Clasicos Basicos del Personalismo

nº 1

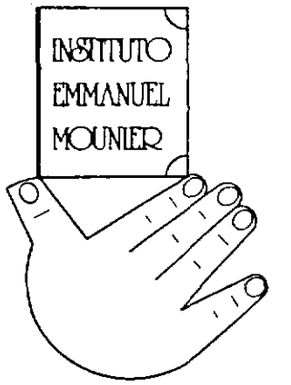
Introducción al pensamiento de MARTIN BUBER

Carlos Díaz

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

CARLOS DIAZ

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE MARTIN BUBER.



D.L. C-124-91

Edición para uso interno del I.E.M.
Primera edición: Marzo de 1990
Segunda edición: Mayo de 1990
Tercera edición: Marzo de 1991
INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER
C/ Melilla 10; 8º D
28005 MADRID

ÍNDICE

BREVE ESCORZO BIOGRAFICO 5

MINIMA REFERENCIA BIBLIOGRAFICA 11

SELECCION DE TEXTOS 13

I.- *LA RELACION Y EL ENCUENTRO* 13
1. YO-TU-ELLO. 13
2. YO QUE SE CONVIERTE EN ELLO 13
3. YO-TU. 14
4. NOSOTROS ESENCIAL 16
5. YO-ELLO 17
6. LA "RELACION". 18
7. EL "ENTRE" 21
8. EL "DIALOGO". 24

II.- *DIALOGO Y TU ETERNO* 27
1. DIOS, EN EL DIALOGO YO-TU. 27
2. SOLEDAD Y DIALOGO CON DIOS. 29
3. TEONOMIA Y AUTONOMIA. 31
4. DE LOS NOMBRES DE DIOS. 33

III: *EL COMPROMISO DE LA ACCION* 35
1. COMUNIDAD:NI MERA SOCIEDAD, NI MERA COLECTIVIDAD. 35
2. HACER COMUNIDAD DE COMUNIDADES. 36
3. JERUSALEN VERSUS RUSIA, O LA CUESTION DEL ESTADO. 39
4. EL FALSO HIPERPERSONALISMO CENTRALISTA. 40
5. RAIZ RELIGIOSA DE TODO SOCIALISMO POSIBLE 41
6. GUSTAV LANDAUER COMO MODELO. 42
7. EDUCAR DESDE EL KIBBUZ:LO QUE SE HACE SIN FORMAR UNA MENTALIDAD CARECE DE SENTIDO. 45

APENDICE PARA FILOSOFOS. 51

1. MARTIN BUBER: "PARA LA FILOSOFIA DEL PRINCIPIO DIALOGICO". 51
2. FRANZ ROSENZWEIG: "EL NUEVO PENSAMIENTO". 57

BREVE ESCORZO BIOGRAFICO.

El pensador judío Martin Buber (Viena 1878-Jerusalén 1965) es uno de los personalistas más importantes y conocidos en el mundo entero, no en vano sus libros se han traducido a veinte idiomas, desde el finlandés hasta el japonés.

• Procedente de una familia polaca, nace en Viena en una época en que esta ciudad es uno de los grandes centros de la cultura germánica. A la edad de tres años, y como consecuencia de la separación de sus padres, habrá de vivir con su abuelo. El abuelo Salomon le familiarizó con los textos judíos clásicos (a los que dedica enorme cantidad de escritos y varios libros), estableciendo asimismo contacto con la comunidad hasidí, cuya presencia se tornará indeleble para él.

El hasidismo (del hebreo hasidut) es un movimiento místico habido a finales del siglo XVIII entre algunas comunidades judías oprimidas de Polonia y Rusia, que aguardaban una inminente revolución. Baal Shem Tov (Ben Eliezer) fue el promotor de este estilo místico, fervoroso, alegre, amoroso, exaltador de las formas simples de vida allende el legalismo ritualista y moralista de la tradición rabínica. Este hasidismo, junto al interés de Buber por la Cábala, por el misticismo católico de Meister Eckhart y de Jacob Böme (sobre quienes hizo su tesis doctoral en el año 1904), por el romanticismo alemán, por el hinduismo, por el budismo y el taoísmo, configuran su pensamiento juvenil. Al mismo, empero, ha dedicado durante toda su vida hermosos y abundantes comentarios Martin Buber. Sería una delicia poderlos ver circular, dada la enorme carga sapiencial que contienen (cítese como botón de muestra el precioso y preciosamente editado -preciosamente regalado a nosotros asimismo, junto con otros muchos regalos, por nuestro amigo Antonio Ruiz- que lleva por título "Die Erzählungen der Chassidim", cuya novena edición alemana alcanza el conjunto de noventa mil ejemplares vendidos, lo que da una ligera idea de cuanto decimos. Hay edición castellana, agotadísima en cuatro volúmenes: Cuentos jasídicos. Ed. Paidos, Buenos Aires, 1978).

• Todos esos juveniles referentes, próximos al panteísmo de alguna manera, irán perdiendo fuerza poco a poco, siendo la obra **Daniel. Gespräche von der Verwirklichung** (1913) la que marca la diferencia o la transición al periodo ulterior. En Daniel el hombre puede adoptar ante la existencia cósmica dos actitudes fundamentales: Orientarse **frente a ella**, o realizarla. Mientras en la actitud de orientación el hombre toma a la realidad como mero objeto, en la de realización busca el encuentro, y con-

cede al otro la posibilidad de llegar hasta sí. En ambos casos la sombra de panteísmo se aleja.

• Esta orientación preludia ya su visión dialógica de la comunicación, sobrevenida en Martin Buber al filo de la primera Guerra Mundial. La obra **Ich und Du** ("Yo y Tu"), aparecida en 1923, afirma decididamente el carácter dialogal y recíproco de la actuación auténticamente humana. Al final de nuestro folleto volveremos sobre esta obra, dada su importancia y originalidad en el esquema buberiano.

• Pero sólo hacia 1936 con **Die Frage an den Einzelnen** ("La cuestión del individuo"), y dos años después con **Das Problem des Menschen** ("El problema del hombre") comenzará Buber a abrir la relación del yo-tú a la comunidad social, al grupo, al "nosotros". Así, entre el polo de una antropología individual y el de una sociología colectivista, surge una tercera posibilidad, **la esfera del "entre"**.

• De tal manera comienza a pasar Buber de la vivencia mística a la utopía social, en la cual ocupa un lugar muy relevante la anarquista, utopía que constituye el más puro de los proyectos sociales con cabida igualmente para la mejor mística (si se prescinde de sus tendencias violentas y de sus ramalazos individualistas). La obra **Pfade in Utopie** ("Caminos de Utopía"), publicada en 1947 tras la Segunda Guerra mundial, atestigua este giro , aunque, ya inmediatamente antes de la irrupción de la Primera Guerra, Buber y Landauer habían participado en las actividades de un grupo esotérico de anarquistas místicos. He aquí con palabras de Buber la influencia anarquista recibida sobre sí mismo:

> *"Muchas cosas me atraían del anarquismo, especialmente su utopía positiva. Pero también me llenaba de miedo. Yo sabía que no podía realizarse en la historia con medios humanos, pues es una especie de visión mesiánica inalcanzable con la fuerzas existentes en la historia. Hasta el día de hoy sigo convencido de que la única teoría social -y religiosa- de importancia es la anarquista, pero es también la menos posible en la práctica. Carece de cualesquiera posibilidades porque no toma en consideración la realidad humana, que allí está construida sobre una valoración extremadamente optimista del alma humana; contiene un momento mesiánico" (In: G. Sholem, Devarim beGo, Tel Aviv 1976, p.39).*

• Pero Buber es desde luego judío, y esta perspectiva místico-política de raíz libertaria se centra en una militancia sionista activa. En **Gemeinschaft** ("Comunidad") y en **Zion und die Jungend** ("Sion y la juventud") aparecen los tres componentes básicos de esta actitud: El componente **nacional** (salvación del pueblo), el componente social (donde persona y comunidad se armonizan), y el componente **religioso**. He aquí las palabras de Buber:

> *"La esencia del judaísmo no radica en lo religioso ni en lo ético, sino en la unidad de ambos elementos... El principio nacional constituye lo material, el principio social es la tarea formal, ambos se unen en la idea de que hay que configurar el pueblo como verdadera comunidad de hombres, como una comunidad sagrada. El nacionalismo como institución vital aislada y el socialismo como institución vital aislada le son igualmente extrañas al judío puro". (Cfr: Buber, M: Sionismo y universalidad. Ediciones Porteñas. Buenos Aires, 1978).*

Buber, judío y socialista, defendía ye en 1928 la construcción socialista de Palestina. El socialismo político-religioso de raíz anarquista (tan distinto, en todo caso, al de las socialdemocracias europeas hoy vigentes, ajenas a cualquier pulso religioso y a toda exigencia social profunda, burocratizadas en el Estado) se expresa para Buber en el "sionismo espiritual", es decir, "en la idea viva del mandato de Dios de una realización del espíritu por medio de Israel". Al menos para Buber el socialismo religioso de los sionistas cultos estaba animado por una profunda espiritualidad, por un anhelo de lo absoluto y de lo eterno. Semejante socialismo no podía arbitrarse mediante medidas puramente tecnocráticas como hoy es la tónica, sino desde el interior de la cosmovisión humanista, de ahí esta redonda aserción buberiana:

> *"Religión sin socialismo es espíritu desencarnado y en consecuencia tampoco es verdadero espíritu; socialismo sin religión es carne desespiritualizada, por ende tampoco verdadera carne".*

Quien haya leido a Mounier encontrará aquí un mismo fondo común inspiracional, aunque el último desde presupuestos cristianos. Como a Mounier, también el curso de los días fue abriendo los ojos a Buber. Ante el devenir de los socialismos fácticos, no tendrá más remedio que distinguir dolorosamente entre el "socialismo dominante" (**herr-schende Sozialismus**) y el "socialismo religioso" (**religiöse Sozialismus**). Entre ambos se abrirá poco a poco -¡y de qué forma en nuestros días!- una sima, desviándose de la originaria inspiración que consistía en poner el contenido del instante (el socialismo) en el sentido de la eternidad (la fe). (Véase al efecto el serio estudio de Abraham Schapira: "Werdende Gemeinschaft und die Vollendung der Welt. Martin Bubers sozialer Utopismus. In "Pfade in Utopie". Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1985).

Ni qué decir tiene que un socialista de raíz libertaria como Buber será además enemigo frontal del centralismo estatalizador, del abuso de poder, del jerarquismo en cualquiera de sus manifestaciones. Por eso escribe:

> *"Todas las formas de poder tienen esto en común: Cada una de ellas posee más poder de lo que demandan las condiciones dadas".*

Para este personalista socialista y libertario, el Estado no es el mal, ni el poder es de suyo la encarnación de lo maligno; lo impresentable son el estatismo y el poderío, los abusos mismos. Pero el Estado no le sobra a Buber, a diferencia del pensamiento anarquista puro encarnado por un Kropotkin, al que reprocha desconocer el papel comunitarizante que podría ejercer un Estado interesado en la promoción y en la colaboración con la sociedad civil. Sea o no verdadera la postura de Buber, nadie negará que constituye uno de los nervios de la actual discusión filosoficopolítica en torno al poder. El Estado sería desde tales premisas el instrumento al servicio de una "sociedad de sociedades", y en el límite el primer interesado en el nacimiento de una familia humana. También en esta dirección caminará el pensamiento de Jacques Maritain por la misma fecha en la vecina Francia.

En todo caso, la utopía de la paz mundial exige la conversión de la persona: no habrá sociedad humana compuesta por inhumanos.La revolución comunitaria, como también pensará Mounier, precisa a la vez la revolución personal:

> *"Sólo cuando el hombre ha encontrado en sí mismo la paz -dice Buber- puede ir a buscarla en el mundo".*

• No antes ni después, a la vez evidentemente. Y a tal efecto será absolutamente importante la tarea educativa, la pedagogía de los maestros lúcidos y vocacionados. Martin Buber colaboró por ello en la **Freie Jüdische Lehrhaus** ("Escuela Libre Judía") abierta en Frankfurt en 1920, y refundada en 1933 por el propio Buber. Asimismo fundó nuestro autor en 1949 la **Hochschule für Lehrer des Volkes** ("Universidad para los maestros populares") dentro de la Universidad Hebrea de Jerusalén con objeto de ayudar a los nuevos inmigrantes judíos.

• Todo confluye así (y todo nacía así) en el "Tú absoluto". Buber no funda, empero, la relación con Dios en las direcciones emanadas de una "religión" establecida orgánicamente, ni en el culto o en la ley, sino en la "religiosidad". Por eso afirma en varios libros:

> *"El encuentro del hombre con Dios no radica en que él se encuentre con Dios, sino en que experimente el sentido del mundo".*

Y este sentido ético-religioso que busca llegar a Dios desde la integralidad de la vida y del pensamiento lo halla a su vez en medio de los otros, en los prójimos y con ellos, lo cual diferencia a Buber de ilustrados tales como Kant, que para su propia tristeza exis-tencial buscaron y aún buscan una religión dentro de los límites de la mera razón, empeño ilusorio y prometeicamente dramático.

• Concluyamos ya la biografía intelectual de esta figura del personalismo, una figura que no se limitó a escribir sino que sufrió los periodos más tremendos de la historia: Dos guerras mundiales, el poderío enloquecido de Hitler, la guerra de independencia de Israel, y las numerosas guerras israelitas ulteriores. Una figura, pues, que sudó la historia y que no ignoró las profundidades de la caverna. En todo caso, desde el más negro fondo de ella, buscó siempre, como el esclavo de la República de Platón, salir hacia la luz emanada del Bien. Un texto tremendo titulado "Os llamo", escrito en 1947 después de la segunda Guerra Mundial, da una idea somera de lo que fue la existencia buberiana:

> *"Os llamo, días de la edad temprana. Os llamo, oh mis amigos, que ascendéis y os consagráis en torno a mí. Os tengo ante mis ojos, como si aún estuviéseis vivos. Hundido hasta el cuello en la caverna del hoy, quiero veros y contemplaros en torno a mi caverna, vuestra clara frente y el reir franco de vuestros labios.*
>
> *¿Qué es lo que cercenó y cercena de vosotros, días de mi infancia, el mundo de hoy? Esto: Que nos hemos atrevido a ser nosotros mismos y a hacer nuestra propia obra en medio de un mundo cuyas leyes vitales son distintas a las de nuestra vivencia y de nuestra creatividad...*

> *Tenemos que ver lo que ha ocurrido: Hemos traicionado nuestro ideal, hemos castigado con mentiras nuestro atrevimiento, nos hemos arrastrado nosotros mismos hacia el lado del mal.*
>
> *Y todo eso nos ha defraudado, como de costumbre.*
>
> *Hundidos en la caverna hasta el fondo, busco con la vista la reviviscencia, la segunda vuelta a la vida. Pero, mientras no reconozcamos que somos nosotros mismos los que nos hemos arrojado a la caverna, eso no ocurrirá".*

• Quien lea a Buber tendrá que recordar ineludiblemente tantos y tantos textos de Mounier, Maritain, Nédoncelle, Scheler, Lévinas, Lacroix, Rosenzweig, Ebner, Marcel, etc. No hay diez páginas de Buber en que no aparezca de una u otra forma la oreja de este grupo de pensadores contemporáneos centrados en la eminente dignidad del ser personal. Quien se interese en tal dirección tendrá que hacer parada y fonda en ellos, habrá de tratar asiduamente con ellos uno a uno, si es que no quiere pasar -como nuestros coetáneos- por encima de ellos como quien pasa por encima de cadáveres.

Por la profundidad y extensión de los conocimientos de Martin Buber, autoridad espiritual de Occidente, cuyos saberes van desde la teología y la filosofía hasta la práctica política, pasando por la sociología y la educación, aterrizando finalmente en la cotidianidad de los kibbuz, cualquier selección de textos tan breve como la presente se sabría de antemano llamado al más estrepitoso ridículo si no se hubiese acometido con la máxima humildad y con el propósito introductor y propedéutico más elemental. Mas si tan básica introducción se logra, y sobre todo si anima a algunos amigos a continuar con su trato, entonces lo ridículo se tornará sublime para nosotros, y el esfuerzo no se habrá visto frustrado. Mas diremos: Aunque nadie se beneficiase de estas páginas, habría que haberlas escrito. En ello depositamos nuestro alivio y nuestra satisfacción.

Por lo demás, es menester editar antes o después a Buber, ciertamente un autor difícil de verter al castellano. Pero la escasez de traducciones (algunas sorprendentemente caprichosas) de obra tan extensa e intensa evidencia tan sólo, una vez más y en toda su crudeza, el país en que vivimos. Si estamos en Europa ¿por qué no participamos al menos de sus más hermosas tradiciones, poniéndonos aunque sólo sea un poquito a su altura en las mejores ediciones y repertorios bibliográficos?.

Con todo lo cual, amigos, no estamos pidiendo en modo alguno pestiños o peñazos intratables con que aprobar oposiciones para funcionario de alguna oscura adjuntía universitaria, no estamos clamando por ese tipo de cultura para encuadernar o para contestar en un concurso, y menos aún para adornar las Cajas de Ahorro. Estamos pidiendo cultura popular hecha por gente seria al servicio del pueblo como Martin Buber, y por eso decimos con Tomás de Iriarte en la fábula "El Mono y el Titiritero":

> *"Perdonadme, sutiles y altas musas,*
> *las que hacéis vanidad de ser confusas.*
>
> *¿Os puedo yo decir con mejor modo*
> *que sin claridad os falta todo?".*

Mientras tanto, y desde semejante perspectiva precisamente, quisiera yo dedicar con la mayor simpatía este folleto recopilador al equipo rector del semillero de Ciudad Real, ese pedazo de Mancha que tiene forma intencional de corazón. Así pues, a Lorenzo, Adriano, Pedro, Miguel, y Rafael. Si leer a Buber significa aprender a decir Tú en el Nosotros primordial, esta lección no podía ser sino la vuestra, amigos. Gracias.

MINIMA REFERENCIA BIBLIOGRAFICA.

1. *OBRAS DE BUBER TRADUCIDAS AL CASTELLANO.*

- **¿Qué es el hombre**? Fondo de Cultura Económica, México 1949, 153 pp.
- **Caminos de utopía**. Fondo de Cultura Económica, México 1955, 203 pp.
- **Yo y tú**. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, 110 pp.
- **Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía**. Nueva Visión, Buenos Aires 1970, 125 pp.
- **Cuentos jasídicos**. 4 vol. Ed. Paidos. Buenos Aires, 1978.
- **Sionismo y universalidad**. 2 vol. Ed. Porteñas. Buenos Aires, 1978.

2. *OBRA SOBRE MARTIN BUBER EN CASTELLANO.*

- Sánchez Meca, D: **Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación**. Ed Herder, Barcelona, 1984, 200 pp.

