

Martin Buber o la actualidad del judaísmo

La importancia de la aportación de Martin Buber a la vida intelectual de Occidente, llevada a cabo durante la primera mitad de nuestro siglo, se debe, sobre todo, a la potente capacidad de su obra para lograr que el judaísmo, como pensamiento y forma de vida, volviera a ofrecer una perspectiva ideológica y ética productivas frente a los problemas y acontecimientos más importantes del momento. Esta obra, casi enteramente dedicada a temas judíos, desarrolló a partir del estudio de la Escritura, de la Cábala y del Hassidismo argumentos convincentes que ponían de manifiesto la vitalidad y actualidad del judaísmo, apremiando de este modo a tomar conciencia a los judíos mismos de que su presencia en la vida de Occidente no podía limitarse a la mera colaboración e integración en ella de sus intelectuales y de sus políticos asimilados. Si antes de Buber, la vigencia y personalidad del judaísmo se habían prácticamente difuminado, quedando tan sólo, en círculos reducidos, un interés puramente teórico-crudito por su teología y su historia; si, incluso la permanencia, en algunas comunidades de la Europa oriental, de elementos vivos del judaísmo había sido sentida por destacados representantes del estudio científico del mundo judaico (Graetz, Geiger, Zúns) como permanencia de formas residuales de una mística oscurantista y anacrónica, a partir de Buber esta situación cambió profundamente. Él persuadió a judíos y no judíos de que el judaísmo era una tradición que tenía algo que decir al mundo contemporáneo ante los diferentes retos que se le presentan, tanto críticos como constructivos. Pues sobre todo, Buber supo reactualizar un lenguaje de tal modo que, después de él, ha podido ser utilizado y ampliado por todos aquéllos que, una vez más, han intentado encontrar en las fuentes judías en general, respuesta para los problemas universales¹. Por otra

1. Se podrían citar varios testimonios de reconocimiento de este impacto renovador de la obra de Buber. Este es uno: «Buber ha marcado con su impronta a muchos

parte, desde el punto de vista de la historia de las ideas, el estudio de la obra de Buber permite formarse una opinión sobre hasta qué punto, en la evolución reciente de las mentalidades, el proceso de secularización que, sobre todo por la praxis del cristianismo, ha llevado al hombre contemporáneo a desmitificar las antiguas formas de comprensión de la realidad mediante la categoría de lo sagrado, podría tener en esa otra praxis, el hebraísmo —en cuanto ésta representa, frente a ciertos motivos determinantes de la tradición cristiana, su más claro oponente—, una réplica capaz de iluminarlo, depurarlo y reforzarlo².

Para apoyar estas opiniones sobre el significado de la obra de Buber, me propongo, ante todo, ofrecer algunas razones que podrían explicar particularidades de la comprensión que ofrece de las fuentes judías —particularidades que han sido, precisamente por su originalidad y fuerza innovadora, motivo de suspicacias y controversias—, atendiendo sobre todo a su principal motivación interna, o sea, el esfuerzo global por la restauración de la identidad judía. Después trataré de dar algunas indicaciones sobre la riqueza potencial de los principios básicos del pensamiento buberiano, especialmente visible en la aplicación de éstos a la teoría de la interpretación textual, a la concepción de la historia y al proyecto de una renovación de la vida política y social.

1. LA EXHORTACION HASSIDICA A LA REALIZACION DE LO CONCRETO

El descubrimiento del Hassidismo por el joven Buber y la pasión con la que dedicó toda su vida a difundir y facilitar la comprensión de su

de entre nosotros que hemos vivido como jóvenes sionistas en Alemania antes de la segunda guerra mundial. Igualmente ha marcado también a la generación de nuestros padres. Un fenómeno parecido tiene lugar más tarde en Estados Unidos. Sus historias hassídicas, su filosofía presentada en forma de diálogos han ayudado mucho a los judíos que se habían alejado del judaísmo a descubrir los valores judíos y una identidad propia... También Buber ha ejercido su influencia en los no judíos, sacando el Hassidismo de su contexto específicamente judío e ilustrando lo que es la relación de encuentro». Levinson, P. N., *Martin Buber: sa vision du judaïsme dans la dialectique prêtre-prophète*, en AAVV, *Martin Buber. Dialogue et voix prophétique*, Istina, Paris 1980, p. 111. En términos parecidos se expresa E. Levinas, *La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain*, en AAVV, *Martin Buber. L'homme et le philosophe*, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1968, p. 44 ss. También son interesantes las indicaciones a este respecto de E. Fackenheim, *Quest for past and future*, Beacon Press, Boston 1970, p. 5 ss; y G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.

2. En cualquier caso sería ésta una matización a la interesante sugerencia de R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, trad. cast. A. Ortiz, Sígueme, Salamanca 1982, p. 164.

mensaje nacen en el contexto de un movimiento de renacimiento del nacionalismo judío que, impregnado del deseo romántico de encontrar las fuerzas originarias del espíritu del pueblo, resucita, a finales del siglo XIX en Polonia y Rusia sobre todo, el mundo de la leyenda hassídica, proporcionando así una fuente de inspiración a poetas y escritores (Horodezky, Dubnow, Berdiazewsky, Perez) que marcan una época significativa en la literatura judía de lengua hebrea, yiddish y alemana. El sionismo militante se vincula, pues, en el joven Buber, al convencimiento de que la doctrina hassídica podía representar una fuerza decisiva para el renacimiento del judaísmo³. Sin embargo, el amplio eco que esta idea alcanzó entre los lectores de Buber se debió, sin duda, a que, mientras la mayor parte de la literatura en la que la generación anterior había hecho la propaganda del Hassidismo, ofrecía poco más que una atractiva combinación de simplicidad popular e ingenuo sentimentalismo, Buber interpretaba el Hassidismo confrontándolo con planteamientos e ideas del pensamiento filosófico occidental, buscando en su espiritualidad los elementos básicos de una actitud de respuesta a la gran crisis de Occidente que se haría visible, sobre todo, con las dos guerras mundiales. En efecto, Buber piensa esta crisis a partir del esquema cabalístico de la separación entre el mundo y Dios, y esboza una respuesta que reelabora el mensaje central del Hassidismo sobre el poder cósmico-metacósmico del hombre y su responsabilidad en el misterio de la redención. Pero lo hace de tal manera que la vitalidad y actualidad de la tradición judía puede mostrarse al lograr poner en conexión un significado de estas fórmulas teológicas, asimilable para el hombre de hoy, con la problemática teórico-práctica que necesita repensar.

Estrictamente hablando, pensar la crisis de Occidente en términos de separación traumática entre mundo y Dios no es lo más original del pensamiento de Buber, pues ya habían pensado así esta crisis, por ejemplo, Hölderlin pero, sobre todo, con absoluta radicalidad, Nietzsche, ese gran profeta de la «muerte de Dios». Lo que esencialmente estos pensamientos hacen es denunciar que el divorcio, en nuestra época, de lo sagrado y lo profano es de tal naturaleza que ambas esferas quedan profundamente afectadas en cuanto a su significado y valor. Lo profano, en cuanto mundo sin Dios, queda reducido a mundo cuyo significado y valor se agota en sus apariencias pasajeras. No hay más sitio para ideales o normas trascendentes, en sí, capaces de guiar los comportamientos por el imperativo de conformarse a ellos. Por su parte, lo sagrado, en cuanto Dios sin mundo, deviene un puro producto de la fantasía, una quimera sin contacto ninguno con la realidad, objeto de actitudes infantiles o evasivas que enmascaran y falsean la trágica seriedad del abandono existencial del

3. Cfr. sobre todo *Mein Weg zum Chassidismus*, en M. Buber, *Hinweise*, Manesse, Zürich 1953.

hombre. Pero si se atiende uno consecuentemente a esta comprensión del fondo de la crisis contemporánea del mundo occidental, es claro que no tendría sentido hacer propuestas que representaran, del modo que fuese, una llamada a dar marcha atrás. Si la tarea más grave que ahora se plantea es la de pensar, ante esta situación de escisión, si es posible y cómo algún modo de «reunificación», lo que resulte de este pensamiento deberá, en todo caso, integrar los conflictos de la realidad contemporánea para relanzarla hacia adelante, nunca negar esa realidad desde una tradición que encubre los conflictos y trata de reprimirlos. La originalidad de Buber radica en cómo pensó él la posibilidad de esta reunificación a partir de una determinada recepción de la doctrina hassídica y de la tradición judía en general⁴. Esto fue lo que le llevó a concentrar su atención en lo que el Hassidismo tenía de movimiento espiritual, haciendo de él, tal vez, una lectura selectiva, lo que ha motivado la crítica de G. Scholem que acusa a Buber de haber difundido una visión desfigurada y parcial de lo que, en realidad históricamente, el Hassidismo fue⁵.

Esta crítica de Scholem tiene su paralelo, en lo que respecta a la comprensión buberiana de la tradición judía en general, en esa otra crítica de Franz Rosenzweig, que imputa a Buber presentar, en el judaísmo, la religión como estática y la religiosidad como dinámica, lo cual no se correspondería con la realidad concreta de los hechos históricos⁶. Es importante explicitar lo que, en realidad, está debajo de estas críticas, y que no es otra cosa que una dualidad que ha afectado siempre al destino de la existencia judía, simbolizada desde muy antiguo por el *profeta* Moisés y el *sacerdote* Aaron⁷. Dualidad entre una orientación presidida por la idea de la transformación práctica de la existencia, y otra que dirige sus esfuerzos a la manera apropiada de estudiar y cumplir la Torá. Tensión, en definitiva, entre el discurso profético y la enseñanza rabínica, ante la cual la posición de Buber no deja lugar a dudas. Él pretende «hacer resurgir la esencia propia de la religiosidad judía de los escombros bajo los que el rabinismo y el racionalismo la han tenido encubierta»⁸. Son expresiones en las que se reedita en Buber la posición militante de su maestro sionista A'had-Ha'an, según la cual el profetismo, y no el rabinismo, constituye

4. Recientemente ha sido destacada esta centralidad del problema de la unidad en la obra de Buber, a lo largo de sus distintas etapas, por E. Wolfson, *The Problem of Unity in the Thought of Martin Buber*, en *Journal of the History of Philosophy* 1989 (27), pp. 423-444.

5. Scholen, G., *Martin Buber et son interpretation du Hassidisme*, en *Critique* 1966 (22), pp. 822-841.

6. Rosenszweig, F., *Die Bauleute. Ueber das Gesetz*, en *Kleinere Schriften*, Schocken Verlag, Berlin 1937.

7. Otras figuras que también ilustran esta dualidad son Hillel y Shammai, Maimónides y Nahmanida. Cfr. M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Lambert Schneider, Heidelberg 1977, capítulo II.

8. Buber, M., *On Judaism*, Schocken Books, New York 1967, p. 67.

el factor esencial de la supervivencia del judaísmo. Así, como su predecesor, Buber opina también que una revitalización del judaísmo debe pasar, necesariamente, por la renovación efectiva del espíritu profético⁹.

¿Cómo, pues, el mensaje hassídico, la religiosidad hebraica, el espíritu profético pueden ofrecer una base para pensar en una modalidad de respuesta productiva e interesante al divorcio contemporáneo entre lo sagrado y lo profano, divorcio que deja a la vida y a la historia abandonadas a sí mismas, sin otro valor ni otra significación que el que imagine y construya el hombre en su necesidad de sobrevivir? La reflexión que emerge en Buber de esta preocupación, aun cuando discurre a través de hermenéuticas histórico-filológicas, de conceptos metafísicos, de observaciones científicas y, sobre todo, de ideas religiosas y teológicas, trasciende, de hecho, los límites disciplinares de cualquiera de estos ámbitos y se articula como discurso concreto sobre el valor de la vida. De ahí que resulte posible, a partir de él, una reinterpretación fecunda, tanto de la historia religiosa de Occidente, como de la historia de la metafísica y de la ciencia, en las cuales la decadencia del cristianismo constituye el factor decisivo en la vía de la laicización y ateización de toda sacralidad.

Buber observa cómo, en aquella gran construcción teológica de la Cábala luriana sobre el exilio y la redención, destaca la idea de una dispersión, a lo largo y a lo ancho del mundo, de los elementos de la vida y la luz divinas, que esperan ahora, perdidos, en el deseo de volver a ser elevados mediante la acción humana hasta la armonía originaria del ser no caído. El Hassidismo, que se apropiaba esta gnosis de la Cábala, predica, apoyándose en ella, que, en rigor, no existe motivo real para la diferencia entre lo sagrado y lo profano, puesto que siempre, en todo momento y en cualquier dominio de la acción humana, existe la necesidad de hacer ascender los elementos de la vida divina por encima de su decadencia. «En todos los senderos reconoce-Le» (*Proverbios*, 3, 6). En cada una de tus actividades —afirma el Hassidismo interpretando esta sentencia— puedes llegar al conocimiento de Dios, a encontrarte con El. La espiritualidad del Hassidismo está presidida, en definitiva, por la idea de que todo hombre debe esforzarse en encontrar a Dios en la esfera concreta de su acción en el mundo. La unión (*Jichudin*) de lo terrestre y lo divino, en que consiste la redención, no se lleva a cabo en la soledad contemplativa de una vida religiosa que rompe con el mundo y se separa de él, sino que tiene su lugar en el interior de todo acto por insignificante que parezca, proporcionando así al conjunto entero de la existencia un significado espiritual inequívoco. En realidad esta es una característica de la religiosidad judía en general, que ve en la vida entera el dominio de lo religioso, en vez de relegar a Dios a un ámbito bien delimitado de la existencia llamado «religión».

9. Cfr. *Mein Weg zum Chassidismus*, ed. cit.

Es cierto que si se atiende —como exige Scholem— al conjunto entero de los textos de la literatura hassídica, es posible una comprensión de este dogma central del Hassidismo en el sentido de ver en esa acción de reunificación una especie de «relación del individuo con lo eterno a través de lo temporal»¹⁰, en unos términos no sustancialmente diferentes a cualquier variante del platonismo. Ello supondría que tal acción de reunificación comporta la destrucción de la realidad actual y presente al extraer de ella y realizar lo divino que encierra. Alumbrar una vida oculta en lo concreto y cotidiano representa, según esta interpretación, un esfuerzo de *abstracción* por el que se supera el nivel de lo concreto, vaciándolo de su significado y trascendiéndolo en la vida de Dios mediante la contemplación. De modo que sólo esta contemplación, posible a los más perfectos y santos, tiene el poder de plenificar la acción cotidiana convirtiéndola en camino de la unión mística. Existe, en resumen, ciertamente, en el mundo, esa vitalidad procedente de la realidad divina con la que el hombre puede entrar en relación. Pero ni esa vitalidad se identifica con lo concreto aparente, ni su descubrimiento representa la aprobación y exaltación de lo existente tal como es, sino más bien su destrucción, ya que por la abstracción se desposee de un verdadero significado a las cosas, se las remite a su nada originaria y se refiere su verdadero sentido y valor al plano de la realidad mesiánica, en el cual todo se restituye en la perfección de la creación.

Para Buber, esta comprensión del Hassidismo lo aproxima demasiado a las doctrinas religiosas y metafísicas no judías cuya ética se enraiza, en último término, en la condena y el desprecio de este mundo como mera apariencia de nada, y en la tensión de una aspiración a lo supratemporal como ámbito de la verdad y la santidad. Para Buber, de aquí no se derivaría sino otra reafirmación de la separación entre mundo y Dios traducible en una nueva modalidad de fe en la realización de esta vida mediante su negación, es decir, otra forma de nihilismo. Por eso su lectura «selectiva», su énfasis en el despliegue de lo que el Hassidismo tiene de invitación a la realización de lo concreto existente aquí y ahora en cuanto vía de unificación y de salvación, todo lo cual encontrará su expresión madura en la doctrina buberiana sobre la relación. Buber prefiere destacar, por tanto, del Hassidismo, su poder de «engendrar en sus fieles la alegría de vivir la vida como es, de gozar del mundo como es, disfrutando cada hora como se presenta»; subrayar en este movimiento su enseñanza sobre «la alegría constante y entusiasta de vivir el presente»¹¹. No es obligatorio interpretar la doctrina principal del Hassidismo sobre la elevación de lo divino en el conjunto entero de la existencia conforme a la conceptiva y la terminología del dualismo metafísico platónico. Puede

10. Scholem, G., *Martin Buber et son interpretation du Hassidisme*, ed. cit., p. 835.

11. Buber, M., *Die Erzählungen der Chassidis*, Manesse, Zürich 1949, p. 25.

comprenderse como espiritualización de la vida y de la realidad concreta mediante la acción. El sentido de lo cotidiano no forma entonces un mundo aparte, el de los elementos metafísicos de lo divino. Es el ser mismo como consistencia de un acontecer que espera realizarse en el encuentro, el reconocimiento y la responsabilidad, que lo liberan de su inmersión en el tiempo banal, elevándolo a la luz de un significado «divino».

Sin embargo, con esta posición, Buber está bien lejos de adherirse a la afirmación dionisiaca del mundo y de la vida como es, que es lo que Nietzsche propugna tras su descubrimiento de la «muerte de Dios». Buber simplemente rechaza que el nivel de lo sagrado constituya una realidad distinta e independiente de lo que llamamos *historia*, situándose así en las antípodas de San Agustín y de su doctrina de las dos ciudades, construida tan en estrecha dependencia del platonismo. Dios y el mundo, lo sagrado y lo profano, no son realidades que se desarrollen al margen la una de la otra sin jamás encontrarse. No se da una coincidencia simplemente terminológica entre la *historia*, como vocablo que designa la realización de los proyectos humanos en el tiempo, y la *historia* como nombre que designa la relación entre Dios y los hombres en el tiempo y más allá del tiempo. Por eso Buber hace gravitar toda su reflexión sobre esta idea básica de la relación como pliegue de lo divino y lo humano en cuanto consistencia y valor de la historia. Y por eso necesita, ante todo, diferenciar su posición respecto a la concepción de la historia predominante hasta hoy, es decir, la concepción originariamente cristiana y luego, en versión filosófico-secularizada, la concepción hegeliana y marxista. La doctrina del Yo-Tú, en la que Buber reelabora y actualiza el mensaje hassídico, tiene su contexto, pues, en una comprensión de la historia que, frente al pensamiento de la escatología o la utopía, opone la efectividad de la acción profética que otorga al individuo el poder de colaborar, mediante su decisión y su acción, en el proceso histórico de la redención.

2. PROFETISMO E HISTORIA

Así que la realidad, que es historia, es para Buber el misterio divino-humano, la «situación común entre Dios y los hombres»¹². Buber entiende la doctrina hassídica a partir de un cambio fundamental en el pensamiento mismo del ser, que ya no es la estructura metafísica de lo en sí más allá de los cambios aparentes. No hay ningún absoluto en el origen, sino que desde el principio está la relación, que afecta tanto al hombre como a Dios. Debemos comprender, por tanto, ante todo, la historia a la

12. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, en *Schriften zur Bibel*, Kösel, München 1962, p. 334.

luz de cierta «interacción» entre lo divino y lo humano: «No puedo entender —escribe Buber— los acontecimientos de la revelación divina como un contenido divino derramado en el vaso vacío del ser humano. La revelación actual significa para mí el rompimiento de la eterna luz divina dentro de la multitud humana, o sea, el rompimiento de la unidad en la contradicción. No conozco otra revelación que la del encuentro de lo divino y lo humano en el que lo humano tiene tanta parte como lo divino. Lo divino me parece como un fuego que derrite el mineral humano. Pero lo que resulta de ahí no es algo que estuviera en la naturaleza del fuego. Todo lo que procede, directa o indirectamente, de fuera de la revelación actual, ya sea palabra, costumbre o institución, no puedo entenderlo simplemente como hablado por Dios o instituido por él. En otras palabras, no tengo ninguna seguridad frente al destino de vivir en el temor y el temblor. Tan sólo tengo la certeza de participar en la revelación»¹³.

Es decir, la libertad y la creatividad del individuo en su única e irrepetible existencia, su capacidad de hacer algo, de decidir lo que no deciden por él otras instancias más o menos anónimas, su sí y su no a los comportamientos que le son posibles frente a sí mismo y frente al mundo, forman parte de la esencia misma de lo que es. La acción humana tiene consistencia histórica, puesto que «todo hombre, en cada momento, tiene la capacidad de una verdadera elección y, por ella, de participar en la decisión concerniente a la suerte del instante que va a seguir»¹⁴. Claro que, en este caso, no puede entenderse la libertad como autonomía, sino que, por ejercerse inserta en una acción que es relación, ha de significar respuesta (*Antwort*) responsabilidad (*Verantwortung*). Ser libre, para el individuo, significa poder responder con la integridad de su ser a la llamada de otro ser independiente y libre, no sustraerse a la voz que le interpela invitándole a participar en la «revelación de Dios».

No hay, por lo tanto, un Creador absoluto, por una parte, y unas criaturas constitutivamente inanes y dependientes por otra. De un modo misterioso tenemos efectividad sobre el ser con nuestra acción. Lo cual no tiene porqué llevarnos a pensar la realidad a partir de la idea de un «Dios que llega a ser», a la manera del Idealismo: «¡Qué triste y presuntuoso es ese discurso del Dios que deviene. En cambio nosotros conocemos con seguridad en nuestro interior un devenir del Dios que es. El mundo no es juego divino, sino suerte divina»¹⁵. El mundo es un proceso abierto sin un estado final que, como absoluto, realice y cierre las posibi-

13. Buber, M., *Replies to my critics*, en AAVV, *The Philosophy of Martin Buber*, ed. A. Schilp y M. S. Friedman, Cambridge Univ. Press, London 1967, p. 698.

14. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 345.

15. Buber, M., *Ich und Du*, en *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979, p. 56; Cfr. Hartshorne, Ch., *Martin Buber's Metaphysics*, en *The Philosophy of Martin Buber*, ed. cit., pp. 49-68.

lidades de decisión y creación que se producen en la historia. No hay una historia dirigida desde el exterior por un ser trascendente que le impone, desde el principio, una finalidad que luego se cumple, de un modo indiferente e inexorable, a través de toda decisión y de todo acontecimiento inmanente. Si el judaísmo piensa en Dios como señor de la historia, también piensa que este Dios se deja implicar realmente en ella, y que la historia de «los hombres ante Dios» es, por ello, la historia misma de Dios¹⁶.

A la vista de estos argumentos, lo que se pone inmediatamente en cuestión es la manera de entender la historia por parte del cristianismo y de sus traducciones filosóficas modernas, el hegelianismo y el marxismo. Para estas, el proceso de redención, como cumplimiento de la «revelación de Dios», es algo determinado de acuerdo con un plan preestablecido en el que los hombres son sustancialmente elementos pasivos, instrumentos para la realización de ese plan. Buber opone a esta concepción la que, para él, se deriva de la tradición profética del judaísmo, la cual pone el acento en el poder de la acción y la decisión de los individuos históricos sobre la efectividad del proceso de redención.

Por una parte, entonces, una concepción escatológico-apocalíptica presidida por la idea de que la totalidad de los acontecimientos históricos se desarrolla de acuerdo con un propósito imutable establecido por una instancia trascendente, teniendo entonces la revelación el sentido de dar a conocer a los hombres este propósito. Por otra, una concepción profético-mesiánica basada en la valoración del individuo como factor elemental de la decisión histórica y metahistórica, y en la que la revelación no adoctrina sobre ningún porvenir predeterminado, ni señala un devenir inexorable, sino que recuerda simplemente al individuo su responsabilidad, poniéndole en la tesitura de tener que decidirse. Es decir, de un lado, un determinismo histórico en cuanto desarrollo necesario hacia el cumplimiento de un objetivo fijado de antemano y en el que, incluso el mal, debe formar parte del plan. De ahí la inevitable ambigüedad con la que puede aparecer revestida la esperanza apocalíptica o utópica: «La voluntad de suprimir definitivamente la violencia y el conflicto puede legitimar, precisamente, el recurso a la violencia, la última, la violencia escatológica que inauguraría la ausencia de toda violencia. Podría preguntarse, pues, si la temática interna del pensamiento apocalíptico es compatible con una verdadera tolerancia»¹⁷. De otro lado, en cambio, mesianismo en cuanto relación privilegiada de Dios que va al encuentro del hombre, pudiendo éste responder mediante la transformación del mundo con su acción. El instante en el que la palabra profética nos introduce es el de la decisión a colaborar en la redención: «No se puede entender la

16. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 458.

17. Raphael, F., *Le Sionisme de Martin Buber*, en *Martin Buber. Dialogue et voix prophétique*, ed. cit., p. 70.

esencia mesiánica —escribe Buber— si se parte de una escatología, de una doctrina o representación de las cosas últimas... Pues así se pierde lo específico, el nudo histórico concreto de ella. Ciertamente, en torno a este nudo se deposita una sustancia representativa primordial, viva entre el pueblo, como plasma quimérico de un mundo paradisiaco y de su retorno. Pero el nudo mismo no pertenece a los márgenes de la historia, allí donde ella se introduce en una dimensión intemporal, sino a su centro eternamente cambiante, al momento vivido y su potencialidad»¹⁸.

Por eso, ante la concepción escatológica es difícil creerse que los milenaristas hablan realmente pretendiendo convencer. Ni el individuo ni la comunidad tienen la capacidad de cambiar el curso de los acontecimientos. El futuro no es algo que pueda construirse, sino algo ya decidido y, como tal, eternamente presente y actual. Esta es la razón de que sea posible desvelarlo. En cambio, los profetas de Israel se dirigían a hombres en los que se da por supuesta la capacidad de responder o no a la alternativa que se les presenta y a la decisión que se exige de ellos: «Profetizar significa poner a la comunidad a quien la palabra se dirige, directa o indirectamente, frente a la elección y la decisión. El futuro no es algo que está ya casi disponible en cuanto cognoscible. Depende, por el contrario, de una decisión de la que el hombre participa»¹⁹.

Verdaderamente ilustradora resulta, a este respecto, la conexión que Buber sugiere entre esta contraposición en el modo de entender la historia y el papel de la acción humana en ella, por un lado, y esa diferente concepción de Dios que simbolizan la idea del arca y la idea del templo, por otro: «En la polaridad de la idea del arca y la del templo, la tensión entre el Dios libre de la historia y el Dios religado de los dones de la naturaleza ha recibido una expresión clásica»²⁰. Un Dios del cielo y de la naturaleza es un Dios que se relaciona con el hombre a través del culto celebrado en el templo, hábitat de la divinidad. El culto impone, pues, un modo de relación como movimiento que *asciende*, a través de la súplica, la ofrenda, el sacrificio, etc., del hombre hasta Dios. El Dios de los judíos es distinto. Es un Dios que conduce a su pueblo, el cual no sabe, en realidad adonde es conducido. Es un Dios que no está en ningún lugar, que se presenta dónde y cuando quiere, y que exige del hombre, no ritos puramente externos, sino la intención (*kawwana*), la confianza²¹. La relación

18. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 386.

19. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 238. No difieren en lo esencial de lo que aquí se expresa, aunque introducen matizaciones múltiples, A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Klincksieck, Paris 1972; G. Scholem, *Le messianisme juif*, Calmann-Lévy, Paris 1974; M. Weber, *Economía y sociedad*, trad. cast. E. Imaz y otros, FCE, México 1979.

20. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 323.

21. Buber, M., *Die chassidische Botschaft*, en *Schriften zum Chassidismus*, Kösel, München 1963, p. 843.

de este Dios con el hombre no se produce, en rigor, a través del culto, sino que tiene lugar como acción de escuchar la palabra divina que *desciende*, por boca de los profetas, para revelar al pueblo su voluntad. Entre estas dos ideas de la relación Dios-hombre hay una diferencia tal que la marcha misma de la historia se ve afectada de modo distinto. Pues delimitar la esfera de lo divino al cielo y al templo equivale a desalojar a Dios de la historia, la cual queda como ámbito de las meras acciones y decisiones humanas. Aquí es el rey o el dirigente el que, exonerado de tener que rendir cuentas a ningún Dios, puede convertirse en un tirano arbitrario. Es cierto que, sobre todo él, ofrece sacrificios y enriquece el templo con sus ofrendas y sus dones a los sacerdotes. Pero mediante este culto mantiene precisamente bien delimitada su autonomía y soberanía sobre la historia al reconocer el templo y la naturaleza como la esfera propia del dominio divino²². En resumen, si el templo parece ser la imagen de un Dios apartado de los hombres, circunscrito a la esfera de la religión y al margen, por tanto, del fluir cotidiano de la vida humana, el arca expresa la libertad de un Dios que, aun siendo innombrable e inaprehensible, está entre su pueblo conduciéndolo, interpelándolo y juzgándolo.

Es, pues, consustancial a la tradición judaica la idea de una relación entre lo divino y lo humano que estructura el devenir significativo de la historia, y que supone la independencia y la libertad del individuo para responder en cuanto factor de su realización. Lo que el mensaje hassídico añade a esta idea es, según Buber, la exhortación a «santificar la vida encontrando en ella misma al Dios viviente»²³, lo cual implica «no dejar nada tras de sí, incluir en el Tú la totalidad del mundo»²⁴. Tal es el trasfondo metafilosófico de la doctrina buberiana de la relación y de su proyecto filosófico de una ontología existencial del *zwischen*²⁵.

Es cierto —Buber lo admite claramente— que la acción humana no puede, por sí sola, restaurar la realidad mesiánica²⁶. Pero lo que, según el Hassidismo, corresponde al hombre en el desarrollo de la vida ininterrumpida de Dios a partir de esta vida tal como es, no es el anonadamiento y destrucción de esta vida, sino su plenificación mediante el desarrollo de las potencialidades que ella misma posee. Por eso dice: «El mensaje hassídico supera la oposición entre vida en el mundo y vida en Dios, reuniendo estos dos conceptos en una unidad auténtica y concreta»²⁷.

22. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 382.

23. Buber, M., *Ich und Du*, ed. cit., p. 35.

24. *Ibidem*.

25. El pensamiento filosófico de Buber está contenido, sobre todo, en su obra *Das dialogische Prinzip*, ed. cit., que contiene: *Ich und Du*, *Zwiesprache*, *Die Frage an den Einzelnen*, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*.

26. Buber, M., *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979, capítulo VI.

27. Buber, M., *Die Erzählungen der Chassidism*, ed. cit., p. 28.

3. EL ENCUENTRO Y LA INTERPRETACION DE LA LEY

Como se ha dicho, el encuentro, susceptible de producirse en instantes extraordinarios, es el hecho capaz de dar contenido, según Buber, a aquella unificación de la vida humana y su propio significado al que se aludía al principio. Esta filosofía del encuentro, en la que se retraduce lo esencial del mensaje hassídico, insiste sobre todo en la diferencia de la relación Yo-Tú frente a toda relación de objetivación y uso. Y es esta diferencia la que determina la posición de Buber frente a la diversidad de las cuestiones que se le plantean, ofreciendo a la complejidad de su obra el hilo conductor que recorre y unifica el todo. También esta diferencia tiene su trasfondo teológico en la prohibición judaica de formarse imágenes de Dios, a partir de la cual el judío distingue los dioses de los gentiles, en cuanto ídolos —meras creaciones humanas, proyecciones subjetivas de sus deseos o temores—, respecto de Yavé, el Dios que no se deja comprender ni utilizar. Por eso, en las descripciones que hace Buber del encuentro se deja escuchar todavía, por debajo del lenguaje filosófico, el eco de aquella fe profética que se oponía de manera tan radical a la idolatría y al ritualismo propiciatorio e interesado que degrada y falsea la auténtica relación con Dios²⁸.

La relación Yo-Tú es, sobre todo, para Buber una relación inmediata (es decir, sin intermediarios), y se caracteriza por tener lugar como presencia de ser a ser. Se entiende por presente aquí lo que persiste, no el instante matemático que sólo es un «ahora». Por el contrario, en la relación Yo-Ello no cabe este presente, pues los objetos que el individuo «conoce» y utiliza están en el tiempo que pasa²⁹. Como para Heidegger, también para Buber el hombre es ser-en-el-mundo. Pero en su caso ser-en-el-mundo significa existir como ser (*Wesen*) a través de cuyo ser (*Sein*) lo que es (*das Seiende*) puede llegar a ser reconocido como algo independiente y uno (*Seinszusammenhang*)³⁰. En esto radica la especificidad de lo humano y la razón de su diferencia frente a los demás seres: sólo en su caso el mundo puede no ser el simple correlato necesario de unas necesidades vitales. «Sólo cuando una estructura de ser es un opuesto —escribe Buber— frente al ser que soy, existe un mundo»³¹. Construir una totalidad puede equivaler entonces a realizar la unidad del mundo en el que el hombre está: «Quien se vuelve al Tú estando originariamente a distancia, y entra en relación con él, llega a comprender la totalidad y unidad de tal modo que,

28. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 342 ss.

29. Análisis más detallados pueden encontrarse en mi libro *Martin Buber*, Ed. Herder, Barcelona 1984.

30. Buber, M., *Urdistanz und Beziehung*, Lambert Schneider, Heidelberg 1978, p. 27.

31. Buber, M., *Urdistanz und Beziehung*, ed. cit., p. 28.

desde entonces, es capaz de comprender el mundo como totalidad y unidad»³². Es, por tanto, mediante la relación con lo que está frente a mí en su entera presencia, y frente a lo cual yo mismo estoy presente «con todo mi ser»³³, como se articula el mundo como todo y como uno. No se deduce de ello que sea yo quien articula la unidad del mundo, estableciéndome yo mismo a distancia. La *Urdistanz* es en lo que estoy, como la situación desde la que puedo entrar en relación³⁴.

Se puede comprender fácilmente, después de lo dicho, que Buber se defiende con firmeza de los juicios que ven en su teoría del encuentro una mística³⁵. Esa acción en la que se afronta la realidad desde una comprensión de ella previa a las distinciones sujeto-objeto, sagrado-profano, teoría-praxis, muy poco tiene que ver con una mística en la que el yo se sumerge y se diluye en lo absoluto. Precisamente la condición del encuentro es la individualidad real de quienes participan en él. A su vez, el lenguaje, como diálogo, hace del encuentro una relación en la que los términos nunca forman una totalidad, sino que el Tú sigue siendo en ella trascendente y otro respecto del Yo³⁶. Y así es como se expresa en Buber, una vez más, otro motivo teológico hebraico: la resistencia del judaísmo a cualquier forma de «divinización» del hombre en idéntica medida a como se opone al pensamiento de la encarnación de Dios.

Pero la significación del encuentro se muestra, sobre todo, cuando se examina su operatividad en el replanteamiento de diferentes cuestiones o en su introducción en ámbitos concretos de la existencia. Uno de los temas reelaborado por Buber a partir de su concepción del encuentro es el de la interpretación textual, tan importante en una obra básicamente de exégesis como es la suya y que tan necesario resultaba explicitar de cara a la empresa de traducir la Biblia al alemán que Buber empezó, junto con Franz Rosenzweig, y que luego continuó sólo tras la muerte de éste en 1929. Su reformulación del sentido de la hermenéutica constituye, por lo demás, uno de los motivos mejores para precisar y matizar lo que le opone al rabinismo tradicional y sus principios exegéticos.

Frente a la exégesis rabínica, prácticamente literalista, Buber defiende la necesidad, también en lo referente a la comprensión de la Escritura, de reconvertir continuamente el Ello en un Tú. Puesto que los diferentes géneros literarios contenidos en la Biblia se formaron y transmitieron desde antiguo por vía oral, Buber propone una lectura de características tales

32. *Ibidem*.

33. Buber, M., *Ich und Du*, ed. cit., p. 7.

34. Buber, M., *Gottesfinsternis*, ed. cit., capítulo II.

35. Buber, M., *Ich und Du* (Nachwort vom Oktober 1957), ed. cit., pp. 122-138.

36. «La relación del Mismo y del Otro funciona originariamente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de yo, de ente particular único y autónomo, sale de sí». E. Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. cast. E. Guillot, Sigüeme, Salamanca 1977, p. 63.

que haga posible escuchar en los textos una voz viviente: «Lo que tiene su origen en la palabra no puede revivir más que en la palabra»³⁷. De un modo parecido en algo a lo que propone Heidegger, habría entonces que comprender el decir del texto a partir de la articulación originaria y a través del estudio de las etimologías y las resonancias olvidadas de las palabras. Pues el espíritu de la letra se expresa, no sólo por las palabras, cuyo sentido original se trata de encontrar, sino también por la estructura que las palabras confieren al conjunto. De modo que, insistiendo así sobre la repetición, sobre el lugar de las palabras en la frase, sobre la aliteración y el paralelismo, Buber podría muy bien ser considerado un precursor de la lectura estructuralista de textos. El ritmo es un principio formador que, según él, puede iluminar las partes respectivas de lo permanente y lo diversificado. Lo permanente es lo que se repite en la combinación de los sonidos y las palabras, apareciendo en el momento preciso los cambios que expresan la especificidad del mensaje. Buber cita, entre otros ejemplos, la maldición de Noé sobre Can (*Génesis*, 9, 18 ss). La mención cinco veces repetida de Canaan que lógicamente no debería aparecer hasta el capítulo siguiente, está destinada a mostrar la idea central del texto, constituyendo su verdadera clave de lectura.

Sin embargo, el mayor interés y atractivo de la hermenéutica de Buber está, más bien, en esa búsqueda del misterio inagotable del decir del texto por mucho que se lo relea y traduzca una y otra vez. Leer —dice— es una operación de búsqueda continua que nunca se apodera ni agota el verdadero sentido de la escritura, en contra del hábito de intentar detener, por la elección determinada de una interpretación, el flujo de las innumerables virtualidades de las palabras. En lugar de fijar precipitadamente un sentido unívoco de las frases, la escritura debe ser tratada como palimpsesto, y descubrir en ella, bajo los términos convencionales en los que se cristaliza el decir, significaciones nuevas, menos usadas y más sugerentes. Es, en definitiva, un procedimiento que se distancia ampliamente del recurso a una autoridad y a una tradición, característico de la lectura talmúdica, poniéndose en dependencia más estrechamente de la experiencia individual y la disposición al compromiso en un sentido no sustancialmente diferente a lo que aconseja Spinoza³⁸.

En síntesis, como en la relación interpersonal Yo-Tú, para la lectura de la Escritura —y de textos en general— Buber propone algo así como una comprensión por vinculación, en contraposición al puro estudio objetivo de algo en lo que, para conocerlo en verdad, debería dejar al margen mi subjetividad. Para Buber, el sentido del texto a conocer no se da a aquel que no participa en su vitalidad interior: «No se conoce al estilo de

37. Buber, M., *Ich und Du*, ed. cit., p. 87.

38. Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, ed. A. Domínguez, Alianza, Madrid 1986, capítulo VII.

quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de un desvanecimiento. Pero sólo así y no de otra manera puede surgir la visión de la verdad»³⁹.

Esta distancia de Buber respecto de los principios hermenéuticos de la ortodoxia rabínica, encuentra su prueba más difícil cuando la Escritura, en su significado de Torá, funciona para el judaísmo como Ley prescriptiva de lo que se debe y no se debe hacer. Lo cual, aunque en grados diferentes, resulta extensible también a otros textos, no necesariamente bíblicos, de carácter jurídico, ético, científico, etc., a los que la aplicación de lo sugerido por Buber podría dar paso a toda suerte de subjetivismos arbitrarios e individualistas y a su correspondiente amenaza para el común entendimiento y la cohesión comunitaria⁴⁰. ¿Cómo concilia Buber su doctrina del encuentro con la necesidad de la ley objetiva? ¿Cómo se aviene un modo de interpretar la Escritura en cuanto búsqueda constante de nuevos significados, con la necesidad de delimitar de un modo claro y trasmisible lo que es o no es la voluntad de Dios? ¿Cómo se compatibiliza el reconocimiento de la Torá, que junto con la Revelación son las dos ideas centrales del judaísmo, con el propósito de hacer del judaísmo algo actual y vivo?

Concretamente Rosenzweig expresó a Buber su asombro ante la contradicción que para él representaba querer renovar el sentido y la fuerza del estudio de las fuentes judías, sin adherirse al compromiso del carácter preceptivo de la acción por el que la Ley se convierte de nuevo en mandamiento vivo⁴¹. Buber contestó que, si bien para él era cierto que no hay Revelación sin Ley, tampoco debían ambas cosas confundirse e identificarse: «Sólo por causa del hombre y de sus contradicciones la revelación se convierte en legislación. Si el hombre es un receptor de leyes, Dios no

39. Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, trad. cast. E. Imaz, FCE, México 1970, p. 21.

40. Parte de los recelos y críticas que el pensamiento de Buber ha suscitado, poniendo en cuestión el alcance y valor de su obra, tiene aquí su origen: «Una interpretación anarquista o religioso-existencialista del judaísmo podría recuperar, en efecto, a los judíos, convertidos en extrajeros, a su antigua identidad y a su tradición, pero no cohesionarlos en su realidad histórica y su continuidad, rota pero intacta». E. Simon, *Scholem und Buber*, en *Neue Zürcher Zeitung* (10 junio 1967). Citado por P.N. Levinson, o.c., p. 117 También pueden encontrarse, no obstante, testimonios en sentido contrario: «Basando la judeidad en la relación de alianza en lugar de en la tradición y la ley. Buber ha dado al judío de hoy raíces históricas sin inflexibilidad, un sentido de la participación comunitaria sin violencia de las conciencias, la esperanza mesiánica frente a sueños personales. Así, una fe minoritaria se ha convertido en una gran llamada». E. B. Borowitz, *A New Jewish Theology in the Making*, Westminster Press, Philadelphia 1968, p. 139.

41. Rosenzweig, F., o.c.

es un legislador»⁴². Y páginas más adelante añade: «No puedo aceptar las leyes y los estatutos ciegamente, sino que creo que debo preguntar: ¿esta ley particular se dirige realmente a mí? Sólo bajo esta condición puedo sentirme incluido en ese Israel a quien la Ley fue dirigida. Muchas veces no he podido»⁴³.

El significado de la existencia judía es el de una exégesis viviente de la Escritura, en cuanto palabra que interpela⁴⁴. De modo que la antigua revelación deviene así continuamente una nueva revelación. Ser judío es vivir en una renovación constante, puesto que la verdad no es nunca un principio dogmático, sino una voz, nunca una tesis, sino un proceso abierto: «Debemos renunciar —dice Buber— a pretender que la enseñanza judía sea algo acabado e inequívoco. Para nosotros no es ni lo uno ni lo otro. Es más bien un gran proceso inacabado de creatividad espiritual y de respuesta a lo incondicionado»⁴⁵. Por lo tanto, es posible distinguir entre dos modos diferentes de conformarse a la ley. Por un lado, cumplir de manera automática los seiscientos trece mandamientos (*mitsvot*) porque se acepta y se respeta la autoridad que estos mandamientos han adquirido por voluntad de la colectividad judía. Por otro lado, cumplir esos mismos mandamientos porque a través de ellos se percibe la voz prescriptiva de Dios y se está dispuesto a responder. No se puede limitar la revelación a un sistema dogmático ni a un código de leyes con los que el individuo mantiene una relación Yo-Ello. Es cierto que las leyes tienen que expresarse de una manera objetiva y trasmisible, pero sin vaciarse del espíritu de esa exigencia siempre nueva que las comprende y rebasa, y que es lo primero que debe ser atendido. Es por lo que, para conservar su auténtica significación y valor, la ley debe retrotraerse siempre a la situación del encuentro: «La Torá debe ser comprendida como instrucción de Dios en su camino. Incluye leyes que son sus objetivaciones, pero la Torá misma es esencialmente no-ley. Un resto del decir se adhiere a la palabra prescriptiva. La voz que dirige está siempre presente donde por lo menos su eco se escucha aún. Reducir la Torá a ley es sustraerle su carácter más vital y más dinámico»⁴⁶.

Para Buber, el peligro que siempre ha amenazado a Israel —creerse en posesión de la Torá como la verdad dada por Dios de una vez por todas— se parece en algo a una de las lacras de nuestra civilización con-

42. Buber, M., *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Lambert Schneider, Heidelberg 1975, Bd. II: A Rosenzweig 24 junio 1924.

43. *Ibidem*.

44. Idea ampliamente compartida por otros muchos teóricos del judaísmo. Cfr. L. Baeck, *The Essence of Judaism*, Schocken Books, New York 1948, p. 24; A. Neher, *L'existence juive*, Seuil, Paris 1978.

45. Buber, M., *On Judaism*, ed. cit., p. 111.

46. Buber, M., *Zwei Glaubensweisen*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979, p. 64.

temporánea. Porque es erróneo creer que el cumplimiento de una ley constituye un punto de llegada. En realidad debería ser el comienzo de un proceso sin final, y cuya validez dependiera más estrechamente del compromiso del individuo y del ejercicio de su propia libertad. De lo contrario, la ley impuesta y ciegamente seguida se convierte en el mecanismo idóneo para el enfrentamiento y la hostilidad de unos contra otros. No se puede reducir la verdad a fórmulas bien delimitadas, sino que hay que asumir el riesgo de la inseguridad, de lo imprevisto, característico de la realidad del encuentro. El rígido dogmatismo de la idea o de la norma, con el que se busca seguridad, no es sólo una falsificación de la verdad. Es, sobre todo, una falsificación de la vida misma.

4. LA IDEA DEL SOCIALISMO

El diálogo —escribe Levinas— es, desde Platón, un elemento de la filosofía: «Es hablando como la violencia de cada uno se eleva hasta lo universal donde, en cuanto violencia, es superada. Sin embargo, el diálogo, así comprendido como paso a lo universal, diseña la vía hegeliana que nos lleva a reconocer su meta en la institución de un derecho universal y de un Estado homogéneo... que engloba la totalidad. Por tanto, la universalidad, donde toda violencia debe absorberse, ¿no es una nueva fuente de opresión violenta al tener que asegurarse la identidad de las personas inevitablemente mediante el recurso a la Administración? La opresión es posible incluso en un Estado perfectamente justo, porque la relación del yo con la universalidad que le reconoce al mismo tiempo que le define, pasa inevitablemente por una Administración»⁴⁷. Es evidente que, en Buber, el diálogo posee un significado diferente al que adquiere en las filosofías de Platón y de Hegel. Esto se comprueba, no sólo —como ya hemos visto más arriba— a la vista de la concepción del encuentro como proceder de la inteligencia, en el que la adecuación no constituye la meta perseguida, sino, más aún, en la aplicación de la relación Yo-Tú a la teoría social y política, donde se reafirma, al mismo tiempo que se precisa y concreta, la negativa típicamente buberiana al desvanecimiento jurídico, ético, religioso o filosófico del yo bajo principios universales y abstractos. No, por tanto, un Estado como «nosotros» impersonal, sino, ante todo, Yo-Tú, fraternidad previa y solidaria continuamente revitalizada en el encuentro por el que se entra en el diálogo y en la universalidad del diálogo. El Yo que interpela al Tú, le reconoce como otro y le responde en lugar de considerarlo como un objeto o como un número, es, en definitiva, la única realidad capaz, para Buber, de introducir la justicia en la sociedad sin detrimento de la libertad.

47. Levinas, E., *La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain*, ed. cit., p. 54.

Pero esta capacidad no procede, en última instancia, según Buber, del esfuerzo voluntarista de los individuos por realizar un valor puramente humano: «La justicia —dice en palabras que recuerdan ciertas afirmaciones del último Horkheimer— desciende del cielo y quiere continuar en el presente triunfando en la tierra por mediación del hombre»⁴⁸. El comportamiento justo y solidario del individuo con los demás no es posible tan sólo en la mera interioridad de la esfera de la fraternidad, sino que remite y se deriva de aquella responsabilidad previa, esencia de la libertad, en virtud de la cual el hombre decide colaborar en el cumplimiento de la redención: «El elemento social en las leyes apodícticas no puede ser comprendido a partir del esfuerzo hecho por mejorar la relación social, sino sólo a partir del esfuerzo por fundar un verdadero pueblo como pareja del *Melekh* en la alianza»⁴⁹. En consecuencia, el pretendido «humanismo» de Buber, a la luz de textos como éste, pierde muchos de los atributos superficialmente proclamados por algunos comentaristas. La idea directriz no es aquí otra que la del restablecimiento del reino mesiánico, donde la justicia no representa un valor fundamentalmente ético ni social. La responsabilidad, como esfuerzo por dar respuesta a la solicitud del Tú, no se limita a las estrechas dimensiones de la ética social, sino que, más allá de ella, supone una participación en el acontecer de la historia de los-hombres-y-Dios. La moral recibe, de la heteronomía del encuentro, su valor y dignidad, pero es el encuentro, y no prioritariamente la moral, lo que promueve la justicia.

Así el individuo puede salvaguardar su libertad de la opresión de instancias abstractas universales sin convertirse en un egoísta insolidario. De hecho, según Buber, la llamada del Tú y la respuesta del Yo comportan siempre, si son auténticas, la elección del otro en su individualidad y la confirmación de su diferencia. Es decir, todo lo contrario de lo que, para cualquier individuo, representa el imperativo ético, que sumerge en lo general. Este es un tema muy nietzscheano que reaparece una y otra vez en Buber, si bien, en su caso, en lugar de vertebrarse sobre la diferencia entre la voluntad de poder del superhombre y la voluntad nihilista de la moral, se articula sobre la diferencia entre el mandato bíblico de «ser santos» y el mandato ético de «ser buenos»⁵⁰. La santidad, a la que Israel y todo hombre, en general, es llamado, supone una diferenciación individual y no una nivelación. Supone «hacerse singular», como decía Kierkegaard. Pero, a su vez, esta singularización no excluye la presencia en el mundo ni la participación activa en los proyectos y vicisitudes de la sociedad. Sólo que se trata de un modo de estar presente y de actuar bien

48. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 343.

49. Buber, M., *Der Glaube der Propheten*, ed. cit., p. 293.

50. Para esa diferencia en Nietzsche, Cfr. mi libro *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona 1989.

distinto al modo de presencia ético: desde el momento en que la exigencia de ser singular es aceptada como responsabilidad, la acción del individuo no agota su significado en ella misma, sino que se convierte en signo y testimonio visible de un acontecer mucho más profundo.

Discutida, pues, de este modo la validez objetiva de las estructuras de autoridad instituidas por el derecho, la moral o la política, no es de extrañar que Buber, que se había distinguido tanto por su activismo militante en la lucha por la restauración de la identidad judía dentro del movimiento sionista, se negara luego a colaborar en la creación del Estado judío en Palestina, y se pronunciara inequívocamente en favor del diálogo y la paz entre judíos y árabes⁵¹. Pues, para él, no existe otra manera de construir una comunidad en la que se equilibren justicia y libertad más que basándola en la relación de encuentro, a la cual sea posible referir incesantemente toda institución y todo código de normas en cuanto ámbito del Yo-Ello. Cualquier propósito de implantar una nueva sociedad pasa, ante todo, por la reformulación del significado de las relaciones interpersonales, sin que pueda tener éxito una revolución que no implique, a la vez, lo objetivo y lo subjetivo.

Así pues, puesto que un Estado orgánicamente centralista es incompatible con el dinamismo vital de los individuos en relación y con el ejercicio de su recíproca responsabilidad, Buber se muestra partidario de un socialismo de pequeñas comunidades constituidas sobre bases anárquico-personalistas⁵². El mundo no puede constituir una patria, una morada para el hombre sino a través de la comunidad, pero como comunidad viviente capaz de desarrollar y potenciar la cooperación y realización del individuo en la amistad y el diálogo con los demás. No se trata, pues, exactamente de esa comunidad (*Gemeinschaft*) que F. Tönnies oponía al concepto de sociedad (*Gesellschaft*) en cuanto resultado de una organización convencional entre hombres movidos por perspectivas de poder y de conquista. Aunque Buber se adhiere a la potenciación de cierto *Volkstum*, la comunidad que él defiende no es la comunidad ligada a las fuentes de la vida y en la que prevalecen tradiciones que se imponen y relaciones sociales de dominio. Buber piensa en una comunidad voluntarista constituida libremente por individuos que mantienen entre sí relaciones directas, y que se cohesionan en virtud de la participación común en una dimensión espiritual de su existencia⁵³. Por tanto, Buber no es un preconizador del regreso al ruralismo medieval, ni un ingenuo utopista que anatematiza el progreso técnico. Lo que tiene a la vista es, también en esto, el

51. Buber, M., *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, Artemis Verlag, Zürich 1950; *Israel and the World. Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York 1963.

52. La explicación de esta propuesta está en Buber, M., *Pfade in Utopia*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979.

53. Cfr., además de *Pfade in Utopia*, el pequeño escrito de Buber *Zwischen Gesellschaft und Staat*, Lambert Schneider, Heidelberg 1952.

modelo de la comunidad bíblica reactualizado en la comunidad hassídica. Es la comunidad que acoge y desarrolla un tipo de vida unificada y dirigida a la «santificación de la tierra». Pero, en definitiva, es el tipo de comunidad que, en lugar de constituirse a condición de hacer desaparecer organizadamente al individuo, lo eleva y lo fortalece.

Diego SÁNCHEZ MECA
(U.N.E.D.)