentra encima del abismo, pero tampoco podríamos pisar sobre ella. Tenemos mucho que aprender de Kierkegaard, pero no la última lección.

Nuestro rechazo puede fundarse en la enseñanza misma de Kierkegaard, el cual describe *lo ético* como «el único medio por el que Dios se comunica con *el ser humano*» (1853). Naturalmente, el contexto de la enseñanza permite alejar el peligro de entenderla en el sentido de una absolutización de lo ético. E igualmente hay que entender que resulta inadmisibile no sólo una ética autárquica, sino también una religión autárquica, de suerte que, del mismo modo que lo ético no puede separarse de lo religioso, tampoco lo religioso de lo ético sin dejar de hacer justicia a la verdad real. Lo ético ya no aparece aquí, como en el pensamiento anterior de Kierkegaard, cual *estadio* que mediante un *salto* lleva al estadio religioso, donde se accedería ya a un plano completamente distinto y con un sentido distinto, al corresponderle la fe y el servicio. Lo ético ya no puede significar una eticidad perteneciente al terreno de la

relatividad -en todo caso, superada por lo religioso y desvalorizada-, sino sencillamente una acción *esencial* y un sufrimiento con los seres humanos ordenado a la relación esencial con Dios. Ahora bien, el actuar y el padecer esenciales a los seres humanos únicamente resulta posible para quien se compromete esencialmente con ellos. Si eso, lo ético, es lo único por lo que Dios se comunica con el ser humano, entonces me está prohibido hablar esencialmente sólo con Él y conmigo mismo. Y de hecho es así. Yo no digo que Kierkegaard, sobre la cumbre de piedra en la que está a solas con la misericordia del Misericordioso, esté prohibido. Yo únicamente digo que está prohibido para mí y para ti.

Kierkegaard es profundamente consciente de la problemática que se origina con la extensión negativista de la categoría del singular, *lo terrible*, escribe en su Diario y nosotros lo leemos con temor y temblor, tal y como él lo escribe, «es que hasta la más elevada forma de piedad, el abandono absoluto de todo lo terrenal, puede ser el egoísmo más elevado». De todos modos, se ve claramente que esa distinción de Kierkegaard es todavía motivacional, y que la idea aquí empleada de egoísmo es una idea de motivación. Pero, si en su lugar ponemos un concepto objetivo, real, entonces la frase se convierte en algo aún más terrible: «es que hasta la más elevada forma de piedad, el abandono absoluto de todo lo terrenal, es el egoísmo más elevado».

¿Es verdad que el genuino *corresponde* a Dios? ¿realiza la *imagen* de Dios por el mero hecho de haberse convertido en un genuino? Sólo una cosa falta, la definitiva: que sea así.

«Naturamente, dice Kierkegaard, Dios no es ningún egoísta, pero es el ego definitivo». Con esto sin embar-

go, osaríamos musitar, se dice poco del Dios al que nosotros confesamos, pues Él no se cierne sobre su creación como sobre un caos, sino que la abraza: es el yo infinito que convierte a todo *ello* en un *tú*.

El genuino corresponde a Dios cuando, siguiendo la forma divina de abrazar a su creación, abraza humanamente la porción del mundo a él confiada; realiza la imagen de ser humano cuando, en la medida de lo humanamente posible, dice tú con su ser a los seres de su entorno.

De cualquier modo, nadie puede refutar a Kierkegaard como Kierkegaard mismo. Disputando consigo mismo, examinándose a sí mismo, rectifica su propio espíritu desde lo profundo, a veces incluso antes de haber manifestado la correspondiente palabra. En 1843 anota Kierkegaard en su Diario esta imborrable confesión: «Si hubiera tenido fe, habría permanecido con Regina». Con ello quiere decir: si hubiera creído realmente que *para Dios todo es posible*, y por ende también la adecuada resolución de mi melancolía, mi impotencia, mi miedo, mi total extrañeza respecto a la mujer y al mundo, habría permanecido con Regina. Pero, aun queriendo decir esto, dice también algo diferente: que el genuino, si realmente cree, es decir, si es realmente el genuino (el cual, como ya vimos, ha llegado a serlo por una relación de fe), puede y debe relacionarse esencialmente con otro. Ahora bien, detrás de eso se anuncia algo extremo: que quien quiere y puede esto, también debe. «Lo único a cuyo través Dios se comunica con el ser humano es lo ético». Pero lo ético en su auténtica verdad significa cooperar con Dios en la medida en que se ama su creación en sus criaturas, en la medida en

que se las ama para Él. A tal efecto, claro está, hay que dejarse ayudar por Él.

«El genuino es la categoría a cuyo través deben pasar, desde el punto de vista religioso, el tiempo, la historia, la generación». Mas ¿en qué consiste el punto de vista religioso? ¿es un punto de vista junto a otros puntos de vista? ¿el punto de vista que lleva hacia Dios, logrado mediante la renuncia a todo lo demás? ¿es Dios un objeto junto a otros objetos, el elegido al lado de los rechazados? ¿Dios como rival exitoso de Regina? ¿es eso todavía Dios? ¿no es eso simplemente el objeto adaptado al genio religioso? (adviértase que no hablo de la verdadera santidad, para la cual, puesto que *todo* lo santifica, no existe ningún *punto de vista religioso*) ¿el genio religioso? ¿puede haber genios religiosos? ¿no sería eso una *contradictio in adiecto*? ¿puede lo religioso ser una especificación? Los *genios religiosos* son genios teológicos. Su Dios es el Dios de los teólogos. Ese Dios no es, desde luego, el Dios de los filósofos, pero tampoco es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. También el Dios de los teólogos es un Dios logicizado, también el Dios de la teología sólo quiere hablar dialécticamente y se sitúa por encima del principio de contradicción: en la medida en que hacen teología, no se separan de la religión como especificación. Cuando Pascal, en su hora volcánica, trazaba aquella balbuciente distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de los creyentes, no estaba siendo ningún genio, sino un ser humano que experimentaba el fuego originario de la fe, aunque en otros tiempos hubiera sido un genio teológico y se hubiera detenido en la religión especificadora que le había ocultado el acontecimiento de aquella hora.



La religión como especificación equivoca su meta. Dios no es un objeto junto a otros objetos y por eso no puede ser alcanzado renunciando a los objetos. Ciertamente Dios no es el todo del panteísmo, pero menos aún el ser *minus* el todo. No se le puede encontrar por abstracción, ni se le puede amar por reducción.



## EL GENUINO Y LA VIDA PÚBLICA

El pensamiento de Kierkegaard gira en torno al hecho de haber renunciado esencialmente a una relación esencial con un determinado ser humano. No hizo esa renuncia con resignación incidental, ni desde la relatividad de las múltiples experiencias y decisiones vitales, ni siquiera solamente con el alma, sino esencialmente. La esencialidad, precisamente la esencialidad positiva de su renuncia, es lo que él quiere manifestar: «A despecho de todo el siglo diecinueve, yo no me puedo casar». La renuncia se convierte en esencial porque expresa en su biográfica concreción la renuncia a una relación esencial con el mundo, en cuanto que éste le impide quedarse solo ante Dios. Y desde luego, como dijimos, no se trata de una renuncia de una vez por todas, como cuando uno ha entrado en el convento y, separado de él, vive desde entonces inclaustrado, como quien ya se ha despedido de él, sino que la renuncia es particularmente duradera, pues se convierte en centro de referencia de un sistema espiritual de coordenadas en que cada punto recibe de él su valor posicional. Por eso precisamente posee este sistema ese su verdadero carácter existencial que proporcionó el impulso hacia una nueva filosofía y una nueva teología. Asimismo, desde luego, va de consuno con aquella concreción biográfica secularmente significativa -que hay que hallar pieza a pieza en los sondeos de la interioridad- la -curiosamente múltiple y sin embargo inequívocamente legítima- motivación

de la renuncia que Kierkegaard expresa directa e indirectamente, sugiriendo y velando. Más allá de eso, sin embargo, si lo examinamos con mayor detención, vemos que, entre la renuncia y una actitud que finalmente se expresa con penetrante claridad en los *Apéndices al Anuncio a la historia*, hay una secreta e inesperada conexión tanto para Kierkegaard como para nosotros.

«La multitud es la no verdad». «Esta forma de considerar la vida, el genuino, es la verdad». «Por eso nadie está excluido de llegar a ser un genuino, excepto aquel que se excluye a sí mismo cuando se convierte en multitud». Y de nuevo: «*El genuino* es la categoría del espíritu, del despertar y del revivir espiritualmente, algo tan opuesto a la política como quepa imaginar». El genuino y la multitud, el *espíritu* y la *política*: esta oposición no hay que separarla de aquella otra en la que Kierkegaard se relaciona con el mundo, manifestándola precisamente de forma simbólica mediante su renuncia.

Kierkegaard no se casa «a despecho del siglo diecinueve». Lo que entiende por siglo diecinueve es el «tiempo de la disolución», el tiempo al que según él una persona genuina «no podría ayudar ni salvar», sino «sólo advertirle de está decayendo», que decae si no llega a Dios a través del «desfiladero». Y Kierkegaard no se casa, expresándolo con una acción simbólica de negación, a despecho de este tiempo, porque es el tiempo de la *multitud* y el de la *política*. Lutero, con una acción simbólica, se casa porque quiere llevar al creyente de su tiempo, desde una rígida separación religiosa, que finalmente le separaba de la gracia misma, a una vida con Dios en el mundo. Kierkegaard no se casa (y eso, naturalmente, no pertenece a la compleja motivación subjetiva, sino que es el significado objetivo del sím-

bolo) porque quiere instar al increyente de su tiempo inmerso en la multitud a que se convierta en un genuino, a la solitaria vida de la fe, al quedarse solo ante Dios. Ciertamente, casarse o no casarse es la pregunta representativa que se formula en orden al «monasterio». Si, como Kierkegaard piensa, el genuino ha de ser humano sin relación esencial con los otros, entonces el matrimonio -tomado en serio- se lo impide, mas -no tomado en serio-, a pesar de la reflexión de Kierkegaard respecto de Lutero, no puede comprenderse cómo él, en cuanto existente, pueda ser «la verdad». Respecto al varón, únicamente en torno al cual se siente básicamente preocupado Kierkegaard, hay que tener en cuenta que la mujer se halla «en una peligrosa relación con la finitud, de modo completamente diferente al hombre». Pero hay todavía al respecto algo más que debemos aclarar.

Cuando en alguna medida se abarca panorámicamente toda la estructura laberíntica del pensamiento kierkegaardiano sobre la renuncia, se comprende que no sólo se habla de renunciar a vivir con una persona -renuncia difícilmente lograda, rescatada con la sangre del corazón-, sino que es además la renuncia, valorada de forma totalmente positiva por el pensador, a la vida con un ser impersonal condicionada por la vida con una persona, ser impersonal que en primer plano del acontecimiento es denominado *gente* y en su trasfondo «multitud»: la renuncia a un ser que, sin embargo, en su verdad -de la que Kierkegaard nada sabe o nada quiere saber- rechaza esas designaciones como caricaturas y sólo reconoce la de *res publica*, es decir, la de vida pública. Cuando Kierkegaard escribe que la categoría del *singular* es «tan opuesta a la política como quepa imaginar», se refiere abiertamente a un mecanismo que ya no está en relación alguna con su origen, con la polis;

pero incluso ese mecanismo, aunque degenerado, sigue siendo una de las decisiones y manifestaciones de la vida pública. Cada degeneración remite a una generación, hasta tal punto que aquella nunca se refiere a ésta simplemente como el presente respecto del pasado, sino como en un rostro desfigurado la desfiguración se refiere a la forma persistente que subyace. La vida pública, a veces también llamada «el mundo», es decir, el mundo de los seres humanos, busca realizar en sus formaciones auténticas, sabiéndolo o no sabiéndolo, la sociabilidad de los seres humanos de acuerdo con la creación; las formaciones falsas desfiguran, pero no pueden eliminar el origen eterno. Kierkegaard, llevado por su horror a la malformación, se aleja; pero quien no ha cesado de amar al mundo humano en toda su degradación contempla todavía hoy la forma verdadera. Aunque demos por bueno que la multitud es la no verdad, ella es sólo un estado de la vida pública. La verdadera pregunta al genuino deberá incluir la de cómo se relaciona *aquí* la verdad con la no verdad, pregunta para la cual aquella afirmación respecto a la multitud sólo puede ser su prefacio.