3. *OBRAS DE BUBER USADAS EN ESTA SECCION.*

- **Qué es el hombre** (QH).
- **Caminos de utopía** (CU).
- **Yo y tú** (YT)
- **Eclipse de Dios** (ED).
- **Uber Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1985 (UG)
- **Zwiesprache**. In "Das dialogische Prinzip". Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984 (Z).
- **Die Frage an den Einzelnen**. In "Das dialogische Prinzip" cit. (FAE).
- **Elemente des Zwischenmenschlichen**. In "Das dialogische Prinzip" cit. (EZ).
- **Zur Geschichte des dialogischen Prinzips**. In "Das dialogische Prinzip". (GDP).

- **Reden über Erziehung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1986. (RE).

4. *REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS DE LA OBRA DE BUBER.*

- Cattane, M: **A Bibliography of Martin Buber's Work**. Jerusalem, 1961.
- Buber, R: **Martin Buber: a bibliography of his writings**. Nueva York, 1980.

SELECCION DE TEXTOS.

I.- LA RELACION Y EL ENCUENTRO.

1. YO-TU-ELLO.

"Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones...

La palabra primordial Yo-Tú sólo puede ser pronunciada por el Ser entero.

La palabra primordial Yo-Ello jamás puede ser pronunciada por el ser entero.

No hay Yo en sí, sino solamente el Yo de la palabra primordial Yo-Tú y el Yo de la palabra primordial Yo-Ello...

Cuando se dice Tú, quien lo dice no tiene ninguna cosa como objeto suyo. Pues donde hay una cosa, hay otra cosa.

Cada Ello limita con otros; Ello no existe sino porque está limitado por otros Ellos. Pero cuando uno dice Tú, no tiene a la vista cosa alguna. Tú no tiene confines..." (YT, 9-10).

"El Yo emerge, como un elemento singular, de la descomposición de la experiencia primaria, de las vitales palabras primarias Yo-que-te-afecto-a-tí (Ich-wirkend-Du) y Tú-que-me-afectas-a-mí (Du-wirkend-Ich) después de haber sustantivado e hipostasiado al verbo" (YT 24-24).

2. YO QUE SE CONVIERTE EN ELLO.

"La terrible melancolía de nuestro destino (die erhabene Schwermut unseres Loses) reside en el hecho de que en el mundo en que vivimos todo Tú se convierte en Ello. El amor mismo no puede mantenerse en la inmediatez de la relación; dura, pero con una alternancia de actualidad y de latencia. El ser humano que hasta entonces había sido algo único e incondicionado, algo no manejable ni sometible a experimento, solamente presente, solamente experienciable, se ha vuelto un Él o una Ella, una suma de cualidades, una cantidad con cierta figura...

El Ello es la crisálida, el Tú la mariposa (Das Es ist die Puppe, das Du ist der Falter). Mas no siempre ambos estados se distinguen netamente, sino que frecuentemente se da entre ambos un proceso profundamente dual, confusamente intrincado" (YT 20-21).

"El mundo del Ello transcurre en el espacio y en el tiempo.

Pero el mundo del Tú no transcurre así.

Cada Tú , una vez abandonado el fenómeno de la relación, se convierte **necesariamente** en un Ello.

Cada Ello, si entra en el proceso de la relación, puede convertirse en un Tú.

Tales son los dos "privilegios" básicos del mundo del Ello. Llevan al hombre a encarar el mundo del Ello como mundo en el que ha de vivir, y en el cual vivir es cómodo, como mundo que le ofrece toda suerte de atractivos y de estímulos, de actividades, de conocimientos. En esta crónica de beneficios sólidos, los momentos en los que se realiza el Tú aparecen como extraños episodios líricos y dramáticos de un encanto seductor, ciertamente, pero conducentes a peligrosos extremos que diluyen la solidez del contexto bien trabado dejando tras de sí más inquietud que satisfacción, quebrantando nuestra seguridad: se los encuentra inquietantes y se los juzga inútiles. Como tras semejantes momentos hay que volver a la realidad (¿por qué no quedar en la realidad? ¿por qué no llamar al orden a la aparición que se nos presenta y enviarla de oficio hacia el mundo de los objetos? ¿por qué, en esas circunstancias, si uno no puede evitar decir Tú a un padre, a una mujer, a un compañero, no decir Tú pensando Ello? Producir el sonido Tú con la ayuda de los órganos vocales no es, en verdad, pronunciar esa inquietante palabra fundamental. Más aún: murmurar desde el fondo del alma un Tú amoroso es algo sin peligro si no se tiene otra intención que la de experimentar y utilizar...

Con toda la seriedad de lo verdadero has de escuchar esto: El hombre no puede vivir sin el Ello. Pero quien solo vive con el Ello, no es un hombre" (YT, 34-35).

3. YO-TU.

"El niño nos ofrece una enseñanza más completa. Aquí percibimos claramente que la realidad espiritual de las dos palabras primordiales del lenguaje nace de una realidad natural. La realidad de la palabra primordial Yo-Tú nace de una vinculación natural; la realidad de la palabra primordial Yo-Ello nace de una distinción natural" (YT 27).

"El hombre se convierte en Tú a través del Yo" (YT,30).

"El Tú viene a mí por la gracia (von Gnaden), no se le encuentra buscándole. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser.

El Tú me encuentra (begegnet mir). Pero yo entro en relación inmediata con él. De este modo la relación es ser elegido y elegir, pasión y acción a la par. La acción del ser total suprime las acciones parciales y, por lo tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento de un límite.

La palabra primordial Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. La concentración y la fusión en todo el ser nunca pueden operarse por obra mía, pero esta concentración tampoco puede hacerse sin mí. Yo llego a ser en el tú; y llegando así a ser, te llamo Tú (Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du).

Toda vida verdadera es encuentro (Begegnung).

La relación con el Tú es directa. Entre el Yo y el Tú no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema, ninguna imagen previa. La misma memoria se transforma en cuanto que emerge de su fraccionamiento para sumergirse en la unidad de la totalidad. Entre el Yo y el Tú no se interponen fines, ni placer ni prejuicio; y el deseo mismo se transforma, pues pasa de sueño a presencia. Todo medio es obstáculo. Sólo cuando todo medio está abolido acaece el encuentro" (YT 16).

"La causalidad no pesa en el hombre a quien le está asegurada la libertad...

Toda gran cultura que abarca a un conjunto de pueblos reposa sobre un originario fenómeno de relación, sobre una respuesta al Tú dada en su fuente, sobre un acto esencial del espíritu. Este acto, reforzado por la energía de generaciones sucesivas que siguen la misma dirección, crea en el espíritu una concepción particular sobre el cosmos. Sólo merced a este acto es el cosmos un mundo aprehendido, un mundo hogar, morada cósmica del hombre" (YT, 52-54)

"¿Cómo adquirirá conciencia de la libertad el hombre que vive en lo arbitrario?

Así como libertad y destino son solidarios, así arbitrariedad y fatalidad están ligadas la una a la otra. Pero libertad y destino se hallan solemnemente prometidos entre sí, y una vez unidos componen el sentido de la vida...

Hombre libre es el que quiere sin la arrogancia de lo arbitrario.Cree en la realidad, es decir, en el lazo real que une la dualidad real del Yo y del Tú...

Lo que ocurrirá no se asemejará a lo que su resolución imagina. Pero lo que ha de acontecer no acontecerá si no está resuelto a querer lo que es capaz de querer. Le es menester sacrificar su pequeño querer sin libertad, regido por las cosas y por los instintos, a su gran querer que se aleja de la acción determinada para ir a la acción destinada...

El hombre que vive en lo arbitrario no cree, no se apresta al encuentro. Ignora la solidaridad de la vinculación; sólo conoce el mundo febril del afuera y su febril deseo de usarlo... No tiene un gran querer, y sí voluntad arbitraria. Es del todo inepto para el sacrificio, aunque llegue a hablar de él; se le reconoce por ese su no hacer nunca concretas las palabras sobre sacrificios...

Pero el hombre libre... cree, se ofrece al encuentro. A su vez, el hombre arbitrario, incrédulo hasta la médula, sólo ve en todas partes incredulidad y arbitrariedad, elección de fines e invención de medios" (YT, 58-59).

"Es libre el hombre que, dejando de lado todas las causas, toma su decisión desde el fondo mismo de su ser, se despoja de todos sus bienes y de sus ropas para presentarse desnudo ante el Rostro. A ese hombre el destino se le aparece como una réplica de su libertad. El destino no es su límite, sino el cumplimiento. Libertad y destino

enlazados dan un sentido a la vida. A la luz de este "sentido", el destino, ante la mirada otrora aún tan severa, se suaviza al punto de parecerse a la Gracia misma" (YT,53).

4. NOSOTROS ESENCIAL.

"Cierto que el niño aprende a decir Tú antes de pronunciar el Yo; pero a las alturas de la existencia personal hay que poder decir verdaderamente "Yo" para poder experimentar el misterio del "Tú" en toda su verdad. El hombre que se ha hecho "uno mismo" está ahí, también si nos limitamos a lo intramundano, para algo, para algo se ha hecho "él mismo": para la realización perfecta del Tú.

Mas ¿existe, a estas alturas algo paralelo en la relación con la pluralidad de los hombres, o tendría razón Heidegger en este caso?.

Lo que corresponde al Tú esencial en este plano del "uno mismo" lo denomino, en la relación con una pluralidad de hombres, el "Nosotros" esencial. (Prescindo en este contexto del "Nosotros" primitivo con el cual guardaría el "Nosotros" esencial la misma relación que guarda el "Tú" esencial con el "Tú" primitivo).

El hombre que es objeto de mi mera solicitud no es ningún "Tú", sino un "Él" o una "Ella". La multitud sin rostro y sin nombre en que estoy sumergido no es ningún "Nosotros", sino un "Se" (das Man).

Pero así como existe un "Tú" existe un "Nosotros".

Se trata de una categoría esencial en nuestro estudio, que es menester aclarar. No puede ser percibida, sin más, partiendo de las categorías sociológicas corrientes. Cierto que en cualquier clase de grupo puede surgir un "Nosotros", pero no puede ser comprendido sólo en razón de la vida de ninguno de esos grupos. Entiendo por "Nosotros" una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la "mismidad" y la responsabilidad propia, unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta "mismidad" y responsabilidad propia y se hace posible por ellas. La índole peculiar del "Nosotros" se manifiesta porque en sus miembros existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que el "Nosotros" rige la inmediatez óntica 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".

Como hemos dicho, ninguna clase especial de formación de grupos podría servir sin más como ejemplo del "Nosotros" esencial, pero en varias de ellas se puede señalar con exactitud la variedad que favorece el nacimiento del "Nosotros". Por ejemplo, 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 sólo miembro con afán de ostentación, que pretendiera destacarse por encima de los demás, para que se hiciera imposible el nacimiento o la subsistencia del "Nosotros".

No sabemos, ni en la historia ni en la actualidad, de muchos casos de "Nosotros" esencial, en primer lugar porque es cosa rara y también porque la formación de los grupos ha sido estudiada fijándose sobre todo en sus energías y en sus influencias, y no en su interna estructura, de la que, sin duda, depende en alto grado la dirección de las energías y el género de las influencias, aunque no, a menudo, su ámbito visible y movible.

Para una mejor comprensión será conveniente recordar que, junto a las formas constantes del "Nosotros" esencial, las hay también fugaces que merecen, sin embargo, nuestra atención. Podemos citar, por ejemplo, el caso que se produce con la ocasión de la muerte del caudillo destacado de un movimiento, donde por unos días sus discípulos genuinos y sus colaboradores parecen unirse más estrechamente, dejan a un lado todos los impedimentos y dificultades internas, y se muestran de una rara fecundidad o, por lo menos, conviven apasionadamente; o cuando, frente a una catástrofe que parece inminente, se concierta el elemento realmente heroico de una comunidad, que prescinde de toda charla y agitación banales, abriéndose unos a otros y anticipándose al poder vinculador de la muerte común con una breve vida también común" (QH, 104-106).

5. YO-ELLO.

"El hombre que dice Yo-Ello se coloca ante las cosas como observador, en vez de colocarse frente a ellas para el viviente intercambio de la acción recíproca. Inclinado sobre las cosas, con la lupa objetivadora de la mirada de miope, y ordenándolas una a una en un panorama gracias al telescopio objetivador de su mirada de présbite, las aísla para considerarlas sin ningún sentimiento de exclusividad, o las dispone en un esquema de observación sin ningún sentimiento de universalidad" (YT, 31).

"Examinemos el conocimiento. Es en la contemplación recíproca donde el ser se descubre ante quien quiere conocerlo. Lo que ha visto en la presencia, el hombre podrá considerarlo como un objeto, compararlo con otros objetos, ubicarlo dentro de clases de objetos, describirlo y analizarlo objetivamente. Pues sólo en calidad de ello puede ser integrado en el conocimiento... Hay una manera de conocer que consiste en decir: "He aquí lo que es, he aquí cómo se llama, ha aquí su lugar". Lo que se ha convertido en Ello es dejado como Ello. Se lo experimenta, se lo utiliza en tanto que Ello; se lo emplea para "orientarse" en el mundo, y luego para "conquistarlo"" (YT, 42).

"En el mundo del Ello tiene un dominio ilimitado la causalidad... El reino ilimitado de la causalidad en el mundo del Ello, de importancia fundamental para el ordenamiento científico de la naturaleza, no pesa gravosamente en el hombre, porque el hombre no está restringido al mundo del Ello, y puede siempre orientarse hacia el mundo de la relación... La causalidad no pesa en el hombre a quien le esté asegurada la libertad" (YT, 51-52).

6. LA "RELACION".

"En el comienzo es la relación" (Im Anfang ist die Beziehung) (YT, 21).

"Al comienzo es la relación, como categoría del ser, una disposición de acogida, un continente, una pauta para el alma; es el apriori de la relación, el Tú innato (das eingeborene Du)" (YT, 29).

"No es verdad que el niño comience por percibir el objeto con el cual se pone en relación. Al contrario, lo primero es el instinto de relación" (YT,24).

"El instinto de hacer de toda cosa un Tú es un instinto de relación cósmica, que, en ausencia de un interlocutor viviente y activo, pero en presencia de su imagen y de su símbolo, lo provee de su riqueza propia para dotarlo de acción y de vida" (YT,29).

"El presente... sólo existe si hay presencia, encuentro, y relación. La presencia nace cuando el Tú se torna presente... Los seres verdaderos son vividos en el presente, la vida de los objetos está en el pasado" (YT,17).

"La relación es el único poder en virtud del cual el hombre es susceptible de vivir la vida del espíritu.

El espíritu en su manifestación humana es una respuesta del hombre a su Tú... El hombre vive en el espíritu cuando sabe responder a su Tú. Y puede hacerlo cuando entra en la relación con todo su ser. Sólo en virtud de esa capacidad puede el hombre vivir la vida del espíritu.

Pero es aquí donde se levanta con toda su fuerza el destino propio del fenómeno de la relación. Cuanto más vigorosa es la respuesta, tanto más se apodera del Tú, tanto más hace de él un objeto. Sólo el silencio en presencia del Tú -silencio de todos los lenguajes, espera muda en la palabra indivisa, indiferenciada, que precede a la respuesta formulada y verbal- deja al Tú su libertad y permite al hombre establecer esa relación de equilibrio en la que el espíritu no se manifiesta, pero está ahí. Una respuesta, cualquiera que sea, encadena al Tú al mundo del Ello. Ésta es la melancolía del hombre y su grandeza. Pues es así como nace el conocimiento, así es como, en medio de seres vivientes, se rea-liza una obra y nacen la imagen y el símbolo" (YT, 41).

"Tres son las esferas en que surge el mundo de la relación.

La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas se mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a nosotros, y el Tú que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje.

La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el Tú.

La tercera esfera es la comunicación con las formas inteligibles. La relación está allí envuelta en nube es, pero se desvela poco a poco; es muda, pero suscita una voz. No distinguimos ningún Tú, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar Tú con nuestros labios.

¿Pero qué derecho tenemos a integrar lo inefable en el mundo de la palabra fundamental?

En las tres esferas, gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el ribete del Tú eterno, sentimos emanar un soplo que llega a Él; cada Tú invoca el Tú eterno, según el modo propio de cada una de las esferas" (YT,12).

"El yo de la palabra primordial (Grundwort) Yo-Tú es diferente del Yo de la palabra primordial Yo-Ello.

El Yo de la palabra primordial Yo-Ello aparece como un ser aislado y adquiere conciencia de sí como de un **sujeto** (el sujeto del conocimiento práctico y de costumbre).

El Yo de la palabra primordial Yo-Tú aparece como una persona y adquiere conciencia de sí como de una subjetividad (sin genitivo dependiente).

La individualidad aparece en la medida en que se distingue de otras individualidades.

La persona aparece en el momento en que se entra en relación con otras personas.

La una es la forma espiritual de una separación natural; la otra, la de la unión natural...

La finalidad de la relación es el ser propio de la relación, es decir, el contacto con el Tú. Pues en el contacto con un Tú, cualquiera que sea, sentimos pasar un soplo de ese Tú, es decir, de la vida eterna.

Quien está en la relación participa en una realidad, es decir, en un ser, que no está únicamente en él ni únicamente fuera de él. Toda realidad es una presencia en la que participo sin poder apropiármela. Donde falta la participación no hay realidad. Allí donde hay apropiación egoísta no hay realidad. La participación es tanto más perfecta cuanto más directo es el contacto con el Tú.

El Yo es real en virtud de su participación en la realidad. Se torna tanto más real cuanto más completa es su participación" (YT,61).

"La vida dialógica (dialogisches Leben) no es aquella en la cual se está continuamente entre personas, sino precisamente aquella otra en que con las personas con las que se está se está verdaderamente. Vivir monológicamente (monologisch) no equivale a vivir en solitario, sino a no ser capaz de convertir en realidad esencial la sociedad en que la persona se mueve conforme a su destino" (Z, 167).

"La subjetividad genuina sólo puede desprenderse dinámicamente, como la vibración del Yo en su verdad solitaria. También éste es el lugar donde nace y crece el deseo de una relación cada vez más elevada, el deseo de la participación total en el ser. En la subjetividad madura la sustancia espiritual de la persona.

La **persona** (Person) se torna consciente de sí misma como participante en el ser, como coexistente, y, por lo tanto, como ser. El **individuo** (Eigenwesen) adquiere conciencia de sí como siendo así-y-no-de-otro-modo. La persona dice: "Yo soy así". Para la persona "Conócete a tí mismo" quiere decir: conócete como ser; para el indivi-

duo significa: conoce tu particular modo de ser. La individualidad, al distinguirse de otros seres, se aleja del ser verdadero...

La persona contempla su sí mismo (ihr Selbst), el individuo se ocupa de lo que es suyo (befasst sich mit seinem Mein): mi particularidad, mi raza, mi creatividad, mi genio.

El individuo no participa en ninguna realidad y no conquista realidad alguna. Se delimita por relación a lo que no es él, y trata de apropiárselo lo más que puede mediante la experiencia y el uso. Tal es su dinámica: El autodiferenciarse y el apropiarse (das Sichabsetzen und die Besitznahme), doble operación que ocurre en el interior del Ello, en la no realidad. El sujeto que se toma a sí mismo como tal podrá apropiarse de cuanto desee, pero no extraerá de ello sustancia; permanecerá tal cual es, como un ser puntual, funcional, agente de experiencia y de utilización, y nada más. Ni su condición de ser extenso y complejo, ni su celosa "individualidad" le ayudarán a ganar en sustancia.

No hay dos especies de seres humanos, sino dos polos en el quehacer humano.

Ningún ser humano es puramente una persona, ninguno una individualidad pura, ninguno completamente real, ninguno totalmente irreal. Cada cual vive en el interior de un yo doble. Pero existen seres humanos en los cuales resulta tan preponderante lo personal, que cabe llamarlos personas, y otros en quienes la individualidad es a tal punto preponderante, que cabe llamarlos individuos. Entre aquéllos y éstos se juega la verdadera historia.

Cuanto más el hombre, cuanto más la humanidad están regidos por la individualidad, tanto más se hunde en la irrealidad el Yo. En tales épocas la persona lleva en el género humano y en la humanidad una existencia subterránea, umbrátil, por así decirlo ilegítima, hasta que es llamada a la luz del día.

En la medida en que el ser humano es más personal, tanto más fuerte es en la humana dualidad de su yo el Yo-Tú de la palabra fundamental.

¡Escuchad, por tanto, esa palabra!

¡Cuán discordante es el Yo del individualista! Puede movernos a una gran compasión cuando sale de una boca oprimida por la tragedia de una silenciada contradicción íntima. Puede golpearnos con su horror cuando sale de una violenta, brutal y estúpida. Cuando sale de una boca vana y melosa nos parece penoso o desagradable.

Quien pronuncia con mayúsculas el Yo separado revela el oprobio del espíritu universal, así rebajado a espiritualismo.

¡Pero cuán legítimo y bello es el Yo tan vital, tan enérgico, de Sócrates! Es el Yo del diálogo infinito, y la atmósfera del diálogo le envuelve con su hálito por doquier, ya sea en presencia de sus jueces, ya sea en la hora última de la prisión. Ese Yo vivía en la relación con los seres humanos, relación que toma cuerpo en el diálogo. Creía en la realidad de los hombres y a ellos se dirigía. Vivía con ellos en plena realidad y esa realidad no le abandonó. Su misma soledad no puede considerarse un abandono, y cuando el mundo humano le obliga a callar, oye la voz de su démon...

...Y para tomar un ejemplo del reino de la relación incondicional, ¡cuán poderoso y pletórico hasta la evidencia es el Yo pronunciado por Jesús! Pues es el Yo de la relación incondicionada en que el hombre a su Tú le llama Padre (sein Du so Vater nennt), de manera que él mismo es Hijo. Si aún dice Yo no puede querer decir más que el Yo de la palabra fundamental sagrada, elevada por él hasta lo incondicionado. Si alguna vez ensaya el aislamiento, su solidaridad es mayor; y sólo desde ella habla a los otros. En vano procuraréis reducir ese Yo a una potencia autorrelativa, o reducir ese Tú a una inhabitación solipsista, y en vano procuraréis despotenciar de él lo real, la relación presencial: El Yo y el Tú subsisten, cada uno puede decir Tú y es entonces Yo, cada uno puede decir padre y es entonces hijo, la realidad subsiste" (YT,62-65).

"Lo que el visionario extático llama unión es el dinamismo extasiador de la relación; no es una unidad nacida en este instante del tiempo y en el cual vendrían a fusionarse el Yo y el Tú; es el dinamismo de la relación misma que viene a colocarse ante los participantes en esta relación, inquebrantablemente fijados el uno ante el otro, y que disimula a cada uno el sentimiento extasiado del otro" (YT, 83).

"Toda gran cultura que abarca a un conjunto de pueblos reposa sobre un originario fenómeno de relación, sobre una respuesta al Tú dada en su fuente, sobre un acto esencial del espíritu. Ese acto, reforzado por la energía de generaciones sucesivas que siguen la misma dirección, crea en el espíritu una concepción particular sobre el cosmos" (YT,53).

7. EL "ENTRE"

"A los sentimientos se les "tiene"; pero el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el hombre; pero el hombre habita en su amor. No es una metáfora, sino la realidad: El amor no se adhiere al Yo haciendo del Tú un "contenido", un objeto, sino que está **entre** Tú y Yo. Quien no sepa esto, quien no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que experimenta, siente, goza o expresa. El amor es una acción cósmica. Para quien habita en el amor y contempla en el amor, los hombres se liberan de todo lo que les enlaza a la confusión universal; buenos y malvados, sabios y necios, bellos y feos, todos, uno tras otro, se tornan reales a sus ojos, se convierten en otros tantos Tú, esto es, en seres liberados, definidos, únicos; los ve a cada uno cara a cara. De manera maravillosa surge de vez en cuando una presencia exclusiva. Entonces puedo ayudar, curar, educar, elevar, liberar. El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú (Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Dich): En esto reside la igualdad entre aquellos que se aman, igualdad que no podría residir en un sentimiento, cualquiera que fuese, igualdad que va del más pequeño al más grande, del más dichoso, del más protegido, de aquel cuya vida entera se halla incluida en la de un ser amado, hasta aquel que toda su vida está clavado sobre la cruz de este mundo porque pide y exige esta cosa tremenda: amar a todos los seres humanos" (YT, 19).

"-Hablas del amor como si fuera la única relación entre los humanos. Pero hablando con propiedad ¿puedes elegirlo como ejemplo único, si también existe el odio?

— En cuanto que el amor es "ciego", esto es, en cuanto que no aprecia la totalidad de un ser, todavía no practica verdaderamente la noción primordial de relación. El odio es, por su naturaleza, ciego; sólo se puede odiar una parte de un ser. Quien percibe un ser en su totalidad y está constreñido a rechazarlo ya no se halla en el reino del odio, sino en el de la limitación humana de la capacidad de decir Tú (Dusagenkönnen). Es incapaz de decir la palabra primordial al otro ser humano que lo confronta. Esta palabra envuelve coherentemente una afirmación del ser al que se dirige. Por eso está obligado a renunciar a sí mismo o al otro. El poder de entrar en relación reconoce su propia relatividad en esta barrera..." (YT, 20).

"Unicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento al encuentro del otro habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.

Es claro que un acontecimiento semejante no puede producirse más que como un sacudimiento de la persona como persona. En el individualismo, la persona, a causa del vencimiento nada más que imaginario de su situación fundamental, se halla instalada en la ficción, por mucho que crea o pretenda creer que se está afirmando como persona en el ser. En el colectivismo, al renunciar a la decisión y resolución personal directa, renuncia a sí misma, En ambos casos es incapaz de irrumpir en el otro: sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica...

El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no ocurre parigualmente en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido incitada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre. Pero siguiendo su camino el hombre no sólo se despliega, sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se encuentran en que un ser busca a otro ser en cuanto que este otro ser concreto, tratando de contactar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera, que ya está dada con la existen-cia del hombre en cuanto hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del **entre**. Constituye ella una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. De aquí puede salir esa "excluida alternativa genuina" de que hablábamos.

Para llegar a la intuición sobre la que definir el concepto del "entre" tendremos que localizar la relación entre personas humanas no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine, sino, precisamente y de hecho, en el "entre". No se trata de una construcción auxiliar ad hoc sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención se debe a que, a diferencia del alma individual y del

mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos; de ahí que lo que de derecho le correspondía se haya atribuido, sin la menor cavilación, a los elementos continuos alma y mundo.

Una conversación de verdad (esto es, una conversación cuyas partes no han sido concertadas de antemano, sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y produce en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación, en todos estos casos lo esencial no ocurre en uno y en otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, "entre" los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. "Algo me pasa", y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse exactamente entre el mundo y el alma, entre el proceso "exterior" y la impresión "interna", pero cuando otro y yo (empleando una expresión forzada pero difícilmente mejorable con una perífrasis) "nos pasamos uno al otro" la cuenta no se liquida como en el caso anterior, queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial.

Podemos captar este hecho en sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia. En la angustia momentánea de un refugio contra bombardeos las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes, en una reciprocidad como sorprendida y sin conexión; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma aquello ya está olvidado, y sin embargo "ocurrió" en un ámbito no más grande que aquel momento. En la sala a oscuras se establece entre dos oyentes desconocidos, impresionados con la misma pureza y la misma intensidad por una melodía de Mozart, una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica, que cuando las luces vuelven a encenderse apenas si se recuerda.

Hay que guardarse muy bien de aducir motivos afectivos para la comprensión de semejantes acontecimientos fugaces pero consistentes: lo que ocurre en estos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos porque se trata de algo óntico. Desde estos sucesos menores, que ofrecen una presencia tan fugaz, hasta el patetismo de la tragedia pura, irremisible, en la cual dos hombres de caracteres antitéticos, envueltos en una situación vital común, se revelan uno a uno, con una rotunda claridad sin palabras, el antagonismo irreconciliable de sus existencias... En toda esta nutrida escala la situación es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óntica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que trascendiendo a ambas se cierne "entre" las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad "el abismo invoca al abismo", se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social, sino algo diferente, lo que traza el círculo en tono al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el "filo agudo" en que el "Yo" y el "Tú" se encuentran, se halla el ámbito del "entre".

Esta realidad, cuyo descubrimiento se ha iniciado en nuestra época, marcará en las decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá del individualismo y del colectivismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas.

Para la ciencia filosófica del hombre esta realidad nos ofrece el punto de partida desde el cual podemos avanzar, por un lado, hacia una comprensión nueva de la persona y, por otro, hacia una comprensión nueva de la comunidad. Su objetivo central no lo constituyen ni el individuo ni la colectividad, sino el hombre con el hombre...

Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta "¿qué es el hombre?" si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo "estar-dos-en-recíproca-presencia" se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del "uno" con el "otro" (QH, 145-151).

"Evidentemente el ámbito de lo interhumano (zwieschenmenschlichen) va mucho más allá de la simpatía... La esfera de lo interhumano es la del cara a cara recíproco (Einander-gegenüber); a su desarrollo le denominamos lo dialógico (das Dialogische).

Conforme a ello es del todo punto erróneo pretender entender los fenómenos interhumanos como fenómenos psíquicos. Cuando, por ejemplo, dos seres humanos llevan a cabo un diálogo cara a cara entonces se da allí de una forma eminente lo que acaece en el alma del uno y del otro" (EZ, 274 y 276).

8. EL "DIALOGO".

"En el terreno ético ha formulado Kant la máxima más importante de todas, a saber, la de que no debería tratarse nunca al hombre como medio, sino que siempre se le debería tratar y pensar como fin en sí. Esta máxima está en el contexto de un tipo de deber al cual corresponde la idea de la dignidad del ser humano. Nuestra reflexión en este momento se remonta a otra parte y tiende hacia otra parte. Está pensada desde la perspectiva de lo interhumano. El hombre no es antropológicamente existente en su aislamiento, sino en la plenitud de la relación entre el uno y el otro: sólo la acción recíproca hace posible acceder a la idea de humanidad. A tal efecto, y en orden a la realización de lo interhumano, es necesario, como ya se dijo, que en la relación entre ser personal y ser personal no se inmiscuya la apariencia que todo lo echa a perder; por ende, como ya se mostró también, es en segundo lugar necesario que cada cual nombre y actualice al otro en su ser personal. La tercera condición básica en la relación interpersonal es que ninguno de los participantes en el diálogo quiera imponerse al otro. Que uno actúe descubriéndose ante el otro ya no está incluido entre estas condiciones mínimas básicas, si bien constituye un elemento adecuado para conducir a un grado más elevado de relación interpersonal.

Que cada ser humano lleve en su interior la peculiaridad de alcanzar su correcta condición de persona a la manera peculiar y exclusiva de él mismo, eso es algo que puede ejemplificarse con la imagen aristotélica de la entelequia, es decir, de la autorrealización innata, sólo que no debe olvidarse que se trata de una entelequia de la

obra de la creación. Por tanto sería erróneo hablar aquí solamente de individuación, la cual significa solamente el troquelado personal primeramente necesario en orden a toda realización del ser humano. Por ende, lo esencial en última instancia no es el sí mismo como tal, sino que el sentido creatural del ser humano se plenifique permanentemente como sí mismo. Y es precisamente lo interhumano lo que en su profundidad realiza la función apertural entre los hombres, lo que confiere el apoyo necesario para el llegar a ser del hombre como sí mismo, el estar uno cabe el otro (das Einander-Beistehn) en orden a la autorrealización del ser humano conforme a la creación. Solamente entre dos hombres, cuando cada uno de los otros se dirige al otro y mienta a la vez lo más digno que precisamente le corresponde al otro y sirve a la plenificación de la determinación sin querer imponer al otro algo relativo a la propia realización, solamente entonces se cumple de veras la excelencia de la humana condición" (EZ, 290-292).

"¿Cuándo se convertirá la dialéctica del pensamiento en dialógica (wann die denkerische Dialektik zur Dialogik werden?) ¿cuándo se convertirá en un diálogo interpersonal (Zwiesprache) seriamente reflexivo con hombres realmente presentes?". (Z, 180).

"¡Desdichado aquel que descuida decir las palabra primordial, y pobre de aquel que para hablar emplea un concepto o una fórmula como si fuese un hombre!" (YT, 18).

"Recapitulemos las características del diálogo auténticamente tal.

En el diálogo auténtico se produce en plena verdad la conversión (Hinwendung) hacia el compañero en cuanto que conversión del ser. Cada interlocutor toma aquí como verdadera existencia personal al compañero o compañeros de diálogo a que se dirige. En este contexto, tomar a alguien por tal significa asimismo conceder en ese instante al interlocutor la medida posible de la presencia. Tanto los sentidos como la fantasía que les completan actúan solidariamente para presencializar al otro en calidad de totalidad única, precisamente en calidad de esta persona concreta. El interlocutor, empero, no reduce al otro así presencializado a su condición de simplemente veraz, sino que le toma como compañero suyo, lo cual significa que da testimonio, en la medida que cabe testimoniar de él, de que es este ser distinto del mío. La auténtica conversión de su ser al otro conlleva esta confirmación, esta aceptación. Naturalmente esto no significa en modo alguno ya un consentimiento; pero, aun cuando yo esté enfrentado al otro, sin embargo siempre le aceptaré como correlato de un diálogo puro, le diré sí como persona.

Por otra parte, cuando se produce un auténtico diálogo, el participante debe implicarse a sí mismo. Y esto significa que ha de estar dispuesto a decir en todo momento lo que piensa respecto del objeto del diálogo. Y esto a su vez quiere decir que deberá traer a colación en todo caso la contribución de su espíritu sin recortarlo ni camuflarlo. Hombres ciertamente muy honrados piensan no deberse atener en el diálogo a decir en absoluto todo "lo que tienen que decir". Pero en el ámbito de la gran fidelidad, que constituye la salsa del diálogo auténtico, aquello que yo tengo que decir tiene ya en mí el carácter del querer llegar a ser dicho (des Gesprechenwerdenwollens), y yo no podría desligarme de ello ni quedar personalmente fuera. Pues ello lleva ya consi-

go, para mí inequívocamente, la característica que pone de relieve la pertenencia a la vida comunitaria de la palabra. Allí donde la palabra dialógica se da en puridad ha de concedérsele el derecho a hablar con franqueza. El hablar con franqueza, empero, es exactamente la antítesis del parloteo (Rückhaltlosigkeit aber ist das genaue Gegenteil des Drauflosredens). Todo depende de la legitimidad del "lo que yo tengo que decir". Y, naturalmente, también tengo que ser consciente de lo que tengo que decir precisamente ahora, aunque no lo sepa verbalizar, para acogerlo en la palabra interior, y luego elevarlo a expresión oral. El decir es naturaleza y obra, germen y producto, y ha de procurar siempre la unidad de todo ello allí donde se da dialógicamente, esto es, en el ámbito de la gran fidelidad...

Allí donde el diálogo se lleva a efecto en su autenticidad entre interlocutores que se dirigen uno al otro mirando hacia la verdad, se expresan sin recelos, y se liberan del querer aparentar (Scheinenwollen), allí se producen unos frutos comunitarios memorables, aunque no se concreten en nada inmediato. La palabra se enaltece progresiva y sustancialmente entre seres humanos conmovidos y abiertos en su profundidad por la dinámica de una elemental puesta en común (Mitsammenseins). Lo interhumano abre a lo antes clausurado (Das Zwischenmenschliche erschliesst das sonst Unerschlossene)...

Naturalmente no todos necesitan hablar en comandita para que se produzca un diálogo auténtico; los que permanecen en silencio pueden ser especialmente importantes al respecto. Pero todos deben de estar decididos a no echarse atrás cuando en el curso del diálogo deba decirse lo que tenga que decirse. De donde se deduce que de antemano nadie podrá saber qué vaya a resultar exactamente: un diálogo auténtico no puede ser dispuesto aprióricamente. Ciertamente existirá en él un orden fundamental desde el comienzo, pero nada podrá ser preordenado, pues el camino a seguir será el del espíritu, que descubrirá mucho de lo que deba decirse, por tanto no antes de que allí acuda la llamada del espíritu.

Evidentemente,también es menester que todos los participantes, sin excepción, se encuentren en condiciones de satisfacer y capacitados para cumplir las condiciones previas en orden a un diálogo puro. La pureza de este requisito queda cuestionada cuando por ejemplo una pequeña parte de los presentes recibidos como tales por sí mismos y por los demás ven cómo se les niega la participación activa" (EZ, 293-296).

II.- DIALOGO Y TU ETERNO

1. DIOS, EN EL DIALOGO YO-TU-MUNDO

"La vida humana posee un sentido absoluto porque trasciende de hecho su propia condicionalidad, es decir, que considera al hombre con el que se enfrenta, y con quien puede entrar en una relación real de ser a ser, como no menos real que él mismo, y lo toma no menos en serio que se toma a sí mismo. La vida humana toca con lo Absoluto gracias a su carácter dialógico, pues, a despecho de su singularidad, nunca el hombre, aunque se sumerja en su propio fondo, puede encontrar un ser que descanse del todo en sí mismo, y, de este modo, le haría rozar con lo Absoluto; el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo, sino gracias a su relación con otro "mismo" (Selbst). Ya puede ser éste tan limitado y condicionado como él; en la convivencia se experimenta lo ilimitado y lo incondicionado...

Cuando el hombre reducido a la soledad no puede ya decir "Tú" al supuestamente "muerto" Dios, lo que importa es que todavía pueda dirigirse al desconocido Dios vivo diciendo "Tú" con toda su alma a un hombre vivo conocido. Si ya no es capaz de esto, todavía le queda sin duda la ilusión sublime que le ofrece el pensamiento desvinculado, la de ser "el mismo" cerrado en sí, pero como hombre está perdido" (QH, 93-94).

"La verdadera comunidad no nace de que las gentes tengan sentimientos unos para otros (aunque no puede haberla sin ellos); nace de estas dos cosas: de que todos estén unidos los unos a los otros por los lazos de una viviente reciprocidad" (YT, 46).

"La vida pública verdadera y la vida personal verdadera son dos formas de la relación. Para que ellas nazcan y duren se requieren sentimientos que constituyen su contenido cambiante, en instituciones que son su forma constante; pero estos dos factores añadidos no crean aún la humana realidad; es menester un tercero, la presencia central de Tú o, para decirlo con toda verdad, el Tú central acogido en la presencia" (YT, 47).

"Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno (im ewigen Du).

Cada Tú particular abre una perspectiva sobre el Tú eterno; mediante cada Tú particular la palabra primordial se dirige al Tú eterno. A través de esa relación del Tú de todos los seres se realizan o dejan de realizarse las relaciones entre ellos: El Tú innato (das eingeborene Du) se realiza en cada relación y no se consuma en ninguna. Sólo se consuma plenamente en la relación directa con el único Tú que, por su naturaleza, jamás puede convertirse en Ello" (YT,73).

"Apartarse del mundo no es dirigirse a Dios; tener los ojos fijos sobre el mundo tampoco acerca a Dios. Pero quien ve el mundo en Dios está en presencia de El. Decir "el mundo por una parte, Dios por otra parte", es algo propio del lenguaje del Ello. Pero no excluir nada, no olvidar nada, incluirlo todo, el mundo entero, en el Tú, reconocer al mundo su derecho y su verdad, no captar nada fuera de Dios, sino captar todo en él, he aquí la relación plenificada (vollkommene Beziehung).

Los hombres no encuentran a Dios si permanecen en el mundo. No encuentran a Dios si abandonan el mundo. Quien con su ser entero se dirige a encontrar a su Tú e implica en este Tú al ser entero del universo, ése ha encontrado a aquel que no puede ser buscado.

Ciertamente Dios es el "totalmente Otro" (das ganz Andere); pero es también el totalmente Mismo (das ganz Selbe), el completamente presente. Ciertamente es el "mysterium tremendum" que aparece y abate; pero también es el misterio de lo autoevidente, más íntimo a mí que mi Yo.

Si averiguáis la vida de las cosas y del ser incondicionado llegaréis a lo insondable; si negáis la vida de las cosas y del ser condicionado estáis ante la nada; si santificáis esta vida encontráis al Dios viviente.

El sentido que el hombre tiene del Tú, cuando experimenta en las relaciones con los Tú particulares la decepción de verlos transformados en Ello, aspira a ir más allá de ellos -sin apartarse de ellos- para alcanzar el Tú eterno. Mas no como se busca a una cosa; no hay, hablando propiamente, "búsqueda de Dios", porque no hay cosa alguna en la que no se le pueda encontrar. ¡Empresa necia y desesperada la del hombre que se aparta del camino de su propia vida para buscar a Dios!. Aunque se hubiera equivocado toda la sabiduría de la soledad y toda la virtud del recogimiento, no encontraría a Dios. El hombre que busca a Dios anhela que sea el buen camino: En la fuerza de este deseo se expresa su aspiración. Cada suceso relacional es un estrado que le abre una panorámica sobre la única relación satisfactoria. Así, en cada suceso, él no participa en el suceso de la relación única, pero también participa en ella (porque la espera). Siempre esperando, pero sin buscar nada, sigue su camino; de ahí su serenidad respecto de las cosas y esa manera que tiene de tocarlas, pues es para ellas ayuda. Pero quien ha encontrado la relación verdadera no aparta su corazón de las cosas, porque ahora todo le está dado de un solo golpe. Bendice todas las celdas que le han albergado y todas las que le albergarán aún. Pues ese camino no es el término, sino el eterno medio del camino...

Se ha pretendido que el elemento esencial de la relación con Dios sería un sentimiento (llamado sentimiento de dependencia y recientemente, en términos más precisos, sentimiento creatural)...

Los sentimientos sólo son un acompañamiento al hecho metafísico y metapsíquico de la relación, que ciertamente no se da en el ámbito anímico, sino entre el Yo y el Tú" (YT, 76-78).

"Una sola relación, la omniabarcante, permanece actual aun cuando se halle latente. Un sólo Tú tiene la propiedad de no cesar jamás de ser Tú para nosotros. Sin duda, quien conoce a Dios también conoce el alejamiento de Dios y la angustia de la esterilidad del corazón atormentado; pero no conoce la ausencia de Dios: sólo somos nosotros los que no siempre estamos ahí...

Que se invoque a Dios como un Él o como un Ello, es siempre una alegoría. Pero, cuando le decimos Tú, entonces es que el espíritu mortal llama con su verdadero nombre lo que es la verdad inquebrantada del mundo" (YT,93).

"¿En qué se diferencian de la magia la plegaria y el sacrificio? La magia pretende lograr sus efectos sin entrar en la relación, y practica sus artificios en el vacío. Mas el sacrificio y la plegaria se sitúan "ante el Rostro" en la consumación de la sagrada palabra primordial, que significa acción recíproca: Pronuncian el Tú, y luego oyen.

Querer entender la relación pura como dependencia es querer suprimir uno de los portadores de la relación, y, al mismo tiempo, vaciar de realidad (entwirklichen) la relación misma" (YT, 80).

"En nuestra era la relación Yo-Ello, gigantescamente hinchada, ha usurpado prácticamente sin oposición el dominio y la regla. El Yo de esta relación, un Yo que todo lo posee, todo lo hace, todo lo logra, este Yo incapaz de decir Tú, incapaz de encontrarse con un ser esencialmente, este Yo es el señor de la hora. Esta personalidad consciente que ha llegado a la omnipotencia, rodeada de todo el Ello, no puede naturalmente reconocer a Dios ni a ningún absoluto genuino que se manifieste a los hombres como de origen no humano. Se interpone y nos priva de la luz del cielo.

Tal es la naturaleza de esta hora. ¿Y qué decir de la próxima?" (ED, 113).

"El arriba y el abajo están unidos entre sí. Quien quiera hablar con los hombres sin hablar con Dios, verá cómo su palabra no se plenifica; pero quien desee hablar con Dios sin hablar con los hombres, verá como su palabra conduce al error (geht in die Irre)" (Z, 160).

"La respuesta que no responde a una palabra es una metáfora de la moral (Verantwortung, die nicht einem Wort antwortet, ist eine Metapher der Moral); fácticamente sólo hay respuesta cuando existe la instancia ante la cual yo me responsabilizo, y la "autorresponsabilidad" ("Selbstverantwortung") solamente tiene realidad cuando el "sí mismo" ("Selbst") ante el que yo me responsabilizo resulta visible en lo incondicionado. Pero quien ejerce la respuesta real, la dialógica, no necesita nombrar a quien pronuncia la palabra a la que él responde, pues le conoce en la sustancia de la palabra que, afluyendo, adentrándose, adoptando el tono de una interioridad, mueve el corazón de su corazón.Puede uno rechazar con todas sus fuerzas que "Dios" esté ahí, pero entonces será a costa del carácter por así decir sacramental del diálogo" (Z, 164).

2. SOLEDAD Y DIALOGO CON DIOS

"La relación esencial con Dios a que se refiere Kierkegaard tiene como supuesto previo que se renuncie a toda relación esencial con cualquier otra cosa, con el mundo, con la comunidad, con las personas. Se puede comprender como una resta que, reducida a una fórmula grosera, podría transcribirse así: Ser- (Mundo + Hombre) = 0 (es decir, objeto o partícipe de la relación esencial); surge al despreocuparse esencialmente de todo lo que no sea "Dios" y "yo". Pero un Dios al que se puede llegar únicamente mediante la renuncia a la relación con el ser entero, que Kierkegaard pretende, no puede ser el Dios que ha creado a todos los seres y los sustenta y conserva todos a una; aunque la historia de lo creado abandonada a su suerte pueda calificarse de separación, la meta del camino no puede ser sino la unión, y ninguna relación esencial con este Dios puede quedar fuera de tal meta. El Dios de Kierkegaard no puede

ser sino un demiurgo a quien la creación se le ha desbordado y padece con ella, o un redentor ajeno a la creación que entra en ella desde fuera y que se apiada de ella; ambas figuras son gnósticas. Entre los tres grandes meditadores de la soledad dentro del primer cristianismo, Agustín, Pascal, y Kierkegaard, el primero se halla bajo el signo del gnosticismo, el tercero, quizá sin saberlo, roza en sus supuestos con la gnosis; sólo Pascal deja de tener que ver con ella, quizás porque procede de la ciencia y nunca se desprendió de ella, y la ciencia es compatible con la fe, pero no con la gnosis, que pretende ser también verdadera ciencia" (QH, 109-110).

"El solitario de Kierkegaard es un sistema abierto, aunque sólo se abra a Dios. Heidegger no conoce semejante relación, y como tampoco conoce ninguna otra relación esencial, el "llegar a ser uno mismo" significa en él algo totalmente diferente que en Kierkegaard hacerse "singular". El hombre de Kierkegaard se hace "singular" para entrar en relación con lo Absoluto; el hombre de Heidegger habla de que el hombre se resuelve para ser "él mismo", pero este "mismo" para lo cual se resuelve es, por esencia, cerrado.

La frase de Kierkegaard "cada cual debe hablar esencialmente sólo consigo mismo" aparece en Heidegger modificada. Pero también el "debe" queda eliminado en el fondo. Lo que quiere decir es: cada cual sólo puede hablar esencialmente consigo mismo; lo que hable con los demás no puede ser esencial, es decir que la palabra no puede trascender la esencia de cada uno y colocarla en otra esencia, aquella esencia que surge precisamente entre los seres y en medio de su relación esencial entre sí. Cierto que el hombre de Heidegger se halla remitido a ser-en-el-mundo y a la vida comprensiva y solícita con los otros; pero en todo lo esencial de la existencia, siempre que la Existencia se hace esencial, está solo. La preocupación y la angustia del hombre eran,en Kierkegaard, esencialmente preocupación por la relación con Dios y angustia por la falta de ella; en Heidegger la preocupación es, esencialmente, preocupación por llegar a ser "uno mismo", y la angustia la de no alcanzar este logro. El hombre de Kierkegaard se halla con su preocupación y su angustia "solo delante de Dios"; el hombre de Heidegger se halla con su preocupación y su angustia ante sí mismo, sólo ante sí mismo. Y como en realidad de verdad no es posible mantenerse solo ante sí, se halla con su preocupación y su angustia delante de la nada" (QH, 99-100).

"De hecho solamente puede tener trato con Dios el solitario que llega a ser y actuar como solitario irrepetible (Einzelner) - lo que el Antiguo Testamento, en la medida en que en él hay un pueblo que como tal pueblo encuentra la divinidad, expresa haciendo ver que en todo caso solamente una persona con nombre, Enoc, Noé, "tiene trato con Elohim". No antes de que pueda decirse Yo en plena realidad (in vollkommener Wirklichkeit) -por tanto, encontrándose a sí mismo- puede decirse Tú en plena realidad -por tanto, a Dios-. Ello solamente es posible hacerlo "solitariamente" (nur "allein"), aun cuando se haga en una comunidad: "Cuando el "solitario" (todo ser humano) está solo, solo en el mundo entero, solo ante Dios". Esta afirmación de Kierkegaard -que él curiosamente no reflexiona- es del todo ajena a Sócrates. En la expresión "la divinidad me muestra una señal" se expresa de forma determinante para toda época la religiosidad de Sócrates, pero una expresión tal como "Yo estoy solo ante Dios" es inimaginable que salga de su boca, El "solitario" (Allein) de Kierkegaard ya no es socrático, es abrahámico" (FAE, 203).

"El "irrepetible" no es aquel que se relaciona esencialmente con Dios y solo inesencialmente con los otros, en lo incondicional con Dios y en lo condicionado con los hombres. Sino aquel para quien la realidad relacional con Dios, la exclusiva, incluye la posibilidad de relación con todos los demás (zu aller Anderheit)" (FAE, 239).

3. TEONOMIA Y AUTONOMIA

"Kierkegaard no nos oculta en ningún instante que su resistencia al trato con el mundo, su teoría religiosa de la soledad, está fundada en una peculiaridad personal y en un personal destino. Él confiesa que con los seres humanos ya no conserva "ningún lenguaje en común". Él mismo relata que el más bello instante de su vida le ocurrió en una casa de baños antes de saltar al agua: "Ya nada más tengo en común con el mundo"...

Kierkegaard se relaciona con nosotros como un esquizofrénico que intenta recluir su querida soledad en "su" mundo tomado como verdadero. Pero no es el verdadero... Tenemos mucho que aprender de él, pero no eso...

Así pues hay que decir que no solamente es inconcebible una ética autárquica sino también una religión autárquica; que como lo ético no puede separarse de lo religioso, tampoco lo religioso de lo ético" (FAE, 222-224).

"El hombre corresponde a Dios cuando, de acuerdo con el mismo Dios respecto a su divina creación, se relaciona humanamente con el trozo de mundo a él confiado. Él se comporta como imagen suya cuando, actuando como persona, dice Tú con todo su ser a las personas que le circundan.

Nadie puede rebatir a Kierkegaard como Kierkegaard mismo... En 1843 anota Kierkegaard en su Diario esta confesión imborrable: "Si hubiese tenido fe, hubiera permanecido con Regina". Con lo cual quiere decir: Si yo hubiese creído realmente que "para Dios todo es posible", y por lo tanto también superar lo anterior, es decir, mi tristeza, mi impotencia, mi miedo, mi extrañeza respecto a la mujer y respecto al mundo, entonces hubiera continuado con Regina... Pues lo ético en su verdad no falseada significa colaborar con Dios, en la medida en que ama su creación en sus criaturas, y en la medida en que se las ama ante El. Para esto naturalmente tiene el hombre que dejar que Dios colabore con él...

La religión como algo específico no alcanza su meta. Dios no es un objeto junto a otros objetos y por lo mismo no puede ser alcanzado mediante la renuncia a sus objetos. Dios no es, ciertamente, el todo, pero menos aún es el ser menos el todo. No se le puede encontrar en la retirada, ni amar por reducción" (FAE, 225-227).

"La esencia de la relación entre lo ético y lo religioso no puede determinarse comparando la enseñanza de la ética con la de la religión. Más bien hay que penetrar en esa zona de cada esfera en la cual esas enseñanzas se solidifican en una situación concreta, personal. Así pues, es la decisión moral efectiva del individuo por una parte y su relación efectiva con lo absoluto por otra, lo que aquí nos concierne. En ambos

casos no se halla involucrada una mera facultad de la persona, sea su pensamiento, su sentimiento, o su voluntad, sino la totalidad de estas facultades, y más aún el hombre entero. No se nos da una tercera esfera situada por encima de las dos anteriores; sólo podemos hacer que las dos primeras se enfrenten de tal forma que cada una determine en este encuentro su relación con la otra...

Sólo de una relación personal con lo Absoluto puede surgir el carácter absoluto de las coordenadas éticas, sin el cual no existe conocimiento completo del ser personal. Aun cuando el individuo pueda calificar de suyo un criterio absoluto transmitido por la tradición religiosa, debe volver a forjar ese criterio en el fuego de su relación personal y esencial con el Absoluto, si ha de tener validez verdadera. Mas siempre lo religioso confiere, lo ético recibe.

Sería no comprender fundamentalmente lo que digo suponer que defiendo la llamada heteronomía moral o leyes morales externas, por oposición a la llamada autonomía moral o leyes morales impuestas por el ser personal. Cuando lo Absoluto habla en la relación recíproca, ya no existen tales alternativas. Todo el significado de la reciprocidad radica precisamente en esto, en que no desea imponerse, sino ser aprehendida libremente. Nos da algo que comprender, mas no nos da la compresión. Nuestro acto debe ser enteramente nuestro para que se revele lo que debe sernos revelado, incluso aquello que debe descubrir cada individuo para sí mismo. En la teonomía, la ley divina te busca a tí mismo, y la verdadera revelación se te revela a tí mismo" (ED, 88-89).

"Una comparación entre la antinomia religiosa y la antinomia filosófica aclarará las cosas. Kant puede bien hacer de la antinomia filosófica entre la necesidad y la libertad algo relativo, atribuyendo la primera al mundo fenoménico y la segunda al mundo nouménico, de manera que los dos postulados dejen de oponerse frontalmente y sellen un compromiso, del mismo modo que se concilian los dos mundos en los cuales son válidos. Pero si yo considero la necesidad de mi presencia ante Dios, si sé que estoy "liberado" y que al mismo tiempo "todo depende de mí", entonces ya no puedo tratar de escapar a la paradoja que es mi vida misma. Entonces es inútil recurrir a algún artificio teológico para reconciliar los conceptos. Yo estoy constreñido a vivirlos simultáneamente, y cuando se los vive son uno" (ED, 90).

" "El amor de los hombres hacia Dios -dice Cohen- es el amor al ideal moral. Sólo puedo amar lo ideal y no puedo concebir lo ideal en ninguna otra forma sino amándolo".

Aun en este plano, el más elevado para el filósofo abrumado por la fe, Cohen declara lo que el amor a Dios es, no lo que incluye. Pero el amor del hombre hacia Dios no es el amor al ideal moral; incluye ese amor. Quien ama a Dios solo como ideal moral está destinado a llegar pronto al punto de desesperación ante la conducta del mundo donde, hora tras hora, todos los principios de su idealismo moral se ven aparentemente contradichos. Job desespera porque Dios y el ideal moral se le aparecen como cosas dispares. Mas Aquel que respondió a Job desde la tempestad es más grande aún que la esfera ideal. No es el arquetipo del ideal, pero contiene a este arquetipo. Crea el ideal, mas no se agota en esa creación. La unidad de Dios no es el Bien, es el

Superbien. Dios desea que los hombres sigan su revelación y, al mismo tiempo, desea ser aceptado y amado en su más profundo y recóndito ámbito. Quien ama a Dios ama al ideal y ama a Dios más que al ideal. Sabe que es Dios quien le ama, no el ideal, no una idea sino Aquel a quien la idealidad no puede concebir, es decir, esa personalidad absoluta que llamamos Dios" (ED, 56).

"Pues cuando el hombre aprende a amar a Dios, percibe una realidad que se eleva por encima de la idea. Incluso si hace el gran esfuerzo de filósofo para mantener el objetivo de su amor como objeto de su pensamiento filosófico, el amor atestigua la existencia del Amado" (ED, 59).

4. DE LOS NOMBRES DE DIOS

"Los hombres han dado muchos nombres a su Tú eterno. Cuando cantaban a aquel al cual daban uno de esos nombres, era siempre en el Tú en quien pensaban; los primeros mitos fueron himnos de alabanza. Luego los nombres entraron en el lenguaje del Ello; los hombres se han sentido más y más empujados a reflexionar sobre su Tú eterno y a hablarle como a un Ello. Pero todos los nombres de Dios son santificados, porque al pronunciarlos no solamente se habla de El, sino también se le habla.

Muchos hombres quisieran prohibir el empleo del vocablo Dios, porque se ha abusado de él demasiado. En verdad, es la más gravosamente cargada de todas las palabras que el hombre emplea, pero por esta misma razón es la más imperecedera y la más indispensable de todas.

¿Qué importan todas las divagaciones respecto de la esencia de Dios y de las operaciones de Dios (pues sobre ese punto no hay y no puede haber jamás sino divagaciones), en comparación con la verdad única de que todos los hombres que han invocado a Dios realmente han pensado en El?

Pues quien pronuncia la palabra Dios cuando está todo él lleno del Tú, cualquiera que sea la ilusión que lo sostiene, se dirige al verdadero Tú de su vida, al que ningún otro Tú limita y con el cual está en una relación que envuelve todas las otras.

Y también invoca a Dios todo aquel que tiene horror de este nombre y se cree sin Dios cuando, con el impulso de todo su ser, se dirige al Tú de su vida, al Tú a quien ningún otro limita" (YT, 73-74).

" "Sí -dije-, es la más abrumada de cargas de todas la palabras humanas. Ninguna ha sido tan envilecida, tan mutilada. Precisamente por esta razón no puedo abandonarla. Generaciones de hombres han depositado la carga de sus vidas angustiadas sobre esta palabra y la han abatido hasta dar con ella por tierra; yace ahora en el polvo y soporta todas esas cargas. Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella y ostenta las huellas de sus dedos y de su sangre. ¡Dónde podría encontrar una palabra como ésta para describir lo más elevado!. Si escogiera el concepto más puro, más resplandeciente, del santuario más resguardado de los filósofos, sólo podría expresar con él un producto del pensamiento, que no establece vinculación alguna. No podría capturar la presencia de Aquel a quien se refieren las generaciones de hombres atormentados por el in-

fierno y golpeando a las puertas del cielo. Es cierto, ellos dibujan caricaturas y les ponen por título "Dios"; se asesinan unos a otros y dicen "en el nombre de Dios". Pero cuando toda la locura y el engaño vuelven al polvo, cuando los hombres se encuentran frente a Él en la más solitaria oscuridad, y ya no dicen "Él, Él", sino que suspiran "Tú", gritan "Tú", todos ellos la misma palabra, y cuando agregan "Dios", ¿no es acaso al verdadero Dios al que imploran, al Unico Dios Viviente, al Dios de los hijos del hombre? ¿Nos es Él acaso quien les oye? Y sólo por este motivo ¿no es la palabra "Dios" la palabra de la súplica, la palabra convertida en nombre consagrado en todos los idiomas humanos para todos los tiempos? Debemos estimar a quienes la prohiben porque se rebelan contra la injusticia y el mal, tan prontamente remitidos a "Dios" en procura de autorización. Pero no podemos renunciar a ella. ¡Qué comprensible resulta que algunos sugieran permanecer en silencio durante algún tiempo respecto de las "cosas últimas", para que las palabras mal empleadas puedan ser redimidas! Mas no han de ser redimidas así. No podemos limpiar la palabra "Dios" y no podemos devolverle su integridad; sin embargo, profanada y mutilada como está, podemos levantarla del polvo y erigirla sobre una hora de gran zozobra"" (ED, 13-14).

III.- EL COMPROMISO DE LA ACCION

1. COMUNIDAD: NI MERA SOCIEDAD, NI MERA COLECTIVIDAD

"Es el logro más maduro de la moderna sociología, en cuanto que autoconocimiento genético de la humanidad actual, haber descubierto que la moderna cultura occidental ha recorrido el camino que va de la comunidad a la sociedad (von der Gemeinschaft zur Gesellschaft), de suerte que el tipo mecánico de vida comunitaria se ha impuesto y ha disuelto al tipo orgánico. La comunidad es expresión y configuración de lo originario, es la totalidad del hombre de voluntad representadora, naturalmente unitaria, capaz de establecer vínculos; pero la sociedad es el lugar de lo diferenciado, del pensamiento disolvente, de la totalidad rota que busca privilegios. De la comunidad se dice en una inscripción de la cultura china correspondiente a aquella época: "Nada se hacía así entonces, simplemente todo era así"; de la sociedad decía otra inscripción: "El empuje de la naturaleza cayó, y surgió el de la razón. La razón cambió con la razón, sin embargo no se pudo ya dar forma al reino". La comunidad es unión desarrollada, internamente llevada a efecto mediante la posesión común (especialmente la de la tierra), trabajo conjunto, costumbres acordes, fe común; pero la sociedad es separación ordenada, externamente llevada a efecto mediante la coacción, el contrato, la convención, la opinión pública. "Los seres humanos vivían unidos con su género" y "entonces surgió la confusión entre ellos", así habla la inscripción china de la primera y de la segunda época en cuestión" (UG, 263-264).

"¿Cómo llegar a convertirse en comunidad?... Un gran sociólogo alemán, Max Weber, distinguió entre sociedad y comunidad, o, tal y como él lo formuló, entre societización (Vergesellschaftung) y comunización (Vergemeinschaftung), entre el llegar a ser de la sociedad y el surgir de la comunidad, de la manera siguiente: La societización estaría fundada sobre la base de intereses, en consecuencia sobre la base de una comunidad de intereses; la comunización estaría fundada sobre la base de la comunidad de sentimiento (Gefühlsgemeinsamkeit). Esto, empero, no me parece correcto del todo. En general yo soy bastante crítico cuando se trata de fundamentar una realidad objetiva, ya sea en la teoría o en la praxis, sobre la base de los sentimientos; una realidad objetiva es una realidad del ser, y en consecuencia debe descansar en un presupuesto que no vive solamente en las almas sino que afecta a la totalidad de sus participantes. El sentimiento no basta para fundamentar la comunidad. Cuando hombres apasionadamente descontentos con su situación dada, llevados por el sentimiento apasionado de insurrección contra el orden social actual, se unen en una acción revolucionaria, entonces ponen en común sus pasiones, sus sentimientos de descontento y de sublevación, pero esta agrupación dista mucho de llegar a ser una comunidad, limitándose por el momento a ser lisa y llanamente una mera agrupación. Puede que de ella surja una comunidad, pero por el mero hecho de haberse concitado los sentimientos de las personas congregadas, por ese hecho entre tales personas todavía dista mucho de surgir la comunidad" (UG, 281-282).

"La colectividad (Kollektivität) no es una unión sino un haz, un empaquetamiento de individuos junto a individuos distribuídos y dispuestos gregariamente, entre hombre y hombre no hay otra vida que la incitada por el paso de marcha. Pero la comunidad, la comunidad emergente (la única que conocemos hasta el presente) no es ya el estar unos junto a otros sino el estar uno cabe el otro (ist das Nichtmehr-nebeneinander-, sondern Beineinandersein) de una pluralidad de personas que, aunque se muevan juntas en orden a una meta, experimenta una mutua respectividad, un estar frente a frente dinámico, un acudir del Yo al Tú (ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten von Ich zu Du): Comunidad existe donde ocurre comunidad (Gemeinschaft ist, wo Gemeinschaft geschieht). Mientras la colectividad se basa en una atrofia organizada de lo personal, la comunidad se basa en el crecimiento y fortalecimiento de las reciprocidades (Zueinander)" (UG, 298-299).

"La pureza del contenido político de un ser humano se prueba y forja en su esfera natural, en su esfera "no política" ("unpolitisch"). Aquí radica el suelo nutricio de toda fuerza verdaderamente real en la comunidad...

"A fin de que la comunidad sea construida; a fin de que la fatalidad de la "evolución inevitable" sea rota en orden a una auténticamente valiosa societización (Entgemeinschaftung); a fin de que el cambio conduzca a la verdadera revolución, para todo esto es menester lo hasta el presente inaudito: la gran fuerza que quiera la comunidad, que funde la comunidad (Gemeinschaft wollende, Gemeinschaft stiftende). Esa fuerza parece faltar en nuestros días. Por apasionadamente que anhelen los hombres de hoy la comunidad, parecen carecer de la fuerza suficiente como para llevarla a afecto.

Y sin embargo esta fuerza vive en lo profundo de esta generación. Ciegamente, moviéndose por el tacto, equívocamente; deshonradamente, desconocidamente, mal utilizada; aniquilándola allí donde ha de dar testimonio de ella, allí donde se creía construirla; inconsciente de su nombre y de su misión; consumiéndose a sí misma en el mal uso y en los errores; y sin embargo vive inextinguiblemente, desparramada y descargando chispazos en todas las almas, esparciendo un débil resplandor, vehementemente, ¿Quién será capaz de reunirla, dirigirla, conducirla?.

Ningún otro podrá hacerlo, a no ser el eterno espíritu de las postrimerias, el superador de las evoluciones, aquel que, sólo él, cuando la última necesidad le llama, hace dar la vuelta al hombre equivocado: el humano querer a Dios (das menschliche Gottwollen)" (UG, 276-277).

2. HACER COMUNIDAD DE COMUNIDADES

"Hace sólo veinte años un jefe de una gran federación pudo decir con énfasis. "Nosotros somos una comunidad, no un partido". Eso no se ha modificado radicalmente desde entonces y en la misma proporción se han hecho más difíciles las condiciones para una unificación. De ahí ha resultado a su vez el hecho lamentable de que se hayan desarrollado de modo insuficiente las relaciones de vecindad, de importancia fundamental para la reestructuración social, aunque pueden registrarse no pocos casos en que una aldea plenamente desarrollada y rica prestó abundante auxilio a una aldea vecina y pobre y joven que pertenecía a otra federación. En estas circunstancias resulta tanto más notable la lucha por la unificación, que se entabló especialmente en la pasada década. Nadie que tenga corazón socialista puede leer el gran documento de esta lucha, la recopilación hebraica "el kibbutz y la kwutza" (editado, o, mejor dicho, compuesto, pues todavía no se ha publicado, por el difunto líder obrero Berl Kaznelson), sin sentir una profunda admiración por la elevada pasión con la que luchan aquí dos campos tras la verdadera unidad. Es de prever que la unificación no pueda crearse de otro modo que a base de una nueva situación que la haga indispensable; pero en la historia del esfuerzo por una renovación de la humanidad no se olvidará el hecho de que hombres de la aldea hebraica lucharon y colaboraron de esta suerte para la formación de una **communitas communitatum**, y esto quiere decir: para la formación de una sociedad reestructurada" (CU, 187).

"La esperanza primordial de toda la historia se endereza a una auténtica comunidad del género humano, o sea a una comunidad de contenido comunitario en todos los aspectos. Sería ficticio, engañoso, una mentira tan grande como el planeta, una comunidad que no se edificara a base de una verdadera vida comunitaria de grupos mayores o menores que vivieran o trabajaran juntos y a base de sus relaciones recíprocas. Por lo tanto, todo depende de que la colectividad a cuyas manos pase el poder sobre los medios de producción haga posible y fomente, en virtud de su estructura e instituciones, la verdadera vida de la comunidad de los diversos grupos, precisamente hasta que estos mismos pasen a ser los genuinos sujetos del proceso de producción; de tal modo que la multitud así articulada y en sus miembros (las "comunas" de diversa índole) sea tan poderosa como permita la explotación común por parte de la humanidad; de tal modo que el dejarse representar centralista sólo llegue hasta donde lo requiera imperativamente el nuevo orden. La cuestión del destino interno no tiene la forma de un dilema radical. Es la cuestión acerca de la línea de demarcación legítima, que es preciso trazar siempre de nuevo, acerca de los muchos límites entre sectores que hay que centralizar, entre la medida del gobierno y la de la autonomía, entre la ley de la unidad y la exigencia de la comunidad. El incesante examen del estado de las cosas desde el punto de vista de la exigencia de la comunidad, expuesta siempre a violación por parte del poder central, la guardia sobre la verdad de los límites, variable a tenor de las premisas históricas variables, incumbiría a la conciencia espiritual de la humanidad, a una instancia peculiarísima, a la representación incorruptible de la idea viva...

Representación de la idea digo; no de un principio rígido, sino de la figura viva que requiere tornarse tangible precisamente en la materia viva de esta vida terrenal. Tampoco la comunidad puede convertirse en dogma; también ella, cuando aparezca, tiene que satisfacer no a un concepto sino a una situación. La realización de la idea de comunidad, como la de cualquier otra idea, no es algo que exista de una vez por todas y con validez universal, sino que es siempre sólo una respuesta del momento a una pregunta del momento.

A causa de este su sentido vital es preciso apartar de la idea de comunidad toda sentimentalidad, toda exageración y exaltación. La comunidad no es nunca estado de ánimo, y aun en el caso de que sea sentimiento es siempre sentimiento de una orga-

nización. Comunidad es la organización interior de una vida común que conoce y abarca el "cálculo" seco, el "azar" rebelde, la "preocupación" amenazante. Es comunidad de aflicción, y sólo a partir de eso comunidad de espíritu; es comunidad de esfuerzo, y sólo desde ahí comunidad de salvación. Aun aquella comunidad -la religiosa- que llama señor al espíritu y salvación a su objeto, es sólo comunidad cuando sirve a su señor en la realidad llana, ordinaria, escueta, una realidad que ella no se ha elegido, que más bien, cabalmente, le ha sido impuesta; solamente cuando prepara el camino hacia su objeto a través de la maleza de su hora intransitable. Ciertamente, lo que vale no son las "obras", sino que vale la obra de la fe. La comunidad de fe sólo lo es verdaderamente cuando es comunidad de labor.

Sin duda, la esencia genuina de la comunidad debe buscarse en el hecho -notorio o ignoto- de que tiene un centro. La génesis de la comunidad sólo puede comprenderse teniendo en cuenta que sus miembros están en relación común con el centro superior a todas las demás relaciones: el círculo es trazado por todos los radios, no por los puntos de la periferia. Y la pristinidad del centro no puede reconocerse si no se reconoce como transparente hacia lo divino. Pero cuanto más terrenal, cuanto más criatural y cuanto más ligado se representa el centro, tanto más verdadero, tanto más transparente es. Lo "social" pertenece a este ámbito. No como sección, sino como el mundo de la verificación: aquel en que se acredita la verdad del centro. A los cristianos primitivos no les bastaba la comuna que estaba alejada del mundo o por encima del mundo, y se iban al desierto para sólo tener comunidad con Dios y no padecer ya ningún mundo perturbador. Mas se les hizo ver que Dios no quería que el hombre estuviera a solas con Él; y por encima de la santa incapacidad de la soledad creció la orden fraternal. Por último, rebasando el dominio de San Benito, San Francisco concertó la unión con todas las criaturas" (CU, 196-198).

"Qué cantidad de autonomía económica y política -puesto que necesariamente serán a la vez unidades políticas y económicas- deberá concedérseles, es una cuestión técnica que habrá que plantear y resolver siempre de nuevo, pero partiendo del conocimiento (que está por encima de la técnica) de que la potencia interna de una comunidad depende al propio tiempo de su potencia externa. Las relaciones entre centralismo y descentralización son un problema que, como hemos dicho, no debe tratarse como principio, sino como todo lo que afecta al comercio de la idea con la realidad, con el gran tacto del espíritu, ponderando la medida legítima sin cansarse nunca. Centralización sí, pero nunca más de lo que sea preciso según las condiciones de lugar y tiempo; si la instancia llamada a trazar y a volver a trazar las líneas de demarcación permanece alerta en su conciencia, la distribución entre la base y el vértice de la pirámide será totalmente diferente de lo que es en la actualidad aun en Estados que se llaman comunistas, o sea, que aspiran a la comunidad. En la estructura de sociedad que yo me imagino, deberá haber también un sistema de representación; pero no se traducirá, como los actuales, en pseudo-representantes de masas amorfas de electores, sino en los representantes acreditados en el trabajo de las comunidades laborantes. Los representados estarán unidos con sus representantes, no como hoy en vacua abstracción mediante la fraseología de un programa de partido, sino concretamente, mediante la actuación común y la experiencia común.

Pero lo más esencial es que el proceso de la formación de comunidades prosiga en las relaciones de las comunidades entre sí. Sólo una **comunidad de comunidades** podrá calificarse de ente comunitario.

El boceto que aquí he diseñado a grandes rasgos deberá agregarse a las actas del "socialismo utópico" hasta que la tempestad abra sus hojas. Así como no creo en la "incubación" de la nueva estructura de Marx, tampoco creo en la partenogénesis de Bakunin desde el seno de la revolución. Pero creo en el encuentro de imagen y destino en la hora plástica" (CU, 200-201).

3. JERUSALEN VERSUS RUSIA, O LA CUESTION DEL ESTADO

"Y puesto que la cultura en su totalidad se ha tornado civilización social y estatal (gesellschaftliche und staatliche), en esa transformación se ha determinado la cultura misma; a no ser que sus gérmenes dispersos continúen viviendo de manera que la esencia y las ideas de la comunidad (Gemeinschaft) sean de nuevo alimentadas y desarrollen una nueva cultura acogedora en el interior de la actualmente desmoronadora" (Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft), -citada por Buber como pórtico de la obra que ahora reproducimos aquí- (UG, 263).

"En la crisis mundial, de la que la segunda Guerra Mundial ha sido el preludio, las naciones occidentales se verán colocadas directamente ante la necesidad de socializaciones radicales, sobre todo ante la de expropiación del suelo. Entonces resultará de importancia absolutamente decisiva quién sea el sujeto real de la economía transformada y propietario de los medios sociales de producción: el poder central de un Estado completamente centralizado, o las unidades sociales de los trabajadores rurales y urbanos que vivan y produzcan juntos a través de sus corporaciones representativas, de suerte que los órganos del Estado transformados no tengan que desempeñar otras funciones que las de conciliación y administración. De esas decisiones, a las cuales seguirán luego otras análogas en las naciones mayores, dependerá en gran medida la formación de una nueva sociedad y de una nueva cultura. Está en juego la decisión sobre la base: reestructuración de la sociedad como **federación de federaciones y reducción del Estado a la función de unificador**, o absorción de la sociedad amorfa por el Estado todopoderoso, pluralismo socialista o unitarismo "socialista"; la justa proporción verificada de nuevo a diario por las condiciones variables, entre la libertad de los grupos y el orden general u orden absoluto, impuesto por tiempo indefinido con la promesa de una era de libertad que se supone habrá de venir por sí misma "posteriormente". Mientras Rusia no haya sufrido por sí misma una transformación interna esencial -y en la actualidad no podemos vislumbrar cuándo ni cómo sucederá esto-, hemos de denominar con el formidable nombre de Moscú a uno de los dos polos del socialismo entre los cuales tiene que recaer la elección. Al otro polo, yo, a pesar de todo, me atrevo a denominarlo "Jerusalén" " (CU, 188-189).

