

## LA COMUNIDAD DEL PORVENIR, JUDAÍSMO Y EDUCACIÓN:

UNA REFLEXIÓN DESDE MENDELSSOHN, ROSENZWEIG Y BUBER

### THE COMMUNITY OF THE EXPECTED, JUDAISM AND EDUCATION:

A REFLECTION FROM MENDELSSOHN, ROSENZWEIG AND BUBER

EMMANUEL TAUB<sup>º</sup>

Recibido 2 de Agosto 2018  
Aprobado 20 de Noviembre 2018

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la relación entre el pensamiento judío y la educación, y cómo pensar desde allí una forma de comunidad. Es por ello que la propuesta que aquí desarrollaremos formula un recorrido por tres autores fundamentales del pensamiento judío: Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig y Martin Buber. El objetivo es dar cuenta de la importancia de la educación para la filosofía judía y mostrar de qué manera esta se vincula directamente con una forma de comprender las relaciones comunitarias. Este es el camino a recorrer: analizar diferentes modelos que, desde el pensamiento judío, nos permitirán reflexionar sobre la enseñanza y la construcción del saber.

#### PALABRAS CLAVE:

Comunidad; filosofía judía; educación; iluminismo; diálogo.

<sup>º</sup> Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Magister en Diversidad Cultural (UNTREF). Investigador Adjunto del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y miembro del Grupo de Investigación en Teoría Política de la Universidad de Belgrano (UB), docente y editor. Sus áreas de trabajo son la filosofía política y el pensamiento judío. Es autor de: La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo (2008) y Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía (2013).



## ABSTRACT

The main objective of this article is to analyze the relationship between Jewish Thought and education; and how to think, from there, the idea of community. The proposal that we will develop here is to formulate an itinerary through three fundamentals Jewish thinkers: Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig and Martin Buber. The main objective is to show the importance of education for Jewish Philosophy, and how it is directly linked to a way of understanding the community relations. This is the way to go: analyze different models from Jewish Thought that will allow us to reflect on teaching and the construction of knowledge.

**KEY WORDS:**

community; Jewish philosophy; education; illuminism; dialogue.

### I.

Qué es la filosofía judía sino una forma de construir saber, de formular caminos para la educación sobre la base de la tradición judía y de la reflexión filosófica. La propuesta que aquí desarrollaremos intentará pensar estas problemáticas desde el pensamiento de tres autores fundamentales de la filosofía judía alemana: Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig y Martin Buber. Estos tres autores constituyen al mismo tiempo tres estadios en el desarrollo del pensamiento judío moderno, en el cual quedarán representadas también tres etapas históricas. En primer lugar, el Iluminismo judío o la *Haskalá*<sup>1</sup>, proceso que acompaña la emancipación judía en Europa

<sup>1</sup> Con el término *Haskalá*, se hace referencia al inicio de un movimiento cultural dentro del judaísmo europeo, desde el siglo XVIII, que va unido al proceso emancipatorio de las comunidades judías en aquellos países, por lo que poco a poco se fueron integrando al mundo secular, abandonando para ello un modo de vida por fuera de la escuela religiosa, adquiriendo nuevos conocimientos y saberes vinculados a la vida ciudadana. Para profundizar sobre el Iluminismo judío y el proceso de Emancipación, así como también la relación entre fe y razón, y filosofía y ciencia en el judaísmo, véase: Rosenthal y Wiernik, 1906; Bergman, 1963; Guttmann, 1964; Baron, 1965; Baron, 1968; Traverso, 2005; Boyer y Hayoun, 2008; Arendt 2009; Bensussan 2014.

y especialmente en Alemania, así como también un modelo dentro del judaísmo que buscaba volverse parte de la sociedad nacional llevando la práctica confesional hacia el foro privado y adaptándose a la vida moderna en el foro público. El gran representante de esta etapa, como veremos, es Mendelssohn. En segundo lugar, Franz Rosenzweig, quien representa el fin del Iluminismo judío, con su breve vida pero fundamental obra, e instaura un pensamiento judío que busca ir más allá de los límites de la filosofía y de la vida académica alemana de principios del siglo XX. Al mismo tiempo, y este será un dato no menor, Rosenzweig muere antes de la experiencia totalitaria del nazismo alemán, lo que ubica su obra antes de las preocupaciones que surgirán luego de la Shoá. Finalmente, el tercer estadio lo encontraremos en el pensamiento de Martin Buber, quien hace del pensamiento judío una forma de pensar la alteridad. Su filosofía tendrá una gran influencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas –al igual que la de Rosenzweig– y en el modo de construir comunidad más allá de los límites del mundo judío. Por otro lado, y aquí el último elemento que caracterizará su estadio, Buber atraviesa la experiencia genocida ya instalado en Palestina, y ello marcará también su reflexión sobre los vínculos sociales.