A partir de aquí hay que aclarar aquella cuestión especial que, según yo afirmaba, constituye para Kierkegaard otro obstáculo. El matrimonio, esencialmente comprendido, le pone a uno en una relación esencial con el «mundo» o, más exactamente, con la vida pública, con su malformación y con su forma verdadera, con su insanía y con su salud. El matrimonio, en cuanto que vinculación decisiva de un ser humano con otro, se traduce en afrontamiento de la vida pública y de su destino: en el matrimonio no puede el ser humano evitarlo por más tiempo, y sólo puede salir airoso o fracasar. La persona aislada, soltera o sólo ficticiamente casada,

puede mantenerse aislada, pero el matrimonio-«comunidad» forma parte de la gran comunidad, incluida en la problemática general con su propia problemática, unida con su esperanza de salvación a la de la gran realidad, que en su configuración más miserable se llama multitud. Quien «ha llevado a cabo un matrimonio», quien ha entrado en el matrimonio, en la intención del *sacramentum*, se ha tomado en serio que la otra persona *existe*, que yo no puedo participar correctamente en la realidad sin participar en el ser del otro, que no puedo responder a la interpelación que Dios me dirige a mí a lo largo de mi vida sin responder al mismo tiempo por la otra persona, en cuanto que ella me ha sido confiada. Con ello ha entrado decisivamente el ser humano en relación con la alteridad, y la estructura básica de la alteridad, en muchos aspectos inquietante, pero nunca totalmente maldita ni sustraída a la salvación, en la que yo y las otras personas que me encuentro en mi vida están incluidas, es la vida pública. En ella, porque el matrimonio quiere llevarnos a ella. Kierkegaard mismo lo pone en boca de uno de sus seudónimos, el *hombre casado* que encontramos en *Los estadios*, aunque con el estilo de alguien con un punto de vista más bajo, que se expresa para ser superado por otro más elevado. Pero sólo queda trivializado el punto de vista más bajo, ninguno más elevado, porque la elevación sobre la situación en la que nos encontramos nunca da como resultado una opinión más alta. El matrimonio es un vínculo ejemplar, él nos lleva como ningún otro a la gran vinculación, y sólo como vinculados podemos alcanzar la libertad de los hijos de Dios. Para el hombre, la mujer se encuentra ciertamente «en relación peligrosa con la finitud» y, desde luego, la finitud es el peligro, pues nada nos amenaza tanto como permanecer aferrados a ella; sin embargo, en este mis-

mo peligro se forja nuestra esperanza de salvación, pues sólo sobre la finitud satisfecha conduce nuestro camino humano hacia lo infinito.

Este ser humano es otro, esencialmente otro respecto a mí, y esta su alteridad la imagino porque yo le imagino a él, yo confirmo su alteridad, yo quiero su ser de otro modo porque quiero que sea como es: he ahí el principio básico del matrimonio, y este principio suyo lleva, justamente cuando es un verdadero matrimonio, al entendimiento del derecho y de la legitimidad del que es otro, y con ello a ese reconocimiento vital de la multifacética alteridad -incluso cuando se halla en contradicción y en discordia conmigo- de la cual obtiene su *ethos* religioso la presencia en la vida pública. Que los seres humanos con los que comparto la vida pública y con los que mediata o inmediatamente tengo trato son esencialmente distintos a mí; que éste o ése no solamente tienen otro carácter y otro modo de pensar, otros sentimientos y otra actitud, sino también otra percepción del mundo, otro conocimiento, otra sensibilidad, otra forma de dejarse afectar por la realidad, todo eso en medio de duras situaciones conflictivas y sin pretender debilitar la seriedad de su realidad, aceptándola creativamente, todo eso es la senda por la que podríamos officiar como auxiliares en este extenso territorio a nosotros confiado y únicamente desde el cual nos está permitido de cuando en cuando rozar con nuestra duda la «verdad» o «falsedad», la «fidelidad» o la «infidelidad», la «justicia» o la «injusticia» del otro, con humildad y con una investigación honrada. En todo caso, a ello nos lleva el matrimonio, si es verdadero, con una fuerza apenas sustituible gracias a su experiencia estable de la sustancia vital del otro en cuanto otro, y más aún a través de sus crisis y de sus superaciones emergidas desde las profundidades



orgánicas: cuando el monstruo de la alteridad, que apenas nos sopló con su helado aliento demoníaco, queda redimido por nuestro sí al otro ser humano, sí resucitado que conoce y aniquila a cualquier no, transformado en el ángel poderoso de la unión con el que soñábamos en el seno materno.

Evidentemente, entre la vida privada, a la que pertenece el matrimonio, y la vida pública hay una diferencia genérica: la *identificación* se cumple allí y aquí de una manera cualitativamente distinta. La vida privada es precisamente aquella con la que, en cualquier caso, el ser humano, en las épocas de salud de esta vida, con independencia de la diferencia individual y de la diferencia natural y espiritual entre los miembros de una familia por ejemplo, puede identificarse en toda su concreción, en la medida en que de esta su familia o de este su vínculo (desde este punto de vista el auténtico vínculo se encuentra en la dimensión de la vida privada, desde el otro punto de vista en el de la pública) dice él con toda concreción *nosotros*, o incluso *yo*, y con ello no solamente mienta el todo, sino a la vez cada una de las personas por él reconocidas y afirmadas en su forma de ser; por el contrario, la identificación con la vida pública no puede abarcar realmente en concreto a las personas concretas. De mi pueblo, por ejemplo, yo digo *nosotros*, y eso mismo puedo seguir afirmándolo hasta el más elemental *ése soy yo*; pero, tan pronto como la concreción y la atención a las personas de las que se compone el pueblo hace acto de presencia, se produce una división y el saber de la inconciliable alteridad-pluralidad permite la identificación con una amplia corriente. Si algo semejante le ocurriera a un sector de la vida privada, entonces, o se volvería en sí mismo cuestionable, o se convertiría en vida pública: para la relación con la vida

pública, cada prueba semejante puede servir de confortación y de fortalecimiento.

Hay sin embargo dos actitudes básicas en las que la identificación con la vida pública se desentiende de la concreción de la atención de las personas y, pasajera o establemente, se afirma a sí misma, actitudes que, pese a ser muy distintas entre sí, a menudo sin embargo producen casi el mismo efecto. La primera deriva del entusiasmo de las jornadas *históricas*: la masa se actualiza, entra en acción, se transfigura, y la persona, poseída por un éxtasis delirante, se sumerge en el movimiento de la vida pública. Aquí no hay ningún saber que contradiga o que frene respecto de la alteridad de las otras personas: la transfiguración de la masa eclipsa toda alteridad y el instinto de fuego de la identificación puede generar un auténtico *sentimiento-de-«familia»* respecto al desconocido que camina junto a nosotros durante una manifestación, o que en la entusiástica confusión de las calles le lleva a los brazos de uno. La otra actitud básica es pasiva y constante, es el habitual *acompañar* a la opinión pública y a la *toma de posición* pública. Aquí la masa está latente, no aparece como tal masa, solamente actúa, y, como es sabido, actúa de forma tal que, o bien yo quedo completamente excusado de formar una opinión y una decisión, o quedo hasta cierto punto convencido en una turbia región de mi interioridad de la invalidez de mi opinar y de mi decidir, y en su lugar me conformo con una opinión que se ajusta a la aceptada como buena. Aquí no tengo noticia alguna de los otros, puesto que a ellos les sucede lo mismo que a mí y su alteridad ha sido encubierta.

De estas dos actitudes básicas la primera es de tal naturaleza que, por encima de la confrontación con la

gran figura de la alteridad en la vida pública, y por encima de las más difíciles tareas de la vida interior, nos extasía con el paraíso histórico de las multitudes; la segunda socava el fundamento sobre el que hay que realizar la confrontación, elimina los signos conmovedores de la alteridad, y luego nos convence por la evidencia de que la uniformidad es lo real.

Desde aquí hay que señalar la confusión de Kierkegaard entre vida pública y multitud. Desde luego, él conoce la vida pública bajo su forma de Estado, que para él sólo es un hecho intrascendente en el intrascendente mundo de la relatividad, un hecho respetable pero sin importancia para la relación religiosa del genuino, y además también conoce una multitud que no es respetable, sino que tiene el significado negativo más profundo en cuanto toca a la trascendencia, como si se tratara de algo diabólico y sin fisuras. A esta confusión, de tan graves consecuencias y cada vez con mayores efectos en el pensamiento de nuestra época, hay que oponerse con la fuerza de la distinción.

El ser humano en la multitud es una astilla embutida en un fardo que, abandonada a la corriente o empujada por un palo desde la orilla en tal o cual dirección, se mueve en el agua. Aunque a veces pueda parecer que la astilla tiene movimiento propio, no lo tiene, así como tampoco lo tiene el fardo en que está embutida, tan sólo se trata de una ilusión. Yo no sé si Kierkegaard tiene razón cuando dice que la multitud es la no verdad, por eso la caracterizaría más bien como sin relación con la verdad, puesto que la multitud (a diferencia de algunos de sus señores) ni está en absoluto en el mismo plano que la verdad, ni en absoluto opuesta a ella. Pero con seguridad es la no libertad. En qué consista la no liber-

tad es algo que no puede ser experimentado adecuadamente bajo la presión de una fatalidad, ya se trate de la compulsión procedente de una necesidad o de los seres humanos, puesto que a uno siempre le queda la rebelión de lo más íntimo de su corazón, la tácita apelación al secreto de la eternidad; en todo caso, sólo se la puede experimentar adecuadamente desde dentro de la multitud, ya sea opinando lo que ella opina, ya sea queriendo lo que ella quiere, y percibiendo obstinadamente pese a ello que así es como uno se comporta.

Completamente distinto es el ser humano que vive con vida pública, la cual ya no es embutimiento, sino vinculación. Aquí el ser humano se encuentra vinculado a ella, prometido a ella, casado con ella, consufriendo su destino; más aún, padeciéndolo, siempre dispuesto y voluntario a padecerlo, pero sin entregarse ciegamente a ninguno de los movimientos de esta realidad, antes al contrario permaneciendo atento y vigilante de todo, a fin de que no sean traicionadas la verdad ni la lealtad. Ve a los poderes presionar, y también ve cómo las omnipotentes manos de Dios en las alturas se mantienen quietas a fin de que los mortales-inmortales puedan allá abajo decidirse por sí mismos. Se sabe a sí mismo en toda su debilidad al servicio de la decisión. Si lo que le rodea es la multitud ajena a la decisión, refractaria a la decisión, no la acepta; en el lugar en el que se encuentra, ya sea elevado o ignorado, con las fuerzas que posee, ya sea un poder denso o una palabra que se extingue, hace lo que puede para desmultitudinalizar a la multitud. La alteridad, esa alteridad a la que se ha prometido, se extiende en torno a él, pero sólo la recibe en su vida bajo la forma *del* otro ser humano, siempre del otro, del otro que le encuentra, del otro buscado, del otro traído de entre la multitud, del «compañero». Incluso cuando

tiene que hablar a la multitud, busca a la persona, pues sólo a través de personas, a través de la verificación de las personas, puede el pueblo encontrar y reencontrar su verdad. *He ahí* al genuino, el que «transforma a la multitud en el genuino», ¡cómo podría él permanecer lejos de la multitud! Ninguna persona reservada puede serlo, sólo la persona entregada; un entregado, no un abandonado.

Desmultitudinalizar a la multitud es una obra paradójica en la que pone su alma: significa trasladar desde la multitud hacia el camino de la creación que lleva al Reino. Y, si no consigue demasiado, tiene el tiempo, tiene el tiempo de Dios. Pues quien ama a Dios y al prójimo en uno tiene a Dios como compañero, a pesar de permanecer en la fragilidad que la humana actuación comporta.

«El genuino» no es el que se relaciona esencialmente con Dios y sólo inesencialmente con los otros, el que es concernido incondicionalmente por Dios y sólo condicionalmente por la vida pública. Sino que el genuino es aquel para quien la realidad de la relación con Dios, en cuanto que relación, la exclusiva, incluye y abarca la posibilidad de relación con toda alteridad, y para el cual toda la vida pública es cantera de la alteridad, esa alteridad que le ofrece lo bastante como para dedicar su vida a ella.