4. EL FALSO HIPERPERSONALISMO CENTRALISTA

"En cada una de las pequeñas y grandes agrupaciones de que estaba compuesta la gran sociedad, en cada una de esas comunidades y asociaciones, la persona humana, a pesar de todas las dificultades y conflictos, se sentía pertenecer como en su clan, se sentía afirmada y confirmada en su propia autonomía y responsabilidad funcionales.

Esto se ha modificado en la medida en que el principio político centralista subyugó al central descentralista. Con todo, lo decisivo no fue que el Estado, especialmente en sus formas más o menos totalitarias, debilitara y relegara cada vez más a las federaciones libres, sino que el principio político penetrara con su afán centralista en las federaciones, transformara su estructura y su vida interna y de esta suerte politizara cada vez más a la sociedad misma. El hecho de que la sociedad se acomodara de tal modo al Estado fue fomentado por la circunstancia de que, a consecuencia del desarrollo de la economía moderna con su caos organizado y de la lucha de todos contra todos para tener acceso a las materias primas y un sitio mucho más ancho en el mercado, en vez de los antiguos antagonismos entre los Estados aparecieron antagonismos entre las sociedades mismas. La sociedad individual, que ya no sólo se sentía amenazada por los vecinos, sino también por el estado general de las cosas, no supo encontrar otra salvación que sometiéndose totalmente al principio del poder centralizado; convirtió a ese principio, en las formas democráticas no mucho menos que en las totalitarias, en el suyo propio. Por todas partes ya sólo importaba la organización completa de las fuerzas, la observancia indiscutible de las consignas, la imposición del interés real o supuesto del Estado en toda la sociedad. Y con eso corre parejo un desarrollo interno. En el caos enorme de la vida moderna, apenas paliado por el aparato de la economía y del Estado que funciona con seguridad, el individuo se ase a lo colectivo. La pequeña comunidad en que se hallaba incluido no puede ayudarle; sólo pueden hacerlo -cree él- las grandes colectividades, y con harta satisfacción se deja arrebatar la responsabilidad personal; lo único que quiere es obedecer. Y así se pierde el bien más precioso: la vida entre hombre y hombre; las conexiones autónomas pierden importancia, las relaciones personales se agostan, el espíritu mismo busca empleo como funcionario. La persona humana se convierte de miembro de una corporación comunitaria en engranaje de la máquina de lo "colectivo". Así como en la técnica degenerada el hombre está a punto de perder la sensación de la labor y de la medida, así pierde en la socialidad degenerada el sentimiento de comunidad, y eso precisamente mientras está imbuído de la ilusión de vivir completamente entregado a su comunidad.

Una crisis de esta índole no puede subsanarse aspirando a volver a un punto anterior del camino, sino tratando de dominar sin rebaja alguna la problemática presente. No podemos volver atrás, sólo podemos abrirnos paso. Pero sólo podremos abrirnos paso a condición de saber a dónde queremos llegar.

Es evidente que debemos empezar estableciendo una paz vital que arrebate al principio político la soberanía sobre lo social. Y, una vez más, este primer objetivo no puede alcanzarse mediante artes de organización política, sino solo mediante una fuerte

voluntad de los pueblos de explotar y administrar conjuntamente el planeta Tierra, atendiendo a los territorios, yacimientos de materias primas y poblaciones. Mas precisamente de ahí nos amenaza un peligro mayor que todos los anteriores: el de un centralismo planetario, ilimitado, que devore a toda comunidad libre. Todo depende de que no entreguemos al principio político la labor de explotar la tierra.

La explotación en común sólo es posible si es socialista. Pero si la cuestión del destino de la humanidad actual consiste en saber si ésta podrá decidirse y educarse para una explotación socialista en común, lo esencial de esta cuestión se refiere al socialismo mismo: cómo será el socialismo en cuyo signo se logrará, si se logra, la explotación en común por parte de la humanidad.

La ambigüedad de los conceptos utilizados es mayor aquí que en parte alguna. Se dice, por ejemplo, que el socialismo es el paso del poder sobre los medios de producción de manos de los empresarios a manos de la colectividad; pero todo depende de lo que se entienda por colectividad. Si es lo que solemos denominar Estado, es decir una institución en la cual una multitud esencialemte inarticulada deja que sus asuntos sean llevados por una llamada representación, entonces en una sociedad verdaderamente socialista eso se habrá modificado, sobre todo en el sentido de que los obreros se sentirán representados por los titulares del poder sobre los medios de producción. Pero ¿qué es representación? ¿Acaso la peor deficiencia de la actual sociedad moderna no consiste precisamente en que nos dejamos representar demasiado? Y, en una sociedad "socialista" ¿no sucederá que el pueblo se deje representar no sólo política sino también económicamente, de suerte que imperará casi ilimitado el principio de dejarse representar y, con él, la acumulación casi ilimitada del poder central? Pero, en la medida en que un grupo humano se deja representar en la decisión sobre cuestiones comunes, sobre todo por representantes ajenos a él, en esa misma medida carecerá de vida comunitaria, tanto menos contenido comunitario tendrá, puesto que la comunidad - no la primitiva, sino la posible y adecuada para nosotros los actuales- se pone de manifiesto, sobre todo, en el común tratamiento activo de lo común, y no puede existir sin ese tratamiento" (CU, 193-196).

5. RAIZ RELIGIOSA DE TODO SOCIALISMO POSIBLE

" "Solamente existe un medio: la transformación religiosa de las almas humanas" " (Leon N. Tolstoi, "Diario", 21 de marzo de 1898, citado por Buber al comienzo de la obra que traemos ahora a colación).

"Todo socialismo cuyos límites son más estrechos que Dios y que el hombre es para nosotros demasiado poco" -Jeder Sozialismus, desen Grenze enger ist als Gott und der Mensch, ist uns zu wenig- (Leonhard Ragaz, igualmente citado en idéntico lugar por Martin Buber)

"Religión sin socialismo es espíritu desencarnado, y en consecuencia tampoco es verdadero espíritu;; socialismo sin religión es carne desespiritualizada, y en consecuencia tampoco es verdadera carne (Religion ohne Sozialismuns ist entleibter Geist, also auch nicht wahrhafter Geist; Sozialismus ohne Religion ist entgeisteter Leib, also

auch nicht wahrhafter Leib). Por ende, el socialismo sin religión no percibe la interpelación divina, no responde a ella, y sin embargo ocurre que responde; pero la religión sin socialismo percibe la interpelación y no responde" (Sozialismus ohne Religion vernimmt die göttliche Ansprache nicht, er geht nicht auf Erwiderunh aus, und doch geschieht es, dass er erwidert; Religion ohne Sozialismus vernimmt die Ansprache und erwidert nicht) (UG, 284).

"Así como el allí falla cuando no responde al aquí, así también el luego cuando no responde al ahora. La religión debe saber que es día laborable aquel que sacraliza y desacraliza la devoción. Y el socialismo debe saber que la respuesta a la cuestión de si el fin alcanzado es similar o disimilar al propuesto en su día depende de si fue o no similar el medio utilizado respecto al fin propuesto y mediante el cual se alcanzó dicho fin. Socialismo religioso significa que el hombre, en la concreción de su vida personal, se toma en serio los hechos fundamentales de esta vida, a saber: Que Dios existe, que el mundo existe, y que el hombre mismo, esta persona humana (diese Menschenperson) está ante Dios y en el mundo" (UG, 286).

6. GUSTAV LANDAUER COMO MODELO

"Recuerdo de la muerte de Landauer.

El dos de mayo de 1919 fue asesinado Gustav Landauer por la "soldadesca antirrevolucionaria".

Pero ¿qué es la soldadesca, y qué es la revolución? Una soldadesca se compone de hombres a los que se denomina soldados, y una revolución es lo que hacen unos hombres que se denominan revolucionarios. Aquello que une a lo uno y a los otros es la actual situación.

La actual situación del soldado es que él tiene que atacar al que a él se le designa como "enemigo" igual da que sea un enemigo "exterior" o "interior", y en consecuencia tiene que "inutilizar bélicamente", en la medida en que pueda y en tanto en cuanto se le ordene, con todos los medios prescritos, desde la privación de libertad hasta la aniquilación, a todos los humanos designados como enemigos. Semejante situación puede proceder de una convicción: la convicción de que lo caracterizado como enemigo es realmente enemigo, no solamente en el sentido de que a él mismo le amenaza de muerte en este preciso lugar, sino en el de que realmente es enemigo de su esencia misma, de su fundamento existencial, de su más alto valor, de modo que si no se le aniquila, sería él quien aniquilara lo que constituye el más propio y elevado valor de sí mismo" (UG, 331).

"Las dos fuerzas a las que había estado dirigida la lucha de su vida, el Estado y el partido, se concitaron para abatir el último errado tremolar de la revolución. Las dos tenían que felicitarse por ello, como no podía suceder de otro modo. Su victoria trajo consigo, como acostumbra a ocurrir con semejantes victorias, que Gustav Landauer fuese asesinado. Murió erguido, de la mima forma que había vivido.

Gustav Landauer fue un judío alemán (ein deutscher Jude). Fue, como unos pocos y universales hombres, verdaderamente alemán y verdaderamente judío. Por eso pudo decir de sí él mismo una vez: "Mi germanismo y mi judaísmo no se hacen recíprocamente ningún daño y se hacen mucho bien"." (UG, 329).

"El paso dado por Landauer más allá de Kropotkin consiste principalmente en una simple indagación de la esencia del Estado. Este no es, contra lo que cree Kropotkin, una institución que pueda destruirse mediante una revolución. "El Estado es una situación, una relación entre los hombres, es un modo de comportamiento de los hombres entre sí; y se le destruye estableciendo otras relaciones, comportándose con los demás de otro modo". En la actualidad los hombres conviven "estatalmente", es decir, en una relación que requiere el orden coactivo del Estado, orden que representa a dicha relación; por lo tanto, ese orden solamente puede superarse en la medida en que la presente relación entre los hombres sea sustituída por otra. Esta otra relación es lo que Landauer denomina "pueblo". "Es una unión entre personas que existe de hecho, pero que no se ha convertido aún en asociación y federación, que no ha llegado todavía a ser un organismo superior. En la medida en que los seres humanos, sobre la base del proceso de producción y circulación, vuelvan a unirse en un pueblo y se desarrollen conjuntamente "en un organismo de innumerables órganos y miembros" se hará realidad lo que ahora sólo vive en el espíritu y deseo de algunos hombres dispersos: el socialismo; y no en el Estado, sino fuera, aparte de él", y eso, por lo pronto, significa: junto al Estado. Mas esa consolidación no significa, como ya dijimos, fundación de algo nuevo, sino actualización y reconstitución de algo que ha existido siempre, de la comunidad que coexiste de hecho con el Estado, aunque soterrada y asolada. "Algún día se sabrá que el socialismo no es la invención de algo nuevo, sino el descubrimiento de algo existente que se ha desarrollado". Por eso es posible, en cualquier momento, la realización del socialismo, con tal de que lo quiera un número suficiente de personas" (CU, 67-68).

"La tarea para los socialistas, o sea, para quienes procuran la reestructuración de la sociedad, es hacer retroceder el dominio real del Estado hasta hacerlo coincidir con el límite "convenido" por la razón. Y eso es lo que ocurre gracias a la creación y renovación de la genuina estructura orgánica, mediante la unión de personas y familias en diversas comunidades, y la de éstas en federaciones. Es este crecimiento, y no otra cosa, lo que "destruye" al Estado suplantándolo. Evidentemente, hay que suplantar sólo aquella parte del Estado que en el momento dado resulte superflua, infundada; una acción que rebasara estos límites sería ilícita y tendría que fracasar ya que, al rebasarlos, le faltaría el espíritu constructivo para lo ulterior. Nos encontramos aquí con la misma problemática que ya Proudhon descubrió y reconoció con otra perspectiva. Una asociación sin espíritu comunitario suficiente, suficientemente vital, no sustituye al Estado, y lo que hace no puede ser otra cosa que Estado, o sea, política de poder y expansionismo, sostenidos por una burocracia.

Pero es también importante que para Landauer, según hemos dicho, el establecimiento de la sociedad "fuera" y "junto" al Estado es esencialmente "el descubrimiento de algo existente y que se ha desarrollado". Existe realmente, además del Estado, una comunidad, "no una suma de individuos aislados, sino una solidaridad orgánica que se quiere extender a base de diversos grupos hasta formar una especie de bóveda". Pero la realidad de la comunidad tiene que despertarse, tiene que ir a buscarse

bajo la costra del Estado. Esto no puede suceder más que atravesando esa costra, la acomodación interior de los hombres al Estado, y despertando la primigenia realidad que bajo ella dormita" (CU, 69-70).

"Landauer fue siempre concluyente al afirmar clara y absolutamente que ningún socialismo puede llevarse a efecto mediante la acumulación de poder gubernativo y de represión. "No en el Estado llegará a tener realidad el socialismo, sino fuera, fuera del Estado, primeramente -y en la medida en que aún permanezca esta majadería, este abuso organizado, esta gigantesca estupidez- junto al Estado". El socialismo sólo puede surgir del espíritu de libertad y de libre unión, sólo en medio de los individuos y de sus comunidades. "Esta gente no tiene el menor instinto de lo que representa la sociedad. No huele ni de lejos que la sociedad sólo puede ser una sociedad de sociedades, sólo una mancomunidad, sólo libertad...

Ellos creen que socialismo quiere decir Estado...

Hemos de mostrar el rostro del verdadero socialismo, que no es centralismo, sino federación, no la vieja economía estatal concentrada, sino una economía de asociaciones obreras, no coacción, sino responsabilidad. Tal es el socialismo de Landauer... Landauer ha mostrado el camino ...Es el camino del pequeño kibbuz, que vive comunitariamente y cuya economía se lleva comunitariamente.

¿Os parece este camino demasiado lento? Cualquier camino más rápido es un camino equivocado (Jeder raschere Weg ist ein Irrweg)" (UG, 340-342).

"He aquí el kibbuz, 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 agudeza de espíritu. Solamente necesita volver a confiar en que está llamado a ser pionero del socialismo. Sólo debe volver a concienciarse de que sin él la política no es capaz de vida, mientras que a él la ausencia de política sólo le supondría carencia de irradiación, pues la política ha de servirle a él, y no él a la política. Solamente necesita exigir que se mida a la política con la medida de la vida, y no a la vida con la medida de la política. Empero, para poder llevar a cabo esta exigencia, ha de estar más vitalizado de lo que está hoy, vivir socialistamente, y llenar con vida el socialismo, mucho más de lo que lo hace hoy. Debe convertirse en el lugar en donde se origina el socialismo entre hombre y hombre, cumplir continuamente con la superación de 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 kibbuzim de esta obra de asentamiento son lo que Landauer ha dicho: Ellos son, cuando lo son en verdad, lo que son en su esencia (sie sind es, wenn sie nur das in Wahrheit werden, was sie im Grunde sind)" (1939). (UG, 345-346).

"Socialismo es camino; socialismo es comenzar otra vez; socialismo es volver a abrirse a la naturaleza, plenificarse de nuevo con el espíritu, reganar la relación ...Los socialistas quieren tornar a entrar juntos en los vecindarios" (Gustav Landauer, "Aufruf zum Sozialismus", citado por Martin Buber al comienzo de UE, 263: Sozialismus ist Umkehr; Sozialismus ist Neubeginn; Sozialismus ist Wiederanschluss an die Natur,

Wiedererfüllung mit Geist, Wiedergewinnung der Beziehung...Die Sozialisten wollen wieder in Gemeinden zusammentreten).

7. EDUCAR DESDE EL KIBBUZ. LO QUE SE HACE SIN FORMAR UNA MENTALIDAD CARECE DE SENTIDO

A) Autorrealización y realización del Tú (1)

NACHMAN: Hemos estudiado su pensamiento social, lo cual ha sido para nosotros especialmente interesante, puesto que vivimos en un ámbito al que pertenecen los conceptos fundamentales expuestos por usted de cercanía humana y de relaciones esenciales entre los seres humanos (...) Sin embargo, cuando queremos apresar principios fundamentales de su pensamiento como "conversación pura" (echtes Gespräch) y "relación recíproca" (Wechselbeziehung) o "diálogo" (Dialog) tropezamos con la cuestión candente de cómo es 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, simple, pero muy importante diferencia. De ninguna manera la simple pertenencia a un grupo significa ya una relación esencial de los miembros entre sí. Ciertamente 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 irrepetible (Einzeln), a desarrollar una personalidad correcta, puede alcanzar una comunidad esencial y plena con los otros (...). Una gran relación se da solamente entre personalidades puras. Ciertamente, el niño aprende a decir "Tú" antes de decir "Yo", pero en la plenitud de la vida personal solamente debe poder decir verdaderamente "Yo" para experimentar el misterio del "Tú" de forma plenamente veraz y pura. El ser humano se convierte en irrepetible por mor de una realidad determinada; la realización del Tú, la pura comunidad, incluso en un marco de referencia más amplio, solo adquiere cumplimiento en la medida en que los irrepetibles 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.

Según me parece, debe existir en el grupo la posibilidad de que un ser irrepetible se aisle, se quede a solas consigo mismo. Siempre pensé que esto era algo realmente evidente de suyo (...).

B) La comunidad. Estadios intermedios entre individuo y sociedad.

Un kibbuz es solamente un kibbuz cuando el número de sus miembros no sobrepasa el círculo de personas que un ser humano puede personalmente conocer. A mis

1 Traducimos aquí íntegramente el diálogo que tuvo lugar en un encuentro entre jóvenes educadores de Kibbuz y Martin Buber. En los últimos años de su vida, a comienzos de los años sesenta, mantuvo Buber sustanciosos diálogos con miembros activos de los Kibbuz en Jerusalén. Es uno de ellos, del año 1961.

ojos los grandes kibbuzim son aldeas que ofrecen a sus habitantes la posibilidad de organizarse socialmente y de volver a dividirse en más pequeños kibbuz nacidos de las relaciones sociales. Tal es el principio, no el marco como tal. ¿En qué medida es un kibbuz todavía kibbuz cuando yo encuentro a un miembro de mi kibbuz al que no conozco? El problema de la comunidad es una cuestión de la debida proporción entre individuo y sociedad.

AMRAN: En mi opinión toda la cuestión se endereza hacia el hecho de que también los miembros del gran kibbuz se acerquen entre sí, puesto que ellos son componentes de una obra que ha de realizarse en común.

BUBER: La relación de los miembros de un gran kibbuz en orden a la realización de un objetivo común no basta. 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 objetivo 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 tienen lugar 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 solamente en contacto mediato. Lo que les vincula es el objetivo común, pero el partido moderno ve las relaciones personales incluso con desagrado, las entiende como molestas. Una función política consiste en que los que mandan tienen más poder del que necesitan incondicionadamente. 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 sometida a la politización (verpolitisierte).

NACHMAN: (...) A mí me atosiga el problema de la excesiva cercanía, la presión que padecen los componentes del kibbuz.