## II.

Para comenzar esta reflexión sobre la cuestión de la educación y la construcción de saber desde la filosofía judía, es preciso ir entonces, primero, a un pensador judío fundamental para el judaísmo moderno: Moses Mendelssohn (1729-1786). Podemos sugerir que partir de Mendelssohn es partir de la figura del primer «judío moderno». Y esto se debe a que Mendelssohn es uno de los pensadores más sobresalientes del Iluminismo judío, la *Haskalá*. Pensador del siglo XVIII, amigo de Lessing y contemporáneo de Immanuel Kant, Mendelssohn representa la entrada en la Modernidad de la filosofía judía. Acompañado del proceso de Emancipación del judaísmo en Europa, Mendelssohn se encuentra en el vértice entre la vida secular ciudadana, la vida universitaria y la salida del judío del *shtetl*<sup>2</sup>, o sea, del pequeño poblado judío sin contacto con el mundo no judío (o con el contacto mínimo e indispensable). Con la

<sup>2</sup> La palabra *shtetl* es el nombre en idish que significa poblado y es la manera de llamar a los pequeños pueblos con mayoría judía que se encontraban en Europa Oriental y Central.

emancipación el judío es ciudadano, y como tal tienen derechos y deberes, pero también es obligado a reflexionar sobre su propio judaísmo. Por ello, la figura de este filósofo es fundamental para nosotros, porque nos lleva a reflexionar sobre la relación de lo judío y lo no-judío, porque ahora el afuera con el que se enfrenta la filosofía judía, y la pregunta sobre lo judío, es la disolución de los límites tradicionales, así como la asimilación y la ruptura de la centralidad de lo religioso. Por ello Mendelssohn es el pasaje entre la Edad Media y la Modernidad, encarna la reflexión filosófica sobre lo judío desde la filosofía y por fuera de la comunidad religiosa tradicional: por fuera del *Beit Midrash*, de la casa de estudios religiosos.

Como representante preponderante de la reforma de la vida judía en lo político y en lo social, Mendelssohn deja una sentencia que marcará el recorrido que deseamos presentar aquí, pero también de lo que significan, en su profundidad, la vida judía y el pensamiento judío. Una sentencia que permite reflexionar sobre la educación judía como forma de construir comunidad. Así dice el famoso dictum de Mendelssohn: «Adaptaos a las costumbres y a las circunstancias del país al que os hayáis trasladado, pero permaneced siempre fieles a la religión de vuestros padres. ¡Llevad ambas cargas como podáis!» (Arendt, 2009, p. 86).

Y si la primera parte de sus dichos es la que ha pasado a la prosperidad, «vivir como ciudadanos del país en el que estén hacia fuera, pero vivan como judíos hacia adentro de sus casas», a veces queda en el olvido la última frase: «¡Llevad ambas cargas como podáis!». Entre el mundo interior judío y el mundo exterior no judío hay una tensión que marca el judaísmo, una tensión sobre cómo hacerlo, cómo hacer convivir ambas realidades, cómo contener por parte del Estado la vida judía y como vivir como judío en un Estado no judío. «Llevad ambas cargas como podáis», nos dice: llevad ambos mundos dentro de uno mismo intentando no sucumbir en el intento. Ese pareciera ser el gran desafío de la vida judía en la Modernidad.

Es por ello que para Mendelssohn la base del judaísmo debe transformarse en un valor en sí mismo, en una forma de trascendencia que marque también la herencia judía en el mundo moderno. Podemos decir que Mendelssohn conecta decididamente al judaísmo con la cultura europea. Como bien explica Hannah Arendt en su texto temprano de los años treinta, «La Ilustración y la cuestión judía», para Mendelssohn

«la única autoridad es la de la razón, a la que todo hombre es capaz de acceder en solitario y por sí mismo» (Arendt, 2009, p. 83), y es por ello que –en diálogo con la definición de autonomía y los imperativos categóricos de Kant– para Mendelssohn «la religión judía y sólo ella es idéntica a la racional, y en concreto en virtud de sus “verdades eternas”. Pues las verdades históricas, explica Mendelssohn, sólo tuvieron validez mientras la religión mosaica fue la religión de una nación» (Arendt, 2009, p. 83) lo que en aquel momento ya no existía desde la destrucción del Templo de Jerusalén. ¿Cuáles son estas verdades eternas? los preceptos y la ley, caracterizadas como independientes de la Biblia como un modelo histórico. De esa forma distingue entre verdades históricas, que se van adaptando a cada cultura, a cada pueblo y en cada tiempo, a las verdades eternas que son trascendentes y transhistóricas. Ese es el sentido de la revelación para el pensador judeoalemán: la revelación del Sinaí no manda a tener fe, sino que se dirige a la voluntad, como escribe Arendt sobre estas verdades eternas, «constituyen el fundamento de la religión judía, y son ellas las que hoy siguen comprometiendo a los judíos con la religión de sus padres» (Arendt, 2009, p. 84).