## EL GENUINO EN LA RESPONSABILIDAD

La categoría del *genuino* ha cambiado. No puede ser que la relación de la persona humana con Dios se produzca gracias al abandono del mundo; por tanto, el genuino debe asumir su mundo, lo que del mundo alcanza y le ha sido confiado en su vida, en su devoción sin ninguna reducción vital, y ponerlo a participar en su entera esencialidad. No puede ser que, al extender el singular las manos hacia la creación, encuentre ya las manos de Dios; debe poner los brazos en torno al enojoso mundo, cuyo verdadero nombre es creación, y luego tan sólo rozar con sus dedos el reino de la iluminación y de la gracia. No puede ser que también en la relación de fe impere el espíritu reduccionista; el genuino que vive según su relación de fe debe querer dejarse colmar de ella. Ante la hora que se le acerca, la hora biográfica e histórica tal como ella es, con todo su contenido de mundo, con toda su contradicción similar a un contrasentido, debe perseverar sin aminorar el peso de la alteridad en ella. Tiene que escuchar el mensaje no edulcorado ni maquillado que le llega desde esta hora, en la manifestación de esta situación; tampoco debe cambiar su profanidad salvaje y cruda en algo religioso pío; tiene que reconocer que la pregunta que se le formula, contenida en el lenguaje de la situación, ya suene a lenguas de ángel o de demonio, sigue siendo la pregunta que Dios le hace, sin que por ello los demonios se conviertan en ángeles. Esa es la pregunta formulada de forma prodi-

giosa con tono salvaje y crudo. Y él, en singular, debe responder, pero responder con su acción y con su omisión, debe aceptar y responder por la hora, la hora del mundo, la hora de todos los mundos en cuanto que le ha sido dada, en cuanto que le ha sido confiada. Queda prohibido restar, no puedes escoger lo que te gusta; la hora entera, cruel, está en vigor, la hora entera te reclama, tienes que responder: a Él.

¡Tienes que escuchar ese reclamo, aunque su sonido disarmónico hiera tu oído, sin permitir que nadie se entrometa! ¡Tienes que responder desde el fundamento, donde todavía hay un aliento de lo que ha sido insuflado, y que nadie podría sugerirte! Este archimandamiento, por el cual la Biblia enseña la *palabra* de Dios creando ya el mundo, redefine también, cuando es escuchado, la relación del genuino con su comunidad.

La persona humana, si desea saberlo, se lo tome en serio o no, pertenece a la comunidad en la que ha nacido o en la que le ha tocado en suerte. Pero quien ha conocido lo que significa la providencia, incluso aunque aparezca como fatalidad, quien ha conocido lo que significa haber sido situado en un sitio, incluso aunque nos parezca mal sitio, ése sabe también que debe conocerlo para tomarlo en serio. Pero entonces, precisamente entonces, comprende que pertenecer verdaderamente a una comunidad incluye hacer la experiencia, siempre cambiante de muchas formas y nunca definitivamente formulable, de los *límites* de esa pertenencia. Si el genuino, fiel a las horas biográficas, percibe la palabra, si capta la situación de su pueblo, la suya, como signo y exigencia a él dirigidos, pero no se cuida a sí mismo y a su comunidad ante Dios, entonces experimenta el límite. Lo experimenta como sufrimiento, como si el mojón



que señala el límite se le hubiera clavado en el alma. Por ende el genuino, el ser humano que vive responsablemente, sólo puede llevar a cabo sus acciones políticas -y desde luego también las omisiones son acciones- desde aquel fundamento de su existencia hacia el que la llamada del terrible y bondadoso Dios, Señor de la historia y Señor nuestro, desea urgir.

Es evidente que, para los seres humanos que viven en comunidad, el ámbito de la decisión esencial y personal se encuentra continuamente amenazado por las así llamadas decisiones colectivas. Recuerdo al efecto la advertencia de Kierkegaard: «La multitud sólo permite, o una total carencia de arrepentimiento e irresponsabilidad, o el debilitamiento de la responsabilidad del genuino, pues reduce a ésta al tamaño de una fracción». Sin embargo, yo tengo que entenderlo de forma distinta: *in praxi*, en el instante de la acción, es sólo la apariencia de una fracción, pero luego, cuando en el sueño despierto que sigue a la media noche eres llevado a rastras hasta el trono y cae sobre ti el denostado llamamiento a que seas el genuino, toda la responsabilidad se ha puesto en pie.

Hay que añadir, por supuesto, que la comunidad a la que uno pertenece no expresa frecuentemente de forma unitaria y unívoca lo que en una situación dada estima lo correcto y lo incorrecto, sino que se desmiembra en grupos más o menos visibles, cada uno de ellos totalmente diferentes, los cuales proporcionan a cualquiera interpretaciones extremadamente diferentes del destino y de su tarea, y que sin embargo reclaman del mismo modo una autenticidad incondicionada. Cada uno sabe lo que beneficia a la comunidad, cada uno solicita tu complicidad sin reservas por el bien de la comunidad.

Por decisión política se entiende hoy en general la adhesión a un grupo semejante. Si semejante adhesión se sustancia, entonces todo queda definitivamente ordenado y el tiempo de tomar la decisión ha quedado atrás. En adelante ya no se necesita sino compartir los movimientos del grupo. Nunca más se está en la encrucijada, nunca más se tiene que decidir la acción correcta entre las posibles, ya está decidida. Lo que antaño se creía, a saber, que había que responder siempre de nuevo, caso por caso, en cada elección que llevaras a cabo, eso se ha terminado ahora. El grupo le ha exonerado a uno de su responsabilidad política. Uno siente que el grupo se responsabiliza por él.

Pero tal actitud que acabamos de describir significa para la persona de fe (sólo de ella quiero hablar aquí) el derrumbe de esa su fe, aunque no se encuentre inclinada a confesárselo a sí misma o a admitirlo: el derrumbe fáctico de su fe, aunque en voz alta y enfáticamente continúe confesándola no sólo con sus labios, sino incluso con el alma misma que acalla con su voz la más íntima realidad. La relación de fe con el Ser Uno se torna apariencia y autoengaño cuando no es omniincluyente. Entonces la *religión* puede ser entendida como una sección de la vida junto a otras, tan autónomas y autolegisadoras como ella, con lo cual ya se ha echado a perder la relación de fe. Sustraerle a la relación de fe, a su poder de resolución, alguna dimensión básica significa querer sustraerle el poder de resolución de Dios que reina en la relación de fe. Prescribirle a la relación de fe «tú puedes determinar lo que yo tengo que hacer, no más, aquí termina tu poder y comienza el del grupo al que yo pertenezco» significa decirle eso exactamente a Dios. Quien no permite que su relación de fe se realice con plenitud en todas las dimensiones no cercenadas de

su vida vivida, en la medida en que siempre y en todo momento puede, osa reducir el poder de Dios sobre el mundo en su consumación.

Desde luego, la relación de fe no es un libro de instrucciones en el que se pudiera encontrar cada vez lo que en cada hora hay que hacer. Lo que Dios pide de mí en esta hora lo experimento *en* dicha hora, no antes de experimentarlo. Pero tampoco entonces me es dado experimentarlo sino respondiéndole a Él, a Dios, por esta hora en cuanto que es *mi* hora, sino ejerciendo la responsabilidad por ella ante Él, en la medida en que puedo. Lo que ahora se me ha presentado, lo imprevisto, lo imprevisible, es Palabra de Él, Palabra que no se encuentra en ningún diccionario, Palabra que ahora se ha hecho palabra y lo que demanda de mí es mi respuesta a Él. Yo respondo la palabra de mi respuesta en tanto en cuanto, entre las acciones posibles, llevo a cabo la que me parece la correcta según mi leal entender. Con mi elección, con mi decisión, con mi acción -hacer u omitir, incoar o mantener- respondo a la Palabra, aunque sea inadecuadamente, pero legítimamente, soy responsable de mi hora. Tal responsabilidad no me la puede arrebatar mi grupo, yo no puedo permitir que el grupo me la arrebatase, pues de lo contrario echaría a perder mi relación de fe y sustraería al poder de Dios el poder de mi grupo. No se trata de que en mi decisión no cuente para mí el grupo, ya que me afecta enormemente; mientras me decido, no prescindo del mundo, lo tengo en cuenta y lo analizo, y ante todo, en el mundo al que debo hacer justicia con mi decisión, tengo que contar con mi grupo, de cuya prosperidad participo: tengo que hacer justicia ante todo a mi grupo. Y esto, sin embargo, no para el grupo, sino para él ante el rostro de Dios, y ningún programa, ninguna decisión táctica, ninguna

orden puede decirme mientras me decido cómo he de hacer ante el rostro de Dios justicia a mi grupo. Puede que le sirva conforme al ordenamiento de un programa, de una resolución, o de una orden; puede que tenga que servirle de otro modo; podría incluso acontecer -si algo tan insólito se me presentase en mi acto de decisión- que me opusiera ferozmente a su éxito porque estuviera convencido de que Dios ama al grupo de forma distinta a la lograda por medio de ese éxito. Sólo una cosa importa: que abra mi oído a la situación tal y como ella se me hace presente para que resuene la Palabra en mí, que lo abra hasta su fundamento mismo, allí donde el oír pasa al ser y perciba lo que hay que percibir y responda a lo percibido. Quien me responde con una respuesta tal que me obstaculiza percibirlo es el obstaculizador<sup>35</sup>, sea éste quien fuere.

De ninguna manera decimos que el ser humano pueda extraer de su pecho la respuesta él solo y sin asesoramiento. Nada semejante decimos: ¿cómo no habría de entrar dentro de la sustancia de la que se entreteje la decisión el consejo de los rectores de mi grupo? Lo que no podría es sustituirla: no se acepta ningún sustituto. Quien tiene un maestro puede entregar«se» a él, su persona misma, pero su responsabilidad no. Él mismo debe aprestarse a esa responsabilidad, armado con los *deberías* que se han fraguado en el grupo, pero expuesto al destino de modo que en el momento preciso toda armadura se le cae. Pudiera incluso aferrarse a ella con todas sus fuerzas por el *interés* del grupo, hasta que en la última confrontación con la realidad un dedo, el más imperceptible de todos pero nunca desatendible, le roza. Naturalmente, no se trata del *dedo de Dios*, dedo que no

<sup>35</sup> *der Hinderer*, uno de los nombres más frecuentes para definir en hebreo a Satán (N. del T).

estamos autorizados a esperar, y por eso no tenemos la más mínima certeza de la rectitud de una decisión que no sea la personal. Dios me presenta la situación a la que tengo que responder; no debo esperar que Él supla en algo mi respuesta; ciertamente, en mi respuesta estoy sujeto al poder de su gracia, si bien no puedo medir su superior participación, ya que hasta el más bienaventurado sentimiento de gracia puede también ser fraudulento. El dedo al que me refiero es únicamente el de la *conciencia*, pero no el de su actuación superficial, trivial, usable, utilizable y destruible con cuyo descrédito se pensó haber abolido la facticidad de una respuesta positiva del ser humano; es a la desconocida y siempre precisada de descubrimiento conciencia del fundamento a la que me estoy refiriendo, la conciencia de la *chispita* del alma, pues la auténtica chispita opera también en la serenidad concorde de cada auténtica decisión. La certeza producida por esta conciencia es obviamente sólo una certeza personal, es certeza incierta, pero lo que *aquí* llamamos persona es precisamente la que es preguntada y la que responde.

Afirmo, pues, que el genuino, o sea, el que vive responsablemente, sólo responsablemente puede tomar de forma correcta sus correspondientes decisiones políticas desde ese fundamento de su ser en el que es consciente del acontecer en cuanto que interpelación divina a él dirigida y que, si permitiera que esta espera del fundamento fuera recortada por su grupo, estaría rechazando dar a Dios una respuesta actual.

Cuanto estoy diciendo nada tiene que ver con ningún tipo de *individualismo*. No tengo al individuo ni como punto de partida, ni como el punto de llegada del mundo humano. Pero considero a la persona humana

el indesplazable centro de la lucha entre el movimiento del mundo que se aleja de Dios y del movimiento que se acerca a Dios. En gran parte, esta lucha se entabla hoy indisimuladamente en el ámbito de la vida pública, desde luego no entre grupo y grupo, sino en el interior de cada uno de ellos, pero las batallas decisivas en este terreno se libran en la profundidad de la persona, ya sea en forma de fundamento o de abismo.

Nuestra generación está tratando de escapar al exigente *una y otra vez* de semejante obligación de responsabilidad por medio de la huida hacia la solución protectora del *de-una-vez-por-todas*. Al delirio de libertad de la anterior generación le ha seguido el deseo de encadenamiento de la presente, a la infidelidad de la ebriedad la infidelidad de la histeria. Únicamente permanece fiel al Ser Uno quien se sabe vinculado a su lugar y justamente allí libre para la propia responsabilidad. No de otro lugar que de los así vinculados y libres puede surgir todavía una realidad que verdaderamente pudiera ser denominada comunidad. También hoy, adhiriéndose a algo de su grupo, puede la persona creyente comportarse correctamente pero, una vez que pertenece a él, debe también con toda su vida, y por ende también con su vida grupal, permanecer tributaria del Uno, que es su Señor. Esto la llevará a veces a enfrentar su decisión responsable, por ejemplo a una decisión táctica de su grupo, otras veces la moverá a trasladar al grupo mismo la lucha por la verdad, la verdad humana, la verdad segura-insegura que su conciencia profunda le presenta, y con ello a levantar en dicho grupo un frente interior o a compartirlo. Tal frente -si se alzara por doquier erguido y fuerte, con una unidad silenciosa a través de todos los grupos- puede llegar a ser más importante que todos los

frentes que hoy se abren entre grupo y grupo, entre asociación de grupos y asociación de grupos.

Qué sea, en todo caso, lo justo no puede saberlo ninguno de los grupos hoy existentes, excepto los seres humanos que pertenecen a ellos, que ponen su alma en saberlo y luego, aunque resulte amargo, en manifestarlo a los compañeros, respetuosamente si es posible, draconianamente si es necesario. En ese baño de fuego se sumerge a veces el grupo, o muere su muerte interior.

Y si todavía se pregunta uno si, en consecuencia, resulta fácil encontrar lo justo por tan escarpado camino, hay que repetir que no: no hay ninguna seguridad. Sólo existe una posibilidad, y ninguna más. El riesgo no nos asegura la verdad, solamente nos lleva hacia el lugar de su aliento, y nada más.





## INTENTOS DE DEMARCACIÓN

Contra la posición aquí bosquejada del genuino en su responsabilidad tenía que alzarse esa otra intuición pujante en nuestra época, para la cual últimamente sólo son reales los entes objetivos o, más precisamente, los colectivos frente a los cuales a las personas se les atribuye significación en cuanto que meros engranajes o instrumentos suyos. A nuestra época, en efecto, puede resultarle indiferente la categoría meramente religiosa de Kierkegaard, pues para ella sólo la persona es esencial, mientras que lo objetivo, o sólo existe secundariamente, o como multitud, como lo negativo que hay que evitar. Mas si el genuino, precisamente en cuanto tal, se relaciona esencialmente con el mundo, e incluso con el mundo en lo particular, la vida pública, pero no para dejar que en adelante ésta disponga de sí mismo conscientemente con el énfasis de la fe, sino con la responsabilidad con que él toma allí parte ante Dios, entonces aquella intuición de nuestra época tiene que serle contraria y ha de querer refutarle de una vez por todas. Esto puede intentarse con argumentos tomados de una determinada tendencia de pensamiento contemporáneo y al parecer grata a la época, tendencia cuyos representantes, pese a sus muchas y múltiples diferencias, comparten ante todo un objeto de ataque, ya se le dé el nombre de liberalismo, de individualismo, o cualquier otro slogan que se desee (de ahí que con frecuencia -como lógicamente ocurre a menudo en casos de esta naturaleza- se descuida el llevar a cabo un análisis conceptual del *ismo* atacado, así como el distinguir entre lo que con él se mienta y

lo que no se mienta, es decir, entre lo que es digno de ser combatido y lo que debería permanecer no importunado. Mas, si semejante análisis se le aplicase al *liberalismo*, por poner un nombre concreto, se encontrarían en él direcciones conceptuales diferenciadas respecto de las cuales habría que tomar con absoluta claridad, sin ambigüedad alguna, distinta posición, por ejemplo, entre el *libertinismo*, en cuanto que forma de pensar mezquina del excarcelado que sólo conoce lo que a él, el *ser humano*, le está permitido o debería estarle, y el *liberismo*, en cuanto que modo de pensar del nacido libre, para quien la libertad constituye el presupuesto de la vinculación, de la verdadera entrada personal en vinculación, ni más ni menos, y por tanto un modo de pensar digno de ser preservado en el templo del tesoro del espíritu y de ser compartido por todo aquel que en general conoce lo relativo al espíritu). Pero aún más importante es que los representantes de esta tendencia comparten también una intención común, o al menos un efecto común: que conceden al ámbito político una exagerada autonomía, que enfrentan la vida pública al resto de la vida, que la sustraen a la responsabilidad del genuino que participa en ella.

Para indicar lo que desde el punto de vista de la transformada categoría del singular podría replicarse a semejantes argumentos, sean traídos aquí a colación dos ejemplos de la dirección de pensamiento a que me estoy refiriendo, uno de filosofía del Estado y otro de teología del Estado.

Pero antes quisiera adelantarles un tercer ejemplo, menos importante aunque más rico en enseñanzas, y de carácter histórico-filosófico.

Oswald Splenger quiere establecer la esfera especial de lo político como ámbito independiente e inaccesible a la *ética* clasificando a los seres humanos entre los animales predadores. Esto acontecería siempre, aunque ya no entre los individuos domados, sí desde luego entre los grupos, necesariamente y conforme a lo que son, lo mismo que entre bandas de animales predadores. Aquí, en su existencia grupal, el humano habría continuado siendo un infatigable animal predador, y el genuino tendría que guardarse de aplicar estándares extraños a esa esfera.

Semejante tesis constituye la banalización de una tesis nietzscheana. Nietzsche creía que la cuestión es que el poder se reconoce en la historia a sí mismo y que, si su autoconciencia es reprimida, entonces la consecuencia de ello es la degeneración. Ahora bien, con eso permanece Nietzsche encerrado en una *presuposición*. Lo que realmente acontece es que el poder se reconoce en la historia a sí mismo como el compañero de un acontecimiento dialógico, en el cual hasta la más potente actuación puede significar una elusión de la respuesta, la renuncia a dar respuesta.

La tesis de Nietzsche, en todo caso, habla un lenguaje histórico, por eso cualquier intento de interpretar la acción humana en términos biológicos (aunque tampoco debiéramos olvidar la existencia biológica cuando aludimos al ser humano) constituye una banalización, es decir, una pésima simplificación, pues eso significa abandonar el propio contenido antropológico, aquello que constituye la categoría de *ser humano*.

Los animales predadores no tienen historia alguna. Una pantera puede tener incluso una biografía, una colonia de termitas quizá incluso merecer una crónica es-

tatal, pero historia, en el gran sentido diferenciador que nos permite hablar de la historia de los seres humanos como *historia mundial*, eso no lo tienen. De la predación no se obtiene ninguna historia. El ser humano ha llegado a la historia por haberse entregado fundamentalmente a algo que al animal predador le habría parecido sin sentido y grotesco: a la responsabilidad y, en consecuencia, a devenir una persona con una relación hacia la verdad. Y por eso se ha hecho imposible entender al ser humano únicamente desde lo biológico.

*Historia* no es la secuencia de conquistas del poder y de acciones de poder, sino la serie de las responsabilidades del poder en el tiempo.

Por tanto, defender la tesis del animal predador significa rechazar la esencia humana y falsear la historia humana. Verdad es, como alega Spengler en defensa de su propia tesis, que «los grandes predadores animales son criaturas *nobles* en su forma más plena», pero incluso eso carece de fuerza probatoria; lo importante es que el ser humano, en *su* forma de ser condicionada por la evolución histórica, llega a ser una *criatura tan noble* como los otros animales en sus respectivas categorías, y eso significa que realiza aquella *libertad de los hijos de Dios* según la cual, como Pablo dice, *aventaja a todas las criaturas*.

Más seriamente hay que considerar la definición conceptual que de lo político nos ofrece un connotado católico profesor de derecho constitucional, Carl Schmitt. Según él, lo político posee su propio criterio, inderivable del de cualquier otra esfera. Es la distinción entre amigo y enemigo la que según Schmitt corresponde «a los criterios relativamente autónomos de otras oposiciones: bueno y malo en el ámbito moral, bello y

feo en el estético, etc». Empero, al concepto de enemigo le pertenecería según él la eventualidad de la lucha real, que incluye «la posibilidad del homicidio físico», de donde «la vida de los hombres adquiriría su específica tensión *política*».

Habla Schmitt de la «posibilidad del homicidio físico», que propiamente debería decirse «intención del homicidio físico», pues la tesis de Schmitt traslada una situación de la vida privada a la pública, a saber, la clásica situación de duelo que hace acto de presencia cuando dos hombres toman un conflicto existente entre ellos como algo absoluto y por ende únicamente solucionable mediante la aniquilación de uno por el otro, en lo cual no hay ninguna reconciliación, ninguna mediación, ninguna adecuada expiación -la mano que asesta el golpe sólo podría ser allí la del oponente-, esa tesis a pesar de todo ello *es presentada como* la solución. Todo duelo clásico se presenta así como un enmascarado *juicio de Dios*, pues en cada uno de los contendientes se actuaría según la creencia de que los hombres podrían llevar a cabo un *juicio de Dios*. Eso es lo que Schmitt, trasponiéndolo a la relación de los pueblos entre sí, denomina «lo específicamente político».

Pero su tesis descansa en un error metodológico. El principio esencial de un ámbito, el principio que lo constituye como tal, no puede ser tomado de la *labilidad* de las formaciones de ese ámbito, sino sólo su carácter duradero. La fórmula amigo-enemigo deriva de la esfera de conmoción de las formaciones políticas, no de la esfera de su coherencia. La distinción a que Schmitt se refiere entra en todo caso en escena en las épocas en que la vida común se encuentra amenazada, no en las épocas en las que se experimenta su estabilidad como

algo evidente y seguro, de ahí que semejante distinción no sirva para establecer el principio de lo político.

Pero además la fórmula en cuestión ni siquiera incluye toda la labilidad de una formación política, la cual siempre presenta dos caras: una exterior, que se manifiesta en los vecinos que presionan sobre las fronteras, o en los atacantes que se han pasado a ser vecinos, y otra interior, la del rebelde. Schmitt llama a éste *enemigo interior*, pero de tal modo desconoce una diferencia básica entre ambas formas de labilidad: el enemigo no tiene ningún interés en el mantenimiento de la formación, pero el rebelde sí, ya que quiere cambiarla *en tanto que tal*. Sólo el primero es lo suficientemente radical como para establecer el rigor de la fórmula amigo-enemigo, la cual abarca así únicamente a una parte de la labilidad y no hay que extenderla a la otra.

Las oposiciones «bueno y malo en el ámbito moral, bello y feo en el estético», que Schmitt equipara a esta otra amigo-enemigo, a diferencia de ésta tienen *carácter normativo*, por lo cual, sólo desde el momento en que lo bueno y lo bello son entendidos en un contexto esencial de sentido, tiene alguna lógica definir lo malo y lo feo. Sin embargo la fórmula «amigo y enemigo» no designa un concepto normativo de esencia, sino tan sólo un concepto actitudinal, de situación.

Por lo demás, me parece que detrás de los habituales pares conceptuales contrapuestos bueno-malo y bello-feo se encuentran otros en los que el concepto negativo está íntimamente vinculado al positivo en cuanto que carencia de su plenitud, en cuanto que caos para su cosmos: detrás de bueno y malo como criterio de lo ético están dirección y ausencia de dirección, detrás de bello y feo como criterio de lo estético están forma y

ausencia de forma. Sin embargo, para el ámbito de lo político falta el correspondiente par en primer plano, obviamente porque aquí resulta más difícil o imposible conceder autonomía al polo negativo. Me gustaría denominar a ese su plano de trasfondo *orden y ausencia de orden*, a tenor de lo cual debería liberarse al concepto de orden de la minusvaloración que a veces le acompaña: en el ámbito político el orden correcto es dirección y forma. De todos modos, tampoco debería petrificarse a estos dos conceptos, que ganan su verdad sólo a partir de la concepción de una *dinámica de orden* unitaria, la cual constituye el verdadero principio de lo político. La auténtica historia de una realidad comunitaria debe entenderse, pues, como su esfuerzo por el orden que le es debido. Este esfuerzo, esta lucha por la realización del verdadero orden -en todo caso, lucha entre tan distintas representaciones, planos y proyectos del verdadero orden, pero a la vez lucha común a todos ellos, inconsciente, inexpresable- constituye la dinámica del orden en el ámbito político, como resultado del cual se obtiene y establece un orden una y otra vez. Semejante orden se torna firme e incluyente, se consolida también frente a la resistencia de la dinámica establecida, se tensa, muere internamente desgajándose por completo de la dinámica que ese orden instaura, y sin embargo conserva su poder frente a la lucha nuevamente revitalizada por el verdadero orden. El enemigo amenaza toda la dinámica del orden de la realidad comunitaria, el rebelde sólo ese orden concreto. Considerado desde la dinámica en general, todo orden es cuestionable. En eso consiste la duplicidad del Estado: continua realización, continuo cuestionamiento de la estructura política. Las «cumbres de la política concreta» no son, como Schmitt piensa, «los instantes en los que al propio tiempo se avista al

enemigo», sino los instantes en que un orden, desde la más seria responsabilidad del genuino que con él se confronta, demuestra la legitimidad de su estática, el carácter de su plena realización, aunque necesariamente sólo de forma relativa.

Según Schmitt, todas las teorías políticas *correctas* presuponen que el hombre es *malo* (dicho de paso: ¿por qué presuponen eso las teorías que lo presuponen? Dado que, desde la perspectiva de Schmitt, la teoría política es sólo una sección de la práctica política, habría que responder según él: porque a sus autores les parece políticamente correcto). Tamaña maldad, claro está, la reputa Schmitt como *de ninguna manera aporoblemática* y como *peligrosa* -y como tales tengo yo también a los seres humanos-, lo que ocurre es que él pretende la corrección de su hipótesis basándose en la enseñanza teológica de la *absoluta* pecaminosidad del ser humano. Ha encontrado un importante aliado teológico en Friedrich Gogarten.

Según Gogarten en su *Ética política*, todos los problemas éticos obtendrían su relevancia ética únicamente del problema político, es decir, que lo ético sólo adquiriría validez como tal gracias a su conexión con la dimensión política del ser humano. Con tamaña afirmación queda absolutamente abolida la categoría del genuino de Kierkegaard. Gogarten, desde luego, cree que sólo está atacando al individualismo, pero al mismo tiempo está impugnando la posición de la vida personal vivida desde la seriedad de su responsabilidad plena. Los problemas éticos, si bien obtienen su relevancia desde lo político, tampoco pueden obtenerla desde lo religioso, aunque lo político esté fundado religiosamente. Ahora bien, si no la obtienen de lo religioso, entonces tene-



mos nuevamente dentro de la vida de la persona *religiosa*, aunque en forma politizada, esa ética desligada que Kierkegaard nos había ayudado a superar. Aunque Gogarten pueda seguir hablando teológicamente de forma enfática, menoscaba lo fundamental, la relación del singular con Dios cuando deja que su acción -¿y que son, por lo demás, los *problemas éticos* sino las preguntas del ser humano por su propio actuar y su sentido?- reciba su validez de cualquier otra parte, aunque sea del destino en sí mismo considerado, o de la comunidad a la que el genuino pertenece. Por verdadero que sea que él, el singular, no puede alcanzar la legitimidad de su relación con Dios sin una legítima relación con la vida pública, también es verdad que la fuerza definitoria no le corresponde a ésta, sino a aquélla únicamente, es decir, que, dentro de mi relación con mi comunidad, yo debo dejar en todo caso que Dios me señale los límites entre la cooperación y la no cooperación. ¿Dices que a menudo no oyes nada? Bien, tenemos que estar atentos, con todo el esfuerzo sin reservas de nuestro ser. Si tampoco entonces oímos nada, entonces, pero sólo entonces, podemos dirigirnos hacia donde nos señala Gogarten. Mas si no estamos atentos, o si oímos pero no obedecemos, entonces esa nuestra omisión, y no nuestra invocación a cualquier forma de relación del problema ético con el político, persistirá en la eternidad.

Según Gogarten, el ser humano es «radicalmente y por ende irrevocablemente malo, es decir, víctima del poder del mal». La relevancia de lo político procede de que *sólo en lo político* tiene el ser humano «que lo reconoce la posibilidad de su existencia». El Estado tiene «su cualidad ética en que, con su derecho sobre la vida y la propiedad de sus súbditos, opone resistencia al mal al que están expuestos los seres humanos» (entre parén-

tesis: he ahí una versión teológica del viejo concepto de Estado-policía). Pues «¿de dónde podría venirle al Estado la soberanía, si sólo puede tenerla del reconocimiento de la naturaleza caída del ser humano bajo el poder del mal?».

El concepto utilizado por Gogarten del hombre radicalmente malo y de su absoluta pecaminosidad está tomado del ámbito del estar-ante-Dios del ser humano y sólo allí adquiere su significación. Empero, lo que la teología cristiana, en cuyo nombre habla Gogarten, enseña según mi leal saber y entender es que el hombre, o más exactamente el hombre caído, visto desde esa condición de no redimido, *ante Dios (coram Dei)* es pecador y echado a perder. Yo no veo cómo, de la vinculación dialéctica irredención-redención (*ab his malis liberemur et servemur*) pueda extraerse y usarse separadamente la irredención, y tampoco veo cómo pueda trasladarse el concepto de maldad desde el ámbito del «estar ante Dios» al del ser ante las instancias terrenales, y al mismo tiempo mantener su radicalidad. Ante el rostro de Dios puede atribuírsele al ser humano la maldad radical porque Dios es Dios y el ser humano el ser humano, porque la distancia entre ellos es absoluta, y porque precisamente en esa distancia y por virtud de ella se realiza la acción redentora de Dios. Ante el rostro de las demás personas, de los grupos humanos y de los órdenes humanos, el ser humano, así me lo parece a mí, no puede ser adecuadamente caracterizado lisa y llanamente como pecador, porque falta la distancia que sólo la incondicionalidad funda. Las cosas tampoco cambian porque se considere a un orden humano establecido o autorizado por Dios, pues en ningún caso a ese orden humano se le puede conceder aquella incondicionalidad absoluta (pero que al mismo tiempo abre al espacio de la

salvación) que funda la distancia respecto al ser humano, única de la que podría originarse su maldad radical también ante la realidad pública. De ahí que no se pueda utilizar legítimamente el concepto de pecaminosidad humana ni en la vida política ni en la teoría política.

Sin embargo, desde mi punto de vista, por lo general el ser humano no es «radicalmente» esto o esto.

Al ser humano, en cuanto separado por un abismo radical de todo lo meramente animal, no le caracteriza su radicalidad, sino su potencialidad. Si le dejamos solo ante la naturaleza entera aparece en él el carácter de posibilidad inherente al ser natural, el cual, por lo demás, encarna la realidad densa únicamente a la manera de un círculo vaporoso que se cierne sobre ella. El ser humano es la potencialidad en su fáctica delimitación. Su abundancia de posibilidades, de la que el animal está privado por su exigua realidad, se pone en el hombre de manifiesto en un signo incomprensible desde el punto de vista de la naturaleza. Ahora ese mundo de posibilidades no se manifiesta libremente, como si la vida de la correspondiente anticipación del espíritu pudiera continuar dándole alas, sino limitadamente. Esta limitación no es una limitación conforme a su naturaleza, sino sólo fáctica. Eso significa que la acción humana resulta imprevisible en su naturaleza y extensión, de suerte que, aunque fuese cósmicamente periférica en todo lo demás, sigue siendo el centro de sorpresa del mundo. Pues el ser humano es precisamente la sorpresa encadenada, únicamente no encadenada en la interioridad, y sus cadenas son fuertes.

El ser humano no es bueno, el ser humano no es malo, es, en su sentido eminente, bueno-y-malo. Quien come de él conoce, como aquél que comió de aquel otro

fruto, el bien-y-el-mal. Esta es su limitación, la de la astucia de la serpiente: quería llegar a ser como Dios conociendo el bien y el mal, pero lo que «conoció», lo que en la confusión conoció en mezclanza, es bueno-y-malo y ha devenido juntamente bueno-y-malo, y ésta es la desnudez en que se conoce a sí mismo. La limitación es sólo fáctica, no altera su esencia, no destruye la obra de Dios. Quien adscribe a la serpiente el poder de destrucción la eleva a la condición de antagonista de Dios y la hace por un tiempo superior a Él, como Ahriman lo fue durante algún tiempo respecto a Ormuz, pues pervierte su creación. Pero esa no es la serpiente de la Biblia. No es ningún *antiDios*, sino sólo la criatura que a través de los seres humanos pretende pervertir al hombre mismo. Ella es la criatura *astuta*, la astucia de la criatura secretamente venenosa, que urde el desorden y a partir del desorden se convierte en la historia, la cual, caminando a tientas, tentando, errando, se esfuerza en torno al orden de Dios. El acontecimiento originario al que se refiere la Biblia con sus imágenes no está sujeto al principio de contradicción, pues *a y no a* se hallan aquí extrañamente vinculadas la una a la otra.

Así pues, bien y mal no pueden ser aquí un par de opuestos, como sí lo son derecha e izquierda, arriba y abajo. *Bueno* es el movimiento llevado a cabo en la dirección de la vuelta al hogar, *malo* es el torbellino del poder de posibilidades del ser humano que gira sin dirección, poder sin el cual nada se lleva a efecto, y con el cual todo sale mal si en lugar de tomar esa dirección toma la equivocada. Y, aunque bien y mal fueran polos, quien no los percibiera como tales sería más ciego que quien no percibiera el rayo que cruza el espacio de polo a polo, el *y*.

Como situación del alma individual, el mal es la compulsiva evitación de la dirección, de la entera orientación del alma por la que se eleva al espacio ordenado de la responsabilidad personal ante Dios. Esa evitación puede acontecer por apasionamiento o por indolencia. El hombre apasionado lleva a cabo la evitación con su apasionamiento, el indolente con su indolencia. En ambos casos el hombre se extravía a sí mismo. Los demonios realmente históricos son las utilizaciones de esa evitación compulsiva por las fuerzas históricas.

Pero el Estado *como tal* no puede indicar la dirección, la única dirección de la hora que lleva a Dios, la cual cambia continuamente al concretarse. Eso sólo puede hacerlo el genuino por estar en la profundidad de la responsabilidad. Y ese genuino, naturalmente, también puede ser un hombre de Estado.

Gogarten pone *al* Estado sin más en lugar del Estado histórico en ejercicio, es decir, en lugar del gobierno estatal fáctico de cada momento, gobierno que no solamente no puede gobernar contra el *mal* como Estado impersonal, sino únicamente a partir de la propia responsabilidad personal, y que además está expuesto él mismo a la dinámica bien-mal. El Estado es la forma visible de la autoridad, mientras que para Gogarten autoridad es simplemente lo establecido, lo diacónico, y el poder es poder pleno. Pero si uno se toma en serio, teológicamente en serio, bíblicamente en serio, el establecimiento del poder, ese establecimiento se manifiesta como la misión misma, y el poder aparece como el gran deber de ejercer la responsabilidad. El *Antiguo Testamento* instruye a través de las historias de los reyes de Israel y de las historias de monarcas extranjeros sobre la degeneración de la legitimidad en ilegitimidad,

y del poder pleno en poder antagónico. Ningún concepto filosófico de Estado, como tampoco ningún concepto teológico de Estado, dirige por sobre la realidad de la fe de la persona humana, ya sea sirviente o emperador, ni su responsabilidad por la vida pública que respecto de Dios tiene el ser humano.

## LA PREGUNTA

En la crisis del ser humano que experimentamos en esta hora quedan cuestionadas dos realidades: la persona y la verdad.

Por el acto de responsabilidad sabemos que ambas se copertenecen. Para que ella, la respuesta responsable, se haga presente, se necesita la realidad de la persona, a quien la palabra encuentra en el acontecer interpelándole, y la realidad de la verdad, a quien la persona sin fisuras sale a buscar, gracias a lo cual precisamente puede recibirla en la palabra, y no de una forma genérica, sino en cuanto que verdad que concierne a dicha persona en su particular situación.

La pregunta que hoy le está planteada a la persona y a la verdad es la pregunta al genuino. La persona está puesta en cuestión por haber sido colectivizada.

Esta colectivización de la persona se vincula histórica y espiritualmente a una empresa básicamente diferente, en la cual también yo participé y por eso he de confesarme aquí. Se trata de aquella lucha de las últimas décadas contra el concepto idealista del yo soberano, abarcante del mundo, sostenedor del mundo, creador del mundo. La lucha, entre otras cosas, se entabló por referencia a la olvidada vinculación en cuanto que criaturas de la persona humana concreta. Allí se mostró cuán básicamente importante es tener presente en cada momento del pensar que quien piensa se encuentra vinculado en grados diferentes de sustancialidad, pero

nunca de forma puramente funcional, a un ámbito espacial, a una época histórica, al género humano, a un pueblo, a una familia, a una sociedad, a un grupo profesional, a una comunidad que comparte las convicciones. Tal estar entretelado en un nosotros múltiple, realmente consciente, precave de la tentación del pensamiento soberano: el ser humano se encuentra como tal situado en un espacio limitado. Pero está situado allí habilitado para reconocer que ese es su auténtico espacio, puesto que su constreñimiento es vinculación.

Ha ocurrido, sin embargo, que una tendencia, de origen y naturaleza completamente diferente, se ha apoderado de aquellas nuevas teorías exagerando y pervirtiendo la percepción de la vinculación convirtiéndola en una doctrina de esclavitud que adscribe la primacía a la colectividad; ésta obtiene el derecho de mantener a la persona a ella vinculada de tal manera que para ella no existe ya la responsabilidad. El colectivo pasa a ser lo realmente existente, la persona se convierte en lo derivado; en todos los ámbitos en los que ella pertenece al todo debe serle retirada la respuesta personal.

De esta manera queda amenazado un valor incommensurable, precisamente el valor que constituye al ser humano. En el diálogo de las edades que la divinidad sostiene con la humanidad, el colectivo no puede ocupar el lugar de la persona. El comportamiento humano cesa, la respuesta humana enmudece, si la persona no está ahí para oír y para hablar. Es irrealizable su reducción a lo privado: sólo en la medida no aminorada de la vida vivida, por tanto sólo con la inclusión de su participación en la vida pública, puede la pretensión ser realizada y la respuesta ser pronunciada.



Pero la verdad está puesta en cuestión porque se encuentra politizada.

La doctrina sociológica de la época ha ejercido un efecto relativizador abundante en consecuencias sobre el concepto de verdad, en la medida en que demostró la conexión del pensamiento con la existencia en la dependencia del proceso de pensamiento respecto a los procesos sociales. Semejante relativización se encontraba justificada en tanto en cuanto vinculaba la *verdad* de un ser humano a la realidad que le condicionaba; sin embargo, aquella su justificación se convirtió en lo opuesto cuando sus autores omitieron trazar la línea fronteriza básica entre lo que de ese modo se podía y lo que no se podía entender como condicionado, es decir, no comprendieron a la persona en su *total* realidad, que se compromete y lucha en torno a la verdad. Si partimos del genuino como realidad total, que desea conocer con la totalidad de su ser, entonces nos encontramos con que la fuerza de su deseo de verdad puede hacer estallar los lazos *ideológicos* de su identidad social en puntos definitivos. El ser humano que piensa *existencialmente*, es decir, que pone su vida en su pensamiento, trae a su relación real con la verdad no sólo sus cualidades condicionadas, sino también la incondicionalidad misma de su búsqueda que las trasciende, de su asidero, de su indomeñable voluntad de verdad que acompaña al entero poder de testificación de la persona. Ciertamente no podremos establecer ninguna separación entre lo socialmente derivable y lo inderivable en aquello que el ser humano cada vez termina descubriendo al final como verdad, pero constituye un deber ineluctable el aceptar lo inderivable como un límite conceptual, y así establecer la diferencia, nunca alcanzable en el horizonte de la sociología del conocimiento, entre aquello que se presenta como lo inderi-

vable en la persona que conoce y lo inderivable en el objeto de su conocimiento. Sin embargo, este deber ha sido desatendido y como consecuencia la teoría política de los modernos colectivismos ha logrado apoderarse con facilidad del principio que quedaba en franquicia y que pudo proclamar lo correspondiente a los intereses vitales (reales o imaginarios) de un grupo como su verdad legítima e inapelable, frente a la cual al genuino ya no le correspondía ninguna aspiración a una verdad por él reconocida y por él testificada.

Es así como ha comenzado la desintegración de la fe humana en la verdad nunca posible y sin embargo abarcable en la relación existencial real, y así también la parálisis del humano propagar la verdad.

«Aquello de lo que hablo, dice Kierkegaard, es algo simple y sencillo: que la verdad sólo está ahí para el genuino en la medida en que él mismo la crea actuando». Dicho más precisamente: el ser humano sólo encuentra la verdad de forma verdadera cuando la testifica. La verdad humana está aquí unida a la responsabilidad de la persona.

«Verdadero es, dice Stirner, lo que es mío». La verdad humana está aquí unida a la irresponsabilidad de la persona. Los colectivismos lo trasladan al lenguaje grupal: «verdadero es lo que es nuestro».

Pero, a fin de que el ser humano no se pierda, son necesarias personas que no estén colectivizadas y verdad que no esté politizada.

Se necesitan personas, no sólo *representantes* en algún sentido, elegidos o instituidos, que arrebatan a los representados su responsabilidad, sino «representados» que precisamente no se dejen representar en su respon-

sabilidad. Hace falta la persona como el imprescindible fundamento sólo a partir del cual ha llegado a ser posible y sigue llegando a ser posible la entrada en diálogo del finito con el infinito.

Se necesita la fe del ser humano en la verdad como algo independiente de él, que él no puede poseer, pero con la que debe entrar en una viva relación real: la fe de las personas humanas en la verdad como lo que sostiene a todos ellos en común, en sí inaccesible pero abierta a quien realmente se alista en torno a la verdad en el hecho de una responsabilidad dispuesta a testificar.

Se necesita, para que el ser humano no se eche a perder, la responsabilidad de la verdad de la persona en su situación histórica. Es necesario el genuino que se mantiene firme ante toda la realidad que se le presenta, por tanto también ante la vida pública, y que responde por todo el ser que se le presenta, por tanto también por la vida pública.

La verdadera comunidad y la verdadera realidad comunitaria sólo se realizarán en la exacta medida en que los genuinos lleguen a serlo realmente, gracias a cuya existencia responsabilizada se renueva la vida pública.



## PARA LA HISTORIA DEL PRINCIPIO DIALÓGICO

En todos los tiempos ha existido el presentimiento de que la recíproca relación esencial entre dos existencias significa una posibilidad básica del ser, y precisamente una posibilidad que aparece en escena porque existen seres humanos. Y también es algo que se ha sentido continuamente esto otro: que el ser humano, precisamente por entrar en esa relación, se revela como tal ser humano; que sólo de ese modo y a su través logra alcanzar la valiosa participación en el ser a él reservada; y que, por tanto, el decir-tú del yo está en el origen de todo convertirse en ser humano genuino.

Este presentimiento se encuentra ya formulado, con la inmediatez de su peculiar lenguaje, en una carta de Friedrich Heinrich Jacobi de 1775 a un innominado (aunque sí mencionado en una carta de Jacobi a Lavater de 1781). Allí se dice: «Abro mi ojo o mi oído, o extendiendo mi mano, y siento inseparablemente en el mismo instante: tú y yo, yo y tú». Expresado en el lenguaje de la razón enunciativa se dice también en uno de sus panfletos: «¡Fuente de toda certeza: tú eres y yo soy!». Y la formulación madura (1785) reza así: «Sin tú el yo es imposible»<sup>36</sup>.

36 "Podría compararse con esta formulación, situada naturalmente dentro de un contexto completamente distinto, la frase de Fichte de 1797: 'La conciencia del individuo está necesariamente acompañada por la conciencia de otro, de un tú, y sólo es posible bajo esa condición'».

Pero solamente medio siglo después Ludwig Feuerbach, pensador fundamentalmente distinto de Jacobi aunque influido por él, llega a engastar su conocimiento de la primaria relación yo-tú en tesis filosóficas complementarias entre sí. Al principio sólo encuentra el camino en el proscenio de la estructura conceptual que se le ha abierto: «La conciencia del mundo le es transmitida al yo mediante la conciencia del tú», sentencia con la que podría enlazarse el posterior aserto -aunque en realidad con él no va más allá de Jacobi- de que el yo real «sólo es el yo al que se le enfrenta un tú, y lo mismo le pasa a cualquier otro yo frente al tú». Sin embargo, poco después de esa afirmación, visiblemente sumergido en una de esas olas de entusiasmo genial que van y vienen, se refiere Feuerbach al «misterio de la necesidad del tú para el yo», frase que tiene para él claramente el carácter de la definitividad y en la que se ha remansado sin intentar proseguir su investigación. Pero en la secuencia «el ser humano para sí es ser humano (en el sentido habitual); el ser humano con el ser humano, la unidad de yo y tú, es Dios», aquí si ha surgido ya el punto de partida del nuevo itinerario mental, ya definitivo, de Feuerbach, aunque al mismo tiempo se ha dado un paso adelante hacia lo indeterminado de una mala mística donde al filósofo ya no le espera ningún asiento sólido. La secuencia en cuestión está dirigida, consciente o inconscientemente, contra la intuición básica de Jacobi que, tras haber caracterizado en la carta antementada al tú como algo mundano («cuida de la propia existencia del otro, un tú querido»), con el mismo tú implora a Dios. A este entramamiento del tú humano y del Tú divino no responde Feuerbach con la exigencia de una renuncia radical al concepto de Dios, sino con la sustitución de Dios por un recambio antropológico. Así que,

en lugar de concluir como parecía lógicamente exigible «la unidad de yo y tú es el ser humano (en sentido propio)», concluye en una construcción seudomística, a la que ni él mismo ni nadie después de él ha podido encontrar un sentido adecuado.

La ruptura con esta construcción, preservando la idea de realidad de Feuerbach, fue llevada a efecto poco tiempo después por el pensamiento de Sören Kierkegaard. La categoría *ser el genuino*, que puso a disposición de su época, debe ser entendida en sentido estricto como el supuesto decisivo de la suprema relación personal, pues Dios «quiere al genuino, únicamente con el genuino quiere trabar amistad, lo mismo si es alto que bajo, extraordinario o lamentable». Sin embargo, aunque no a nivel de principios pero sí fácticamente, Kierkegaard lleva aquí a cabo un considerable acotamiento. Ciertamente quiere Kierkegaard que también en su relación con su prójimo se comporte el ser humano como un genuino, pero la relación en sentido estricto con ese prójimo no llega a darse, no puede llegar a darse para Kierkegaard, por muy fantásticamente que sepa predicar también el amor al prójimo. A partir del momento en que Jacobi, en aquella carta suya, daba cuenta de su inmediatez con una explosión sentimental cuya expresión recuerda literalmente (*¡Corazón! ¡Amor! ¡Dios!*) a la respuesta de Fausto a Gretchen -el primer Fausto surge exactamente en aquellas fechas-, unificaba el tú del *otro* y el Tú de Dios, evidentemente a partir de ese momento ya no podía evitarse del todo el peligro de un vago trasvase del uno al otro. En contraste extremo con ello, en el pensamiento existencial de Kierkegaard nunca el tú humano se convierte en divino, lo limitado nunca en lo ilimitado. A partir de este *no* queda planteada una gran cuestión a la posteridad, que

pide una reflexión y una respuesta tan desapasionada como libre. Pues, con el abismo de sentido que se abre entre el tú y el tú, amenaza con extraviarse la significación más íntima de aquel descubrimiento del «yo y tú», y eso tanto cuando se trataba de un ateísmo pseudo-místico, como cuando se trata de una piedad teísta casi monádicamente entendida.

Sólo setenta años después<sup>37</sup>, cuando en la época de la primera Guerra mundial se despierta con la experiencia de la hora del Vesuvio el raro deseo de contar con el pensar para el existir mismo y de acoger también al hombre metódico, comienza el movimiento nuevamente. Resulta muy sintomático que el primero de los renovadores de la perspectiva del tú sea el neokantiano Hermann Cohen en el invierno de 1917/18, próximo ya a su muerte, con el libro *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1919). Hay que entender como una prolongación de la línea del pensamiento de Jacobi el reconocimiento aquí presente de que «solamente el tú, el descubrimiento del tú, me aporta a mí mismo la conciencia de mi yo», así como esa otra afirmación de que *la personalidad* es la que «es elevada a la luz del día por medio del tú». Pero algo hasta entonces no dicho en filosofía adquiere voz cuando afirma que la relación recíproca entre el hombre y Dios, su *correlación*, «no podría llevarse a cabo si antes no ha surgido ella en la correlación incluyente de ser humano a ser humano».

Sin embargo, no se distanció demasiado de Kierkegaard un sorprendente discípulo de Cohen, Franz

37 “Aunque entre tanto no deberíamos silenciar aquella importante frase de William James (*The Will to Believe*, 1897): ‘Si somos creyentes (*religious*), el universo no es ya un mero ‘ello’, sino un tú, y esa relación que de persona a persona puede ser posible, puede aquí ser posible’».



Rosenzweig, que durante aquel invierno estudió el manuscrito del libro citado, «La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo», que retuvo en su cabeza -sin, naturalmente, llegar a ser influido centralmente por él- cuando durante el verano siguiente comenzó a escribir desde las trincheras macedonias su propia obra *La estrella de la redención* (1921). Pero, iluminado por la densa concreción de su lenguaje conceptual, va considerablemente más allá de Cohen en la comprensión del tú como alguien interpelado: la interpelabilidad esencial del tú está ejemplificada para él en el *¿Dónde estás tú?* de Dios a Adam<sup>38</sup> y, a partir de esta pregunta, el propio Rosenzweig pregunta: «¿Dónde hay un tú autónomo, libremente situado ante el Dios oculto, en el cual podría descubrirse él a sí mismo como yo?». De suerte que, a partir de esta interrogación, se avista intrabíblicamente un camino para aquel «te he llamado por tu nombre. Tú eres mío» con el que Dios se manifiesta «como el creador e inaugurador de todo ese gran diálogo entre Él y el alma, que para nuestros efectos supone la más importante contribución teológica de Rosenzweig<sup>39</sup>.

En febrero de 1919 estaba terminada *La estrella de la redención*. Pero, durante el mismo invierno y en la primavera siguiente, un maestro de escuela católico de la provincia austriaca, severamente castigado por la enfermedad y por las depresiones, Ferdinand Ebner, escribió sus *Fragmentos pneumatológicos*, que luego inclu-

---

38 En hebreo *Adam* significa humanidad, a diferencia de *Adán*, este individuo concreto que se llama así por depender de aquél (*N. del T*).

39 “También hay que mencionar aquí la vinculación de Franz Rosenzweig con un círculo del que en este momento destacamos especialmente Hans Ehrenberg y a Eugen Rosenstock”.

yó en su libro *La palabra y las realidades espirituales* (1921). Ebner parte de la experiencia de la *soledad del yo* en el sentido existencial que ha llegado a tener en nuestra época; esa experiencia no es para él «nada originario», sino el resultado de la *clausura respecto del tú*. A partir de aquí, y siguiendo las huellas de Hamann, pero uniendo con más fuerza las intuiciones de ambos, profundiza en el misterio del lenguaje como el establecimiento eternamente nuevo de la relación entre el yo y tú. De forma aún más directa que Kierkegaard, se confiesa incapaz de hallar al Tú en el ser humano, aunque él mismo señalara ya en 1917 el peligro de perderse espiritualmente en la conciencia de esta *imposibilidad*. Sin embargo encuentra la salvación en la frase siguiente: «No hay más que un Tú único, y es precisamente Dios». Desde luego también postula Ebner, como Kierkegaard, que «el ser humano no debe amar solamente a Dios, sino también a los seres humanos pero, allí donde se trata de la autenticidad de la existencia, cualquier otro tú se le desvanece ante el Tú de Dios. Si preguntamos aquí, como en Kierkegaard, por lo valioso en última instancia, nos encontramos de nuevo ante aquel genuino que tiene en cuenta al mundo, pero acósmico en última determinación, ante aquél que tiene en cuenta el amor al prójimo, pero que en última instancia se comporta anantrópicamente.

Y, llegados aquí, he de hablar de mí mismo. Ya se me había planteado en mi juventud la pregunta por la posibilidad y la realidad de una relación dialógica entre el ser humano y Dios, por tanto de una relación libre del ser humano en un diálogo entre cielo y tierra, cuyo lenguaje a través de pregunta y respuesta constituye el acontecer mismo, el acontecer de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. De una forma especial, desde que la

tradición jasídica me sirvió de fundamento básico para mi propia forma de pensar, es decir, aproximadamente desde 1905, aquella cuestión se ha convertido para mí en una cuestión intimísima. Ahora bien, en la forma lingüística de los escritos aparecidos muchos años después sobre el principio dialógico, se encuentra ya por primera vez en el otoño de 1907 en la introducción a mi libro *Die Legende des Baalschem*. Se trata aquí de la distinción radical entre el mito en sentido estrecho (el mito de las mitologías) y la tradición. Se dice allí: «La tradición es el mito de la vocación. En el mito puro no existe ninguna diferenciación de la esencia... El propio héroe únicamente está en un escalón distinto al de Dios, no ante Él; ellos no son el yo y el tú... El dios del puro mito no llama, proclama; envía al proclamado, al héroe. El Dios de la tradición llama a los profetas, a los santos... La tradición es el mito del yo y del tú, del que llama y del llamado, de lo finito que entra en lo infinito y de lo infinito que necesita de lo finito». Así pues, con este texto queda ejemplificada la relación dialógica en su cumbre más elevada, precisamente porque también en semejante altura perdura sin debilitarse la diferencia esencial entre los participantes, pero a la vez también, incluso en tal cercanía, se mantiene preservada la autonomía del ser humano.

A partir de esta situación en la que se subraya la excepción, el exceptuar, el pensamiento dialógico me fue llevando cada vez más seriamente hacia lo comunitario, hacia lo experimentable por todos. También aquí mi clarificación fue ocurriendo primero al hilo de mi interpretación del jasidismo: en el «prólogo» redactado en septiembre de 1919 al libro *Der grosse Maggid und seine Nachfolge* (1921) se caracteriza a la enseñanza judía como «completamente emplazada en la doble relación

persona-yo y Dios-tú, en la reciprocidad, en el *encuentro*». Poco después de esto, en el otoño, hice la primera redacción, poco lograda todavía, del manuscrito de *Yo y Tú* (originariamente debía constituir la primera parte de una obra en cinco tomos, cuyo contenido había esbozado en líneas muy generales en 1916, pero cuyo carácter sistemático me lo hacía visiblemente extraño)<sup>40</sup>.

Vinieron luego dos años durante los cuales no pude trabajar casi nada, ni siquiera en el jasidismo, y en los cuales tampoco leí nada filosófico -con excepción del *Discurso del método*, que una vez más me había propuesto trabajar-, por eso mismo sólo leí tarde, con retraso, las ya mencionadas obras de Cohen, de Rosenzweig<sup>41</sup> y de Ebner. Todo esto se encuadra en el curso de un proceso que yo entendía entonces como de ascesis espiritual. Después de él pude acometer ya una redacción definitiva de *Yo y Tú*, que estuvo concluida en la primavera del año 1922, después de haber expuesto las ideas básicas de dicho libro en enero y febrero de 1922 en un curso dedicado a *La religión como presencia* dentro de la *Freie Judische Lehrhaus* fundada y dirigida por Rosenzweig en Frankfurt a.M. Cuando hube escrito la tercera y última parte, rompí con mi ascesis de lectura y comencé ocupándome con fragmentos de Ebner<sup>42</sup>. El libro me mostró como ningún otro hasta entonces, en algunas partes con una cercanía casi indisimulada, que en aquel nuestro tiempo seres humanos de diversa condición y tradición se habían encontrado en la búsqueda

40 "Véase mi nota a la primera edición de *Yo y Tú*".

41 "De ahí que, según se desprende de mi epistolario con Rosenzweig (*Briefe*, p. 462), en diciembre de 1921 todavía no conociera yo su libro".

42 "Primero leí algo en un cuaderno del *Brenner* sobre el rostro, y luego solicité el libro".

da del bien perdido. Cosa semejante me ocurrió pronto también desde la otra parte.

De los antepasados había leído cuando era estudiante a Feuerbach y a Kierkegaard, y una parte de mi vida había sido un sí y no respecto de ellos; a Jacobi le estudié muy insuficientemente (hasta hace poco no le había leído detenidamente); y luego me rodeaba espiritualmente de un círculo creciente de personas de las generaciones actuales en las cuales, si bien en desigual medida, fui a buscar lo que para mí se había convertido cada vez más en cuestión vital. Tuve conocimiento de ellos ya en la distinción establecida en mi libro *Daniel* (1913) entre una actitud básica *orientadora*, objetivadora-cosificadora, y una actitud básica *realizadora*, distinción que en su núcleo se solapa con la expuesta en *Yo y Tú* entre la relación yo-ello y la relación yo-tú, solo que ésta ya no se funda más tarde en la esfera de la subjetividad, sino en la del *entre* de las presencias. Tal es, empero, el giro decisivo acontecido en una serie de espíritus durante la primera Guerra mundial. Tamaño cambio ha sido dado a conocer en su muy diferenciado sentido y extensión, pero lo que no puede desconocerse es el surgimiento de la comunidad fundamental, procedente del giro que se abría con la nueva situación humana.

Bajo este punto de vista hay que agrupar una serie de publicaciones de obras importantes, tanto entre las del siguiente decenio como entre las del periodo mismo en que esa clarificación se está produciendo.

Del círculo de Rosenzweig salieron los libros de dos pensadores protestantes: *Disputation I Fichte* (1923), de Hans Ehrenberg, y *Angewandte Seelenkunde* (1924), de Eugen Rosenstock, por el cual Rosenzweig, que conocía una primera redacción del mismo, quedó *decisiva-*

mente influido al escribir su propio libro (véase también el libro de Rosenstock *Der Atem des Geistes*, 1951).

Del ámbito de la teología protestante hay que citar ante todo el libro de Friedrich Gogarten *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (1926), que quiere comprender la *historia* como «el encuentro del tú y del yo», aunque también se atiene a la tesis no dialéctica de que «la historia es la obra de Dios», con lo cual el carácter de encuentro de la historia ha de malograrse en última instancia, y del mismo autor *Glaube und Wirklichkeit* (1928), donde la tesis de que la realidad es el encuentro del tú y del yo es tratada pura y simplemente como componente esencial del protestantismo reformador. También hemos de citar aquí la obra de Karl Heim *Glaube und Denken* (1931), intento de sistematización global de carácter teológico-filosófico, en el cual queda totalmente resaltada la importancia concedida a la dirección plenificadora («al descubrir que primero fue la relación yo-ello y luego el surgimiento del tú ha entrado en escena un giro aún más radical que el que se produjo cuando se descubrió una nueva parte del mundo, o la apertura de nuevos sistemas solares: la totalidad del mundo espaciotemporal del ello, incluyendo todas las galaxias y nebulosas estelares de la Vía Láctea, ha sido contemplada con una nueva perspectiva»).

La filosofía católica produjo entonces sobre todo el *Diario metafísico* (1927) de Gabriel Marcel, en el cual, al parecer con independencia de lo hasta entonces publicado en alemán, aparece bosquejada la misma idea central, con su correspondiente discurso, sin que pueda compararse en parte alguna con las experiencias elementales del pensador católico Ebner, pues Marcel no se interesa por la profundidad del reino del lenguaje.

Sin embargo, en mi opinión, el hecho de que en Marcel se repita aquella afirmación fundamental del *Yo y Tú*, a saber, que el tú eterno no puede por su esencia convertirse en un ello, certifica renovadamente la universalidad del devenir espiritual del que trata este escrito sobre la Historia del principio dialógico.

Dentro de la filosofía *libre*, es decir, de aquella que ya no se sitúa como la de Descartes o la de Leibniz en una realidad de fe enraizada existencialmente, y de la cual por tanto hay que excluir fundamentalmente la opción por la disyuntiva en el trato con el tú condicionado o con el Tú incondicionado, hay cuatro obras en el trasfondo de esa época: la de Theodor Litt *Individuum und Gemeinschaft* (1924), la de Karl Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), la de Eberhard Grisebach *Gegenwart* (1928) y la de Karl Jaspers *Philosophie* II y III (1932).

Para Litt, el concepto de *vivencia del tú* es determinante, aunque va unilateralmente más allá del ámbito psicológico cuando, por ejemplo en la relación alterada con el mundo, ve posible «desde la relación dialéctica un verdadero *diálogo*».

El libro de Löwith representa la auténtica contribución de la fenomenología<sup>43</sup>, un riguroso análisis estructural, especialmente de los grandes hallazgos de filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, penetrante-

---

43 “La obra de Max Scheler *Esencia y formas de la simpatía* (1923), a pesar de toda su importancia, no corresponde a nuestro modo de plantear el problema. Frases como que el «mundo del tú es una esfera del ser exactamente tan autónoma» como la esfera del mundo exterior, o que la esfera del mundo interior es *la esfera de lo divino*, limitan la perspectiva”.

mente empleado, pero que no puede menos de, cuando quiere reventar una puerta de forma no programática, clausurarla cuidadosamente.

La rigurosa y más que rigurosa lógica de la crítica radical de Grisebach sacrifica al postulado del reconocimiento del *tú* projimal en su aspiración y en su contradicción existencial ciertos contenidos concretos de la relación con el *tú*. Aquí se desconsidera que, en un auténtico encuentro con mi prójimo, ante el intenso ejercicio del requerido atender a la alteridad del otro, puede fallar precisamente esa ayuda de la que se trata: la apertura de algo común a considerar. Dejarse limitar realmente por el *tú* es importante, pero más importante puede ser exponerse junto con él a lo ilimitado que elimina nuestros recíprocos límites. «El ser interpelado por lo absoluto, dice Grisebach, es un dogma del recuerdo» -¿pero cómo, si se es interpelado en la presencia del otro y precisamente a través de ella?-. Grisebach añade: «Un genuino puede, desde luego, por su propia naturaleza, pretender una incondicionalidad, nunca la posesión de lo incondicionado», pero su inquebrantada sinceridad le impide reconocer que precisamente el verdadero ser interpelado -desde luego no por lo *absoluto*, que nada dice, sino por el Dios que habla al mundo para mí- es lo que extingue el deseo de poseer un absoluto.

Eminentemente merece ser traído aquí a colación Jaspers por la sección sobre comunicación de su *Existenzerhellung* y por la de la lectura de la escritura cifrada contenida en su *Metaphysik*. Ambas obras en conjunto constituyen la conclusión ejemplar de una fase de evolución en la que la filosofía *libre* se apodera reductivamente del nuevo descubrimiento. Y digo *reductivamente* porque la síntesis de la trascendencia con la



concreción que le es peculiar a este descubrimiento es tratada como un capricho y el avance hacia la ausencia de límites del tú, por así decirlo, anulado. Esta filosofía no tiene ya su arraigo profundo en ningún fundamento, se imagina ella, si únicamente ella augura a la persona que filosofa la base de una existencialidad con la que poder disponer las cosas libremente y sin molestias en la tierra virgen, y si lo logra para ella a su manera.

Nosotros habíamos reconocido que, exactamente el mismo tú que va de persona a persona, exactamente el mismo es el que desciende desde lo divino hasta nosotros y asciende desde nosotros hasta lo divino. De esto común se trataba y de esto se sigue tratando, incluso cuando se da la extrema diferencia entre ambos. Aquel bíblico hermanamiento del amor a Dios y el amor al prójimo en el doble mandamiento dirigía nuestra mirada hacia la transparencia del tú finito, pero también hacia la gracia del infinito, que se manifiesta donde y como quiere. Sin embargo parece que, según Jaspers, el decir-tú a la divinidad deba sernos censurado como ilegítimo. Ciertamente el filósofo está inequívocamente autorizado a decir que la *existencia filosófica* no soporta «acercarse al Dios escondido». Pero no lo está para designar como *dudosa* a la oración ajena a su experiencia<sup>44</sup>.

Por lo demás, su actitud respecto a la teoría de la lectura de la escritura cifrada no es básicamente distinta

---

44 “En el libro *La fe filosófica* de 1948 se manifiesta Jaspers respecto de la oración de una forma notablemente más positiva en orden al acercamiento recíproco de ambas esferas; sin embargo, desdibuja su más vital diferencia cuando entiende al «cerciorarse especulativo», «donde se daría contemplación pura» como la forma superior de la oración”.

a ésta. «Los signos», habíamos dicho por nuestra parte en *Diálogo*, «nos llegan continuamente, pero vivir significa ser interpelado» y «lo que a mí me acontece es interpelación que se me hace a mí. En cuanto que tal, lo que a mí me acontece es la interpelación que a mí se me hace de todo lo que nos llega del mundo». Aparentemente se nos dice algo semejante cuando la filosofía asegura que «el mundo no es ninguna revelación directa, sino sólo un lenguaje que, sin llegar a ser universalmente válido, sólo a la respectiva existencia le resulta históricamente perceptible, e incluso entonces no descifrable definitivamente», y cuando luego, con mayor pregnancia, se dice que la trascendencia «llega como desde su lejano sentido cual fuerza ajena a ese mundo y habla a la existencia, entrando en relación con ella sin nunca mostrarse más que como una cifra». Solo que ahí se establece como premisa que «místicamente hablando, la cifra del diablo es tan visible como la de la divinidad». Ahora bien, de este modo queda claro cuán distinto es lo que decíamos nosotros y lo que se dice aquí. ¿Qué clase de curiosa *trascendencia* es esa en la que las escrituras cifradas se enredan fatalmente entre sí? Místicamente hablando, honrar al diablo, y además a un diablo con tanto poder que con su código no sólo podría perturbar el de Dios, sino descomponerlo, no debería serle concedido en modo alguno. Si el concepto de *escritura cifrada* ha de tener un sentido unitario, entonces hay que suponer una instancia cifradora que quiere que yo descifre correctamente esa su escritura correspondiente a mi vida y que, de todos modos, aunque difícil, sin embargo la hace posible. Naturalmente, aclara Jaspers aquí expresamente, «la pura conciencia de trascendencia» prohíbe «pensar a Dios sin más ni más como personalidad». Desde luego, con esto podría

estar de acuerdo cualquier creyente, con tal de que la expresión *sin más ni más* sea suficientemente acentuada. En efecto, para él, para este creyente, Dios no es persona sin más ni más, Dios es para él, desde la infinitud de sus atributos, esta persona única tal, la única entre todas, la persona por excelencia, presentándose al creyente en su trato con él. Pero Jaspers, a pesar de su *sin más ni más* no quiere entenderlo así: «Yo retrocedo inmediatamente, continúa, por el impulso con que la divinidad me convierte en tú, porque siento que palpo la trascendencia». Pero de este modo, según Jaspers, Dios puede ser todo excepto persona, y ello porque *per definitionem* personalidad es «la forma de ser del ser de suyo», «forma de ser que, por su propia esencia, no puede ser sola». ¡Como si semejante definición también hubiera de mantener su validez en la paradoja de la persona absoluta, dado que lo absoluto, en la medida en que sea posible pensarlo, sólo puede aparecer al pensamiento como *complexio oppositorum*! Pero ni siquiera aunque mantuviera su validez: «La divinidad, censura Jaspers, necesitaría de nuestra comunicación, la del ser humano». Ahora bien, entre las enseñanzas de la fe no me parece indigna la de la trascendencia, según la cual Dios permite haber creado a los seres humanos para la comunicación. Por último se afirma que «la comunicación con la divinidad tendería «a frenar la comunicación entre los seres humanos», pues «la comunicación de sí mismo a sí mismo que pudiera hablar en la trascendencia cual realidad verdaderamente presente» se «entorpecería, si la trascendencia fuese traída tan cerca como un tú, y a la vez se degradaría». Obsérvese: el orante que humildemente osa dirigirse personalmente de forma personal e inmediata a lo supraesente como lo a él presente lo degrada por ese mismo hecho e incluso en-

torpece la capacidad de comunicarse con sus próximos. Dentro de un pensamiento que aparentemente comparte la misma idea, he aquí que se está en el polo opuesto a nuestra propia perspectiva.

A este recuento filosófico final, que habría que haber continuado, le han seguido dos decenios en los que han aparecido algunos trabajos considerables, especialmente en la adaptación de la nueva perspectiva a determinados ámbitos de las ciencias del espíritu tales como teoría social, pedagogía, sicología, sicoterapia, ciencias de la salud, que no vamos a entrar a ponderar. Sólo al comentario de una de estas obras, a una importante, naturalmente, no puedo sustraerme, pues uno de sus pasajes me permite una necesaria aclaración personal. Me refiero a la obra de Karl Barth *Kirchlicher Dogmatik*, segunda parte de la *Doctrina de la creación* (1948).

En orden a su exposición de la *forma básica de humanidad* recurre Barth, dentro de la gran abundancia y potencia propia de su pensamiento teológico, a la herencia específica de un movimiento espiritual inaugurado en los siglos dieciocho y diecinueve por un idealista creyente pero no eclesial y por un sensualista no creyente, y que en el siglo veinte encontró una considerable expresión entre una parte no carente de importancia de judíos. No se trata de que Barth anexe esta corriente de pensamiento, como lo hiciera antaño con una actitud casi ingenua Gogarten, al protestantismo reformador; él busca, incluso en una esfera tan complicada como la teología, ejerciendo la por él misma enseñada «libertad del corazón», hacer justicia al espíritu que sopla fuera del cristianismo. De este modo hace él suyos, por su parte, naturalmente con el mejor estilo reflexivo, nuestros conocimientos relativos a la distinción fundamental

entre el ello y el tú y al verdadero sentido del yo en el encuentro; por otra parte, empero, no puede conceder gustoso que semejante idea de la humanidad pueda haber sido desarrollada en otro terreno que en el cristológico (Jesucristo como «el ser humano para el prójimo, y por ende la imagen de Dios»). Asegura, en efecto, que «la antropología teológica aquí, en su propio terreno, y en la medida en que las lleva decididamente hasta el final, llega a proposiciones que son completamente similares a aquellas otras por las que la humanidad ha transitado, aunque por caminos completamente distintos (por ejemplo, con el pagano Confucio, con el ateo L. Feuerbach, con el judío M. Buber)» y pregunta con toda razón: «¿deberíamos por eso renunciar a semejantes proposiciones?», aunque por otra parte quiere «alegrarse con toda paz de que, en la línea general de nuestra investigación y exposición, nos encontremos en una cierta concordia con los más sabios de entre los sabios de este mundo»; sin embargo, se plantea -sin, naturalmente, querer *insistir* en ello- una reflexión grave, a saber, «si y en qué medida ellos [los *más sabios*] pueden por su parte seguirnos a nosotros hasta las últimas y decisivas consecuencias de estas ideas...». Respecto a esta última aseveración, debo manifestar en primer lugar una pequeña reserva lingüística: ¿no sería pensable que los más o menos sabios mencionados de entre aquellos teólogos no (*nos*) *siguieran*, pero únicamente porque ellos mismos hubieran llegado ya en su propia búsqueda a semejantes *consecuencias*, aunque no incondicionalmente a las mismas? Barth se refiere a «aquella libertad del corazón entre ser humano y ser humano en cuanto que raíz y corona del concepto de humanidad» pensando que los denominados no cristianos, precisamente en cuanto tales, deberían echarla de menos. Se refiere a

ello en la medida en que el ser humano es tal en tanto en cuanto se comporta humanamente con gusto: «Con gusto, en el sentido de que un de mala gana' no queda al albur de la elección». Ahora bien, ¿dónde hay que encontrar este con gusto y dónde no? «No parece, dice Barth, que tal sea con seguridad el caso en Confucio, en Feuerbach, en Buber». En este contexto, yo no quisiera tomar partido ni por la doctrina sublime, pero para mí más bien algo ajena del confucianismo, ni por la doctrina más antropológica y postulatoria que humanamente originaria de Feuerbach. Pero, en lo que a mí mismo se refiere, no desearía dejar de emitir aquí mi propia opinión. Ciertamente resultaría enojoso verse en la situación de tener que oponer las propias certezas a la duda que viene del exterior. Sea como fuere, aquí no es necesario hablar de mi personal ideario como tal, ni tampoco del de Barth; más bien lo que aquí se contrapone es el mundo de la fe protestante, tal como él lo entiende, al mundo de la fe jasídica tal como yo lo entiendo. Y aquí, en el ámbito jasídico -en un mundo de fe cuya doctrina es en última instancia el comentario de una vida vivida- desde luego el *con gusto* de la libertad del corazón no es una consecuencia, sino el supuesto más íntimo, el fundamento del fundamento. Oigase tal y como está dicho: «La inteligencia sin corazón no es absolutamente nada. El pío es falso». Pues «el verdadero amor a Dios comienza con el amor al prójimo». Pero yo quisiera, yo podría, mostrarle a Karl Barth aquí, en Jerusalén, cómo los *jasidim* danzan la libertad del corazón con sus prójimos<sup>45</sup>.

45 «Los hombres comían poco y bebían con frecuencia. Conscientes de que el mal sólo podía ser vencido con la alegría y no con la tristeza, y en la creencia de que el éxtasis les acercaba más a Dios, dejaban que la felicidad inundara sus almas. Pronto, uno de los barbudos *jasidim* se

---

levantaba y hacía una seña a un camarada. Apoyándose mutuamente las manos en los hombros, comenzaban a danzar por la habitación. Se emparejaban también otros y empezaban a bailar, hasta que el recinto quedaba lleno de barbudas parejas. El ritmo era ligero y triunfante. La música era la formada por las voces de los bailarines cantando una vez y otra una sola frase bíblica. Con la cabeza ligera y los pies inseguros, impulsado por grandes manos que le aferraban los hombros, giraba por la habitación con jadeante alegría, levantando los pies como su compañero, mientras las voces profundas de los barbudos hombres entonaban un rítmico y repetido estribillo: *Vetá-hair libanu l'avdejó be-ehmes*, 'purifica nuestros corazones para servirte en la verdad'» (Gordon, N: *El rabino*. Ed. Punto de Lectura, Madrid, 2000, p. 200). (N. del T).





## ÍNDICE

### **DISCURSOS SOBRE EDUCACIÓN**

|  |    |
|--|----|
| Prólogo a la primera edición de 1953 ..... | 3  |
| Doscurso sobre educación.....              | 17 |
| Discurso sobre lo educativo .....          | 21 |
| Formación y cosmovisión .....              | 53 |
| Sobre educación del carácter .....         | 65 |

### **LA PEDAGOGÍA KIBBUTZIM .....87**

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| La “Santificación de la tierra..... | 87 |
|-------------------------------------|----|

### **LA PREGUNTA AL GENUINO ..... 101**

|  |     |
|--|-----|
| El único y el Genuino .....            | 101 |
| El genuino y su tú .....               | 117 |
| El genuino y la vida pública.....      | 131 |
| El genuino en la responsabilidad ..... | 143 |
| Intentos de demarcación .....          | 153 |
| La pregunta .....                      | 167 |

### **PARA LA HISTORIA DEL PRINCIPIO**

|                       |            |
|-----------------------|------------|
| <b>DIALÓGICO.....</b> | <b>173</b> |
|-----------------------|------------|