BUBER: Esto constituye sin duda un problema. Todavía lo recuerdo de hace veinte años, cuando fui visitando un kibbuz 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 la distancia. Cuando hay un "atosigamiento" de tal calibre que el ser humano ya no puede contemplar a sus semejantes, esto impide la realización de 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 en seguida no somos conscientes dada esa costumbre. Solamente existen instantes que rompen esa coraza y abren el alma a la receptividad.

Lo dialógico se fundamenta 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 existe la relación educativa no entre educador y educando, sino entre el educador y varios educandos, y no hay que olvidar que de tiempo en tiempo debe crearse completamente de nuevo una relación personal con el educando, que es absolutamente irreemplazable. El educador ha de encontrar la mayor cantidad de veces posibles muchas oportunidades en orden a establecer un trato directo y exclusivo con este y aquel alumno, sea dentro de la clase o fuera de la enseñanza. El educador debe abrir el alma del alumno -el punto principal siempre será al respecto la relación precisamente para 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. No existe ningún método capaz de hacer irrelevante este saber individual. Por eso soy de la opinión de que la profesión de educador es la más difícil y a la par la más elevada. Sólo que nuestra sociedad (en el mundo entero) todavía no se ha dado cuenta de ello, toda vez que el mundo político está tan sobrevalorado y el pedagógico tan arrinconado (...)

A mi 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 kibbuz un vehículo para las masas?

BUBER: En sus orígenes el movimiento de los kibbuz 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: 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 rechazar a estas masas inmigrantes. De ese modo rompía la Guerra Mundial el principio electivo. Si en aquella época hubiésemos hablado de inmigraciones selectas, todo ese diálogo hubiera ocurrido de una manera distinta. Entonces era una cosa completamente evidente la comunidad de destino. Si nos retrotraemos al momento histórico anterior a la inmigración de masas tendremos que reconocer que entonces todavía era el tiempo para preparar el terreno a las masas.

(...) Yo no entiendo el kibbuz como un fin en sí. Entre los kibbuzim debe darse una relación tal y como se da entre las personas dentro de cada kibbuz determinado. Y 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 tirantez entre la gran cantidad de saberes escolares que hemos de trasmitir 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 la otra les proporcionan los padres.

AMRAM: Los niños de los kibbuz están juntos desde pequeños; parece como si al llegar a una determinada edad estuvieran hartos de la sociedad en que viven.

MOSCHE: El currículum educativo no garantiza incondicionalmente al individuo su plaza. Ocasionalmente este no garantizar resulta excesivo. Se espera del currículum más de lo que puede dar. A veces se pide de la personalidad de los jóvenes una participación que en general no pueden dar, o que aún no están en condiciones de dar.

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 hombre sobre la tierra no tiene ningún valor sin relaciones interpersonales intactas (intakte). Un educador que lo sabe toma sobre sí un difícil trabajo, a saber, la tarea de abrir las almas. En mi opinión, la tarea del educador en el kibbuz es más difícil que en ninguna otra parte. Cada situación es nueva y cada niño es un mundo nuevo. Y el educador tiene que comenzar a enseñar 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 a 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, las relaciones mismas están enfermas. 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 integral 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 defiendo 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 (Abgeschnittenseins). 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" (Begegnung) o de "relaciones mutuas interpersonales" (zwischenmenschlichen Wechselbeziehungen). 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 el hombre en quien se puede confiar. Los alumnos deben ser convencidos a través de la prueba de la realidad: ¡muéstrasela a ellos!. (...)

No se puede apoderar de la vida el sentimiento trágico. Por esto 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 creerá 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 lo que 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 en cuanto ésta se dirige a un "qué" ya no es educativa (erzieherisch). Cuando se dirige a un "cómo", entonces es educativa. La educación (Erziehung) no es una cuestión de "qué", sino de "cómo". Cómo enseño a alguien, cómo alguien produce 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 haya lugar alguno para "almas", para vivencias. Cuando el maestro introduce al alumno en el mundo de la técnica, debería este último descubrir en cada momento que lo principal es la humanización de la técnica, que las verdaderas relaciones interpersonales tienen su asiento precisamente en el interior de la técnica (...).

C) Valores humanos en un mundo de máquinas

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 hombre 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 en grado sumo tener en cuenta a los hombres, a los trabajadores, sin perjudicar la producción.

(...) Es posible dar al trabajador una relación respecto de la obra como un todo respecto de lo que él hace y de lo que su colega hace. Olivetti me ha mostrado en Italia una serie de fábricas en donde se habían mejorado las condiciones de los trabajadores sin que por ello se hubiese resentido su efectividad. Estas mejoras no solamente deben afectar a las horas de trabajo sino también al tiempo libre que le sigue; donde el tiempo de trabajo está mecanizado también se acabaría mecanizando el tiempo de ocio (...) ¿Acaso no impide una actividad mecánica el pensamiento sobre lo que ella misma se ejercita? Yo creo que un hombre dividido está perdido. Hay que enfrentarse con estas cuestiones. Lo más rentable es también lo más peligroso.

(...) Tuve una vez un diálogo muy largo con Rabindranath Tagore; él fue a Praga, y yo me dirigí hacia allá para encontrarle. En el curso de nuestra larga conversación -sobre judaísmo, sionismo, etc- me dijo Tagore de repente. ¿Qué tienen ustedes que ver con el occidente? Ustedes pertenecen al oriente. Arrojen todas las máquinas y cañones al mar. Me exteriorizaba así el temor de que si cayésemos bajo la desalma-

da 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 camino de la tecnificación, lo que dificultaba enormemente la plenificación de la determinación de las almas (...) Cabe, dijo él, representarse a un hombre que lleva sobre sus espaldas cuesta arriba un pesado símbolo para plantearlo 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 tal modo que luego la subida le resultará 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" (UG, 300-312).

"Porque en la pluralidad y multiplicidad de los niños se expresa al educador precisamente la pluralidad y la multiplicidad de la creación" (RE, 33).

D) Fe en el trabajo.

Hay dos clases de tiempo en la humanidad, el creyente y el increyente.

Bajo el término "creencia" (Glaübigkeit) no entiendo la fe en algo determinado, sino el sentido credencial en la vida, en el i"a pesar de"! del corazón humano.

No se pueden distinguir por sus respectivos vocablos las épocas creyentes y las increyentes. Existen épocas increyentes a las que gusta hablar de Dios. Existen asimismo épocas creyentes que silencian el misterio. De todos modos en algo sí que se las puede diferenciar respectivamente: En las épocas creyentes trabajan los hombres gustosamente; del mismo modo que creen en la vida, creen también en su trabajo. Pero en las épocas increyentes los hombres experimentan el trabajo como una coacción insuperable. En las épocas creyentes descubren los hombres la bendición que existe en el interior de la imprecación "con el sudor de tu frente"; en las increyentes olvidan la bendición y sólo saben de la imprecación.

La época en que vivimos puede reconocerse fácilmente como una época increyente.

Pero acá y allá se descubre en su masiva increencia una brecha.

Tal brecha constituyó la creencia en el trabajo del "segundo Alija", Aaron David Gordon, y su fe en el valor y en el sentido cósmico del trabajo, hasta el extremo de que para él el trabajo llega a constituir el matrimonio del hombre con la tierra, del "Adan" con su "Adana".

Todo esto ha ocurrido en el silencio de este pequeño rincón de la tierra, y por otra parte nadie se ha enterado de ello.

Pero el silencio de este pequeño rincón de la tierra ya ha demostrado de vez en cuando que posee, lenta y confiadamente, una fuerza operante en la lejanía.

¿Quién sabe? (1929)" (UG, 350-351).

APENDICE PARA FILOSOFOS.

1. MARTIN BUBER: "PARA LA HISTORIA DEL PRINCIPIO DIALOGICO".

"En todos los tiempos ha habido el presentimiento de que las profundas relaciones mutuas entre dos esencias es algo primordialmente propio del ser (die gegenseitige Wesensbeziehung zwischen zwei Wesen eine Urchance des Seins), precisamente tal patrimonio aparece en escena por el hecho de que existen seres humanos. Y también es algo que se ha presentido continuamente esto otro: que el hombre, precisamente por entrar en este tipo de relación, se revela como hombre; que así llega a alcanzar la valiosa participación en el ser a él reservada; y que, por tanto, el decir-Tú del Yo (das Du-Sagen des Ich) está en el origen de todo irrepetible convertirse en ser humano (alles einzelnen Menschwerdens).

Este presentimiento se encuentra ya formulado, con la inmediatez de su peculiar lenguaje, en una carta de Friedrich Heinrich Jacobi de 1775 a un desconocido (mencionado en una carta de Jacobi a Lavater de 1781). Allí se dice: "Abro mi ojo o mi oído, extiendo mi mano, y siento inseparablemente en el mismo instante: Tú y Yo, Yo y Tú.". Expresado en el lenguaje de la intuición lo dice también Jacobi en uno de sus panfletos: "¡Fuente de toda certeza: Tú eres y Yo soy!. Y la formulación madura reza así: "Sin Tú es el Yo imposible" (1785) (aunque en un contexto de sentido completamente distinto puede compararse con ese aserto este otro de Fichte en 1797: "La conciencia del individuo está acompañada necesariamente por otra, la conciencia del Tú, y sólo bajo esta condición es posible").

Pero solamente medio siglo después Ludwig Feuerbach, pensador básicamente distinto de Jacobi aunque influido por él, llega a hacer de su conocimiento de la relación entre Yo y Tú una tesis filosófica fundamental. Aunque al principio sólo mencionado en el frontispicio de su arquitectónica conceptual, se encuentra el aserto "la conciencia del mundo la alcanza el Yo a través de la conciencia del Tú", aserto con el que se quiere empalmar el siguiente que no va más allá de Jacobi y que afirma que el verdadero Yo es "solamente el Yo al que se enfrenta un Tú, y lo mismo le pasa a cualquier otro Yo frente al Tú". Poco después de aquella afirmación, empero, visiblemente sumergido en una de esas olas de entusiasmo genial que van y vienen, escribir Feuerbach sobre el "misterio de la necesidad del Tú para el Yo", frase que presenta ya cla-

ramente para él el carácter de validez definitiva y en la que se remansa, aunque sin intentar proseguir su investigación. "El hombre para sí es el hombre (en el sentido habitual -gewönlich-); el hombre con el hombre, la unidad del Yo y del Tú, es Dios". Aquí sí ha surgido ya el punto de partida definitivo del nuevo itinerario mental de Feuerbach, aunque a la vez envuelto en lo indeterminado de una mala mística donde al filósofo ya no le espera suelo válido. La frase en cuestión está dirigida, consciente o inconscientemente, contra la intuición fundamental 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 esta yuxtaposición (Zueinandersetzung) del Tú humano y divino no responde Feuerbach con la exigencia de una renuncia radical al concepto de Dios sino con la sustitución de un reemplazo antropológico de Dios (mit der Substitution eines anthropologischen Gottersatzes). Así que en lugar de concluir como parecería exigible "la unidad de Yo y Tú es el Hombre (en sentido propio -eingentlich-)", concluye en una construcción pseudomística a la que ni él mismo ni nadie después de él ha podido conceder un contenido adecuado.

La desconexión de esta construcción, oponiéndose a la concepción que Feuerbach tenía de la realidad, fue llevada a efecto poco tiempo después por el pensamiento de Kierkegaard. La categoría de "ser el irrepetible" (der Einzelne sein), que ha puesto a disposición de su época, debe entenderse en sentido estricto como el supuesto decisivo de la suprema relación entre esencias (die oberste Wesensbeziehung), pues Dios "quiere al irrepetible, sólo con el irrepetible quiere trabar amistad" -da igual si ese irrepetible es alto o bajo, extraordinario o lamentable. Sin embargo, Kierkegaard, aunque no a nivel de principios pero sí fácticamente, lleva aquí a efecto un considerable acotamiento. Ciertamente quiere Kierkegaard que el ser humano también se comporte como irrepetible en su trato con el otro ser humano, pero la relación con éste no llega nunca a ser una relación en sentido estricto, no puede llegar a serlo para Kierkegaard, por muy fantásticamente que predique también el amor al prójimo. Cuando Jacobi informaba de su inmediatez en aquella carta suya, unificaba en una explosión sentimental -cuya expresión ("¡Corazón! ¡Amor! ¡Dios!") recordaba literalmente a la respuesta de Fausto a Gretchen, no se olvide que el Protofausto procede precisamente de aquellas fechas- el Tú del otro y el de Dios, de donde evidentemente no quedaba erradicado el peligro de un vago pasar de uno a otro (Ineinanderfliessens). 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 transparente. 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 deteriorarse el sentido interno de aquel descubrimiento del "Yo y Tú": Lo mismo queda amenazado con el ateísmo pseudomístico que con una piedad teísta entendida casi monádicamente.

Sólo setenta años después (aunque mientras tanto no deberíamos silenciar aquella frase de la obra de William James en The Will to Belive, 1897, que dice: "Si somos religiosos, el universo no es ya un mero Ello, sino un Tú; y esa relación posible entre persona y persona, cabe aquí como posible"), cuando en la época de la primera Guerra Mundial se despertó con la experiencia de las horas del Vesuvio el raro deseo de

contar con el pensar para el existir mismo, cosa a la que también se adhirió el filósofo sintomático, comienza otra vez el movimiento. Es muy sistemático que el primero de los que renueven 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 a partir de las fuentes del judaísmo" (1919). Hay que entender como una prolongación de la línea de Jacobi el reconocimiento aquí presente de que "solamente el Tú, el descubrimiento del Tú, me trae a mí mismo la conciencia de mi yo", así como esa otra afirmación de que "la personalidad es sacada a la luz del día por medio del Tú". Pero algo no dicho hasta entonces en la filosofía adquiere voz cuando dice de la relación recíproca entre el hombre y Dios, de su "correlación", que ella "no puede darse si anteriormente no se da la correlación incluida de un hombre para con un hombre".

Sin embargo no se distanció demasiado de Kierkegaard un sorprendente discípulo de Cohen, Franz Rosenzweig, que en aquel invierno estudió el manuscrito del libro citado, "La religión de la razón", que retuvo en su cabeza -sin que , naturalmente, estuviera influido por él de una manera central- cuando durante el verano siguiente comenzó a escribir en las trincheras su obra "Estrella de redención" (Stern der Erlösung, 1921). Pero en la comprensión del Tú como un interpelado va considerablemente más allá de Cohen la densa concreción del lenguaje conceptual de Rosenzweig. La interpelabilidad esencial del Tú está ejemplificada para él en el "¿Dónde estás?" de Dios a Adán, y a partir de esta pregunta añade el propio Rosenzweig: "¿Dónde está Tú semejante, autónomo, libremente situado frente al Dios oculto, en el cual debería descubrirse a sí mismo como Yo?. De suerte que a partir de esta pregunta se avista intrabíblicamente un camino para aquel "Te he llamado por tu nombre. Tú eres mío", con el que Dios se manifiesta "como el autor y el inaugurador de todo ese gran diálogo entre Él y el alma", que constituye para nuestros efectos la contribución teológica más importante de Rosenzweig (Franz Rosenzweig debe ser aquí mencionado en conexión con un círculo del que ahora destacamos especialmente a Hans Ehrenberg y a Eugen Rosenstock).

En Febrero de 1919 estaba terminada la "Estrella de la redención". Pero en el mismo invierno y en la primavera siguiente escribió un maestro de escuela provinciano austriaco y católico muy castigado por la enfermedad y por las depresiones, Ferdinand Ebner, sus "Fragmentos pneumatológicos" (pneumatologischen Fragmente), que luego incluyó en su libro "La palabra y las realidades espirituales" (Das Wort und die geistiegen Realitäten, 1921). Ebner parte de la experiencia de la "soledad del yo" (Icheinsamkeig) en aquel sentido existencial que ha alcanzado 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 la posición eternamente nueva de relación entre el Yo y el Tú. De forma directa se confiesa lo mismo que Kierkegaard como un ser incapaz de encontrar al Tú en el ser humano. Él mismo señaló ya en 1917 el peligro de perderse espiritualmente en la conciencia de esta "imposibilidad", aunque la salvación la encuentra en la frase "No hay más que un Tú único (ein einziges Du) y ése es Dios". Ciertamente también postula Ebner, como Kierkegaard, que "el hombre no debe amar solamente a Dios, sino también a los se-

res humanos", pero allí donde se trata de la peculiaridad de la existencia cualquier otro Tú se le oculta ante el de Dios. Si nosotros preguntamos aquí, como en Kierkegaard, por lo que es valioso en última instancia, nos encontramos de nuevo ante aquel irrepetible que tiene en cuenta al mundo pero que en última instancia es acósmico, a aquel que tiene en cuenta el amor al prójimo, pero que en última instancia se comporta sin el hombre (anantropisch).

Y llegando a este lugar tengo ya que hablar de mí mismo. La pregunta por la posibilidad y la realidad de una relación dialógica entre el ser humano y Dios, por tanto de una relación libre con el hombre en su 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, se me había planteado ya en mi juventud. Especialmente me había encontrado con ello como constituyente fundamental del propio pensar desde la tradición hasidí, por lo tanto esa cuestión se me había planteado como una de las más íntimas desde aproximadamente el 1905. 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 radical distinción entre el mito en sentido estrecho (el mito de las mitologías) y la tradición (Legende). Se dice allí: "La tradición es el mito de la vocación (Berufung). En el mito puro no existe la diferenciación respecto de la esencia... El propio héroe sólo está en un escalón distinto al de dios, no frente a él; no son el Yo y el Tú... El dios del mito puro no llama (beruft), manifiesta (zeugt); envía al manifestado (Gezeugten), el 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 va a lo infinito, y de lo infinito que necesita de lo finito". Así pues, en este texto queda ejemplificada la relación dialógica en sus cumbres más altas, precisamente porque también en semejantes alturas perdura sin debilitarse la diferenciación esencial entre los participantes, pero incluso en tal cercanía se manifiesta asimismo la autonomía del ser humano.

A partir de esta situación donde se subraya la excepción, el exceptuar , el pensamiento dialógico me fue llevando cada vez más seriamente hacia lo comunitario, hacia lo por todos experimentable. También aquí fue ocurriendo todo ello primeramente en conexión con mi interpretación del hasidismo: En el prólogo -redactado en septiembre de 1919- al libro "Der grosse Magid und seine Nachfolge" (1921) se caracteriza a la doctrina judía como "situada completamente en la relación doble de hombre-Yo y de Dios-Tú, en la reciprocidad, en el **encuentro**. Poco después de esto, en el otoño, redacté el manuscrito, poco ágil todavía, de "Yo y Tú" (debería constituir originariamente la primera parte de una obra de cinco tomos, cuyo contenido había esbozado en líneas muy generales en 1916, pero cuyo carácter sistemático me lo hacía visiblemente extraño).

Vinieron luego dos años en los cuales no pude trabajar casi nada, ni siquiera en lo relativo a lo hasidí, y en donde no leí nada filosófico -con excepción del "Discurso del Método", que una vez más me había propuesto trabajar-. Por esto mismo sólo pude leer más tarde las citadas obras de Cohen, Ebner, y Rosenzweig (como puede verse entre otros lugares en la carta a Rosenzweig de diciembre de 1921, fecha en la que todavía no conocía su libro). Todo esto se encuadra en el curso de un proceso que yo entendía entonces como de ascesis espiritual.Después de él pude ya acometer una redacción definitiva que estuvo terminada en la primavera del año 1922, después de que hube expuesto el libro en enero y febrero de 1922 en un curso dedicado a "La religión como actualidad" 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, comencé por ocuparme con fragmentos de Ebner (primero leí algo en un cuaderno del "Brenner" publicado sobre el rostro, y luego le pedí el libro). El libro me mostró, como ningún otro hasta entonces, con una cercanía casi increíble, que en aquel nuestro tiempo hombres de diversa condición y tradición se habían encontrado en la búsqueda del bien perdido. Cosa semejante me ocurrió pronto también por otra parte.

De los antepasados había conocido ya 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 conocí muy insuficientemente (hasta hace poco no le había leído detenidamente). Y luego me rodeaba en el espíritu un número creciente de personas de las generaciones actuales en las cuales, aunque en desigual medida, fui a buscar lo que siempre había constituido mi cuestión primordial. Trabé contacto con ellos ya en la distinción que expuse en mi libro "Daniel" (1913) entre una actitud básica "orientadora" ("orientierenden"), objetivadora y cosificante (vergegenwärtigenden), y una actitud básica "realizadora" ("realisierenden"), 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 esta ya no se funda más tarde en la esfera de la subjetividad, sino en la del "entre" de la esencia. Este es, empero, el giro decisivo que tuvo lugar en una serie de espíritus durante la primera Guerra Mundial. Ese cambio ha sido dado a conocer en su muy diferenciado sentido y ámbito, pero la comunidad fundamental y procedente del giro que se abría con la nueva situación humana, esa no se puede desconocer.

Bajo este punto de vista hay que situar una serie de publicaciones, tanto entre las obras propiamente dichas del siguiente decenio, como de los trabajos del periodo mismo en que esa clarificación se estaba 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 Rosentock, por el cual Rosenzweig, que conocía una primera redacción del mismo, fue "decisivamente" influenciado al escribir su propio libro (véase también ahora el libro de Rosentock "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 de que "la historia es la obra de Dios", de modo que por eso le falta en última instancia a la historia el carácter de encuentro, y del mismo autor "Glaube und Wirklichkeit" (1928) en que la tesis de que el encuentro del Tú y del Yo es la realidad es tratada pura y simplemente como componente básico del protestantismo reformador. También hemos de citar la obra de Karl Heim "Glauben und Denken" (1931), que es un intento de sis-

tematización global de lo teológico y de lo filosófico, en el cual queda totalmente resaltada la importancia concedida a la dirección plenificadora ("Si primeramente fue la relación Yo-Ello, luego descubrimos el Tú... de este modo un vuelco aún más radical entró en escena que cuando se produjo el descubrimiento de una nueva parte del mundo o la apertura de nuevos sistemas solares. El todo del mundo espaciotemporal del Ello, incluyendo todas las galaxias y nebulosas estelares de la Vía Lactea, ha sido contemplado con una nueva perspectiva"). También en los trabajos de Emil Brunner de aquella época se incluye abiertamente nuestro problema.

La filosofía católica produjo entonces sobre todo el "Journal métaphysique" (1927) de Gabriel Marcel, en el cual, empalmando con independencia con lo hasta entonces dicho en alemán, la idea central es la misma, dejando al margen lo accesorio, sin que pueda compararse en parte alguna con las experiencias elementales del pensador católico Ebner, pues Marcel no se interesa por las profundidades 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 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 Leibniz en una realidad de fe enraizada existencialmente, y de la cual por lo tanto hay que excluir fundamentalmente la opción por la disyuntiva entre el trato con el Tú condicionado o con el Tú incondicionado, hay cuatro obras de esa época en el trasfondo: La de Theodor Litt "Individuum und Gemeinschaft" (1924, 1926), 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) (...)

A este recuento filosófico final, que habría que haber continuado después, han seguido veinte años, en los que han aparecido algunos trabajos considerables, especialmente en la valoración de la nueva filosofía en territorios científicos tales como sociología, psicología, pedagogía, psicoterapia, medicina, que no vamos a entrar a ponderar. Sólo al comentario de una de estas obras, a una importante, naturalmente, no puedo sustraerme, porque me permite una aclaración personal necesaria. Me refiero a la "Dogmática de la creación" (1948)

En orden a su exposición de la "forma básica de humanidad" (Grundform der Menschlichkeit) toma Barth en consideración, en el interior de la gran plenitud y potencia de su pensamiento teológico, la herencia específica de un movimiento espiritual que en los siglos dieciocho y diecinueve fue abierto por un idealista creyente pero no eclesial y por un sensualista no creyente, y que en el siglo veinte encontró una expresión en cierto modo considerable entre una parte no carente de importancia de creyentes judíos. No se trata de que Barth se anexione esta corriente de pensamiento, como lo hiciera antaño con una actitud casi ingenua Gogarten para el protestantismo reformador; él busca, incluso en una esfera tan complicada como la teología, ejerciendo la por el mismo enseñada "libertad del corazón", hacer justicia al espíritu que sopla fuera del cristianismo. De este modo hace suyos él 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 tamaña concepción de la humanidad pueda haber sido desarrollada en otro terreno que en el cristológico (Jesucristo como "el hombre para el prójimo, y por ende la imagen de Dios" (als "der Mensch für den Mitmenschen und also das Bild Gottes"). 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 por las que la humanidad ha transitado, aunque por unos 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 linea general de nuestra investigación y exposición, nos encontremos en una cierta concordia con los sabios de este mundo" (...)" (GDP, 301-318).

2. FRANZ ROSENZWEIG: "EL NUEVO PENSAMIENTO".

No quisiéramos cerrar la exposición de la "Filosofía del Encuentro" (Begegnunsphilosophie) sin plantear una cuestión antes de entrar en la reproducción de al menos unas pocas páginas de la obra de Franz Rosenzweig.

Para la "Filosofía del Encuentro", en efecto, el pensamiento no es metafísica, sino ante todo ética, búsqueda del otro y del Totalmente Otro; no es en primera instancia la verdad y la lógica descarnada lo que cuenta, sino sobre todo el compromiso, la sociedad. Ellos son el primer acontecimiento del ser.

Puede parecer a algunos que esto se hace así para evadirse de la reflexión filosófica, pero ¿no será que muchas veces la denominada "reflexión filosófica", amparada en esquemas, conceptos, y aprioris de papel, lo que pretende es huir de la realidad? Decía Yehuda Hallevi en su obra Kuzari: "Mis palabras son demasiado difíciles para tí, por eso te parecen demasiado fáciles". Al decir esto no queremos en modo alguno renunciar a pensar, sino pensar desde la realidad.

Emmanuel Lévinas, otro judío universal que se mueve en esta línea de pensamiento nuevo, ha hecho sin embargo a Buber dos reproches:

– Buber no habría tomado suficientemente en serio la "separación" que se da en toda relación, preocupado como estaba por subrayar más bien el "encuentro". De esta manera, prosigue Levinas, al acercar tanto el Tú al Yo, se corre el riesgo de hacerles intercambiables, sustituibles en el "entre" mismo donde tienen su terreno común.

– Buber haría de la relación una totalidad, precisamente cuando el diálogo se caracteriza por la imposibilidad ontológica de convertirse en realidad, es decir, por su disimetría ontológica.

El propio Buber, empero, creemos que rechazaría estas dos críticas, como hemos podido comprobar en su diálogo en el kibbuz. Para Buber, "quien se vuelve hacia otro estando primordialmente a distancia y entra con él en relación llega a inteligir la totalidad y unidad de tal manera, que desde entonces es capaz de inteligir el mundo como totalidad y unidad" (Urdistanz und Beziehung, 63). La distancia siempre existente

(Urdistanz) no excluiría la proximidad de la relación (Beziehung). Respecto de sí mismo, cada cual puede experimentar a la par este sentimiento de cercanía y de distancia.

Pero en todo caso esta es una de las cuestiones centrales que cada cual ha de repensar, porque es la cuestión básica en cuanto se refiere a la relación entre persona y comunidad.

Vayamos, empero, allende esta cuestión, al "nuevo pensamiento" de Rosenzweig.

Franz Rosenzweig (1886-1929) fue inicialmente conocido como autor de una obra monumental sobre la filosofía del derecho de Hegel: "Hegel und der Staat" (Hegel y el Estado), publicada en 1920.

Educado como Buber en la cultura judía pero también en la occidental, también como él experimentará durante la primera Guerra Mundial de 1914-1918 el giro hacia el pensamiento dialógico.

La obra "El nuevo pensamiento" (Das neue Denken), de la que reproducimos aquí algunos párrafos para mostrar la coincidencia de temática y enfoque con el pensamiento de Buber, fue escrita en 1925, cuatro años después de la publicación de su obra principal, "La estrella de la salvación" (Der Stern del Erlösung), con el objeto de aclarar algunas de las dificultades derivadas de esta última.

Profesor de filosofía en la Universidad e Frankfurt, en 1921 sufrió un proceso de parálisis progresiva, del que falleció siete años después, a una edad temprana, cuando era considerado uno de los pensadores más prometedores del presente.

El interés por su obra, como en general por todo el pensamiento personalista, crece en Europa en nuestros días; tal vez se deba este rebrotar a la decadencia de los colectivismos, saldados a la desesperada cuando se acerca el segundo milenio.

Por nuestra parte no nos alegraría en modo alguno que la caída del colectivismo impersonalista condujese a un espiritualismo egológico y solipsista. Pero tampoco puede congratularnos la ignorancia del personalismo comunitario padecida en nuestro país.

Valgan, en suma, estas palabras de presentación para concluir con unas líneas breves cerrando nuestra selección:

"Para el hombre como B, en ese sistema teórico-práctico de las terceras personas, también Dios es sólo tercera persona, sólo A. A pesar de que el hombre **sabe**, desde conceptos-límite, que Dios es esencialmente A = A, para su relación con él (A = B) vale sólo la de A. De este hombre escribe Spinoza (y subraya Goethe) que quien ama a Dios no puede exigir que Dios lo ame recíprocamente. ¡¿Cómo podría siquiera?! En la pureza de su pecho palpita un anhelo de entregarse voluntariamente en agradecimiento a un desconocido más alto, más puro. Se trata de un amor en tercera persona; el él se entrega al ello, ni se aprecia tú alguno, no tampoco se habla del yo, y sólo el yo puede "exigir" amor. Y en este mundo de la tercera persona Dios es el único ello sobre el que, desde conceptos-límite al menos, refulge el viso de la yoidad (A = A), tal como lo expresan esos extraños comparativos como "**más** alto", "**más** puro": sólo se

venera un destello, sólo a un desconocido, el yo, que se oculta **detrás** de cada ello (A = A, al lado de la A de la ecuación normal A = B). Aquí todo el amor es entrega, una entrega cuyo símil puede ser **cualquier** entrega de cualquier tipo; él se siente partícipe también de "esa" altura bienaventurada cuando está ante "ella", y quien posee "ciencia y arte" tiene "también " religión. Porque A = A, por eso A = B puede ser la fórmula dominante en el mundo; todas las B relacionadas unas con otras, entrega por todas partes, cualquiera puede asumir respecto a otra el lugar de la A (el lado izquierdo de la ecuación); tanto "ellas" (como "arte y ciencia") como el propio hombre pueden colocarse al lado izquierdo de la ecuación y convertirse en A para otras cosas del mundo; bajo la protección de A = A **cualquier** A = B es posible y legítimo; sólo una cosa **no** puede esa B eternamente objetiva: exigir que Dios la ame recíprocamente. Pues para eso debería poder convertirse en yo, equipararse a A = A y no sólo a A.

Pero eso sí lo consigue el hombre que no ha caído dentro de la cosificante maraña de las relaciones, el hombre fuera del sistema teórico-práctico, el hombre en cuanto yo. El puede y debe exigir que Dios lo ame recíprocamente. Sí, debe exigir incluso que sea Dios quien lo ame a él primero. Pues su yo es obtuso y mudo, y espera la palabra redentora de la boca de Dios, "Adán ¿dónde estás tú?", para responder a media voz con el primer tímido yo de la vergüenza al primer tú, que en voz alta pregunta por él. En el yo, y el tú, y de nuevo el yo, se mueve esta relación, igual que aquélla se movía en el él-ella-ello de la universal entrega. En el yo de la revelación, y en el tú de la cuestión de conciencia o del mandamiento, y, como respuesta, en el yo del pudor de Adán o en el de la disponibilidad de Abraham; y, de vuelta hacia atrás, en el yo del arrepentimiento, y en el tú de la plegaria, y en el yo de la redención.

Entre un B que no es igual a ninguna otra B (una B que no es B1, B2, B3, etc) sino igual a sí y sólo a sí misma (B = B), y A = A sólo existe una comunicación de vía única, ninguna red, ningún sistema de relaciones reales o posibles donde cualquier punto de empalme pueda convertirse en B y cualquiera en A; más exactamente, donde cualquiera de ellas **pueda** convertirse en punto de empalme y ninguna **tenga que** hacerlo. Este es el mundo sin un punto central determinado, el mundo de derecha e izquierda, de adelante y atrás, donde todo puede convertirse en cualquier instante en derecha e izquierda, adelante y atrás, y donde un mínimo instante de espera puede dar al futuro el color del pasado. El mundo, cuyo espíritu superior enseña al hombre a conocer a los hermanos en el bosque y el arbusto, en el matorral y el agua, y le hace sentir, precisamente en y por esa unión inmediata con ellos, que para el hombre nada resulta acabado y perfecto.

En lugar de estos hermanos encontrados por doquier y a buen precio, con los que está en "relación", el hombre en la "comunicación" sólo se tiene en principio a sí mismo como semejante. El precepto del amor al prójimo, una obviedad bien temperada allí, se convierte aquí en un sonido de trombón, puesto que no se dirige al hombre en cuyo pecho palpita un anhelo de **entrega** voluntaria, sino al yo sordo, sepultado en su propia yoidad, a ese yo del que no se puede presuponer nada más que se ama **a sí mismo**. Pero, por ello, **una vez que** esa palabra de amor ha abierto el oído sordo, y sólo entonces, el hombre reconoce en el prójimo realmente a alguien que también es semejante a él; no le reconoce simplemente como B2, B3, etc, como convecino del

mismo mundo, miembro de la gran ecuación A = B, del que sólo sabe lo que **ve**. Y es que **él sólo** lo conoce como ello, como hermano suyo en el bosque y la floresta, en la roca y el agua, mientras que yo, sin embargo, sé que **él no es un él-ella-ello, sino un yo**, un yo como yo, no un convecino del mismo espacio, sin dirección ni centro, no un mero conocido de viaje del viaje sin comienzo ni fin a través del tiempo, sino mi hermano, **el consors** de mi destino, a quien le "va" exactamente igual que a mí, quien sólo ve ante sí, como yo, la única vía que existe; mi hermano, no en el mundo, no en el bosque y la floresta, en el matorral y el agua, sino en el Señor.

Todos los B están hermanados, puesto que todos son intercambiables mutuamente, cualquier B puede convertirse en A para el otro. Ni siquiera el puente del pensamiento conduce de B = B a otros B = B. El puente, el signo =, ya está tendido en el mismo B = B, no conduce fuera de él. Sólo el que la palabra haya pasado de **un** A = A a B = B, sólo eso conduce a B = B fuera de sí mismo, y sólo en ese **acontecimiento** que le ha sucedido a él puede pensar otro B = B a quien le haya sucedido lo mismo, un prójimo que sea como tú. No descubre al otro desde su propia **esencia** y desde la pureza de su pecho, sino desde **el suceso** que le ha sucedido a él y desde la sordera de su corazón.

"Esencia" es el concepto bajo el que se ordena el mundo de los objetos, el mundo del A = B; esencia, lo universal que comprende bajo sí a todo lo particular, porque "precede" a todo particular. El estoico "ama" al prójimo, el spinozista "ama" al prójimo **por esto**: porque se sabe hermanado al hombre en general, a "todos" los hombres, o al mundo en general, a todas las cosas. Frente a este amor que arranca de la esencia, de lo universal, está el otro, que surge del suceso, es decir, de lo más singular de todo lo que hay. Este singular camina paso a paso de un singular al próximo singular, de un prójimo al próximo prójimo, y renuncia al amor al lejano antes de que pueda ser amor al prójimo. Así, el concepto de orden de este mundo no es lo universal, ni el **arché** ni **el telos**, ni la unidad natural ni la histórica, sino lo particular, el acontecimiento, **no comienzo o fin, sino centro** del mundo. Tanto desde el comienzo como desde el fin del mundo es "infinito"; desde el comienzo, infinito en el espacio; hacia el fin, infinito en el tiempo. Sólo desde el centro aparece en el mundo ilimitado un limitado hogar, un palmo de tierra entre cuatro clavijas de tienda de campaña que pueden ir fijándose siempre más y más allá. Sólo vistos desde aquí el comienzo y el fin se convierten, de conceptos-límite de la infinitud, en mojones de nuestra posesión del mundo; el "comienzo" en creación, el "fin" en redención". (Franz Rosenzweig: EL NUEVO PENSAMIENTO. Visor Libros, Madrid, 1989, pp 29-33).

"En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera se lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera; puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces" (Franz Rosenzweig: Ibi, p. 62).

"Dios no creó la religión precisamente, sino el mundo... No hay ningún templo material que esté tan cercano a Dios que su proximidad pueda consolar al hombre, y ninguno tan lejano a él que no pueda alargar su brazo fácilmente, ninguna dirección de

la que no pueda venir, ninguna de la que tenga que venir, ningún leño en el que no ponga quizá su morada alguna vez, y ningún salmo de David que llegue siempre hasta su oído... Toda religión histórica es por principio específica, "instituída"; sólo el judaísmo y el cristianismo se han hecho específicos con posterioridad (y nunca a la larga) y no han sido instituidos nunca. Originariamente no eran sino algo completamente "irreligioso", uno un hecho, el otro un acontecimiento. Veían religión, religiones en derredor suyo, pero se hubieran sorprendido muchísimo de que a ellos mismos se les considerase también como una de ellas. Sólo su parodia, el Islam, es desde el principio religión y no quiere ser otra cosa; fue "instituida "a conciencia" (Ibi, p.70).

"Hay otros que han accedido también al núcleo del nuevo pensamiento, es decir, a lo que se trata en el libro central de la **Estrella**: así Martin Buber en **Yo y Tú** y Ferdinand Ebner en su escrito **La palabra y las realidades espirituales**, compuesto justo al mismo tiempo que mi libro" (Ibi, 65-66).