Dios revela prescripciones y prohibiciones, pero estas leyes divinas solo buscan promover un comportamiento justo y ético entre los hombres. Esa es la interesante relectura e interpretación que Mendelssohn realiza entre el vínculo de lo espiritual y lo terrenal, en el sentido del cumplimiento de nuestros deberes dados por Dios, por la Ley de Dios, en sociedad, en donde acción y creencia se vinculan, y se vuelven tanto eternas como transhistóricas, pero en donde también muestra el valor ético de la Ley divina en el «ahora», y que ayuda a comprender lo imprescindible de ella para el mundo judío y más allá del mundo judío. Así lo escribe en *Jerusalén, o el judaísmo y el poder religioso*:

Tan pronto como le hombre llega al conocimiento de que fuera de la sociedad no puede cumplir ni los deberes para consigo mismo y para con el creador de su existencia, ni los deberes para con su prójimo y, por tanto, no puede permanecer mucho tiempo en su situación solitaria sin el sentimiento de su miseria, se ve obligado a abandonar esa situación, a entrar en sociedad con su semejante, para satisfacer sus necesidades mediante la ayuda mutua y a fomentar su bien común mediante disposiciones comunes. Este

bien común, sin embargo, incluye en sí el presente tanto como el futuro, lo espiritual tanto como lo terreno. Lo uno es inseparable de lo otro. Sin el cumplimiento de nuestras obligaciones no podemos esperar ninguna dicha ni aquí ni allá, ni en la tierra ni en el cielo. Por tanto, al verdadero cumplimiento de nuestros deberes corresponden distintamente: acción y creencia. Mediante la acción tiene lugar lo que exige el deber, y la creencia hace que eso proceda de la verdadera fuente, es decir, que tenga lugar por principios de acción auténticos. (Mendelssohn, 1991, pp. 23-25).

La existencia divina única deviene precepto desde el mandamiento, como una ética y una exigencia de justicia, esto es lo que vuelve moderno al judaísmo, y lo que el judaísmo da como herencia a la cultura del mundo occidental. Porque la religión está en el fundamento de la ética, y por ello la religión natural, según Mendelssohn, lleva a una vida ética virtuosa, al camino a seguir: al «bien común». Un camino que excede al Estado y, podríamos decir, a su temporalidad histórica, allí la diferencia entre Estado y religión: «El Estado ordena y reprime, la religión instruye y persuade; el Estado hace *leyes*, la religión *mandamientos*. El Estado tiene poder físico y se sirve de él si es necesario; el poder de la religión es *amor y hacer el bien*» (Mendelssohn, 1991, p. 37). El judaísmo se ha vuelto moderno porque no solo ocupa el lugar de la ética donada como existencia real y, al mismo tiempo, trascendente, sino que también leyes que fueron dadas a través de Moisés constituyen una unidad entre la razón y sus verdades y las enseñanzas religiosas, por ello «todas las leyes se refieren o se fundan en verdades de razón eternas o, al menos, recuerdan o llevan a la reflexión sobre las mismas; de manera que nuestros rabinos dicen con razón: las leyes y enseñanzas se relacionan entre sí como cuerpo y alma» (Mendelssohn, 1991, p. 177).

No se puede comprender la ley judía si no se la ve como una enseñanza, y no se puede comprender esta enseñanza sino como una forma de comportamiento que se dirige a la búsqueda de justicia, de la mejor vida posible y de la vida en sociedad. Por ello la ley judía debe entenderse como enseñanza sobre las acciones en el mundo y en el tiempo. De esa manera, terminando su libro, Mendelssohn nos dirá que estas leyes fueron reveladas, pero transmitidas a través de la palabra y de la escritura en donde reside la esencia de la ley. Sin embargo, para que sean comprensibles deben

ser explicadas, comentadas y transmitidas «mediante la enseñanza oral y viva», y por ello, «tanto las leyes escritas, como las no escritas, *en cuanto prescripciones de acciones y reglas de vida*, tienen sin más como finalidad última la felicidad pública y privada» (Mendelssohn, 1991, p. 249). De esta manera podemos comprender lo que Mendelssohn nos muestra, que la ley revelada es un valor trascendente en forma de enseñanza, o sea, como forma de vida, como acción: la ley traducida en enseñanza es una ética que debe marcar la vida individual y comunitaria.

### III.

Podríamos decir que el Iluminismo judío en Alemania, la *Haskalá*, simbolizado en el *dictum* de Mendelssohn sobre la adaptación a la vida ciudadana mientras se conserva la religión de los padres o, como suele decirse, intentando ser judío «hacia adentro» y alemán «hacia afuera», llega a su fin en el periodo de entreguerras, y de la mano del que sea tal vez el pensador judío más revolucionario del siglo XX: Franz Rosenzweig (1886-1929). Más allá de su gran obra, *La estrella de la redención* (tan influyente, por ejemplo, para pensadores de la talla de Walter Benjamin o Emmanuel Levinas), es importante mencionar que la problemática de la enseñanza y la educación judía fue un tema de preocupación y profunda reflexión en su corta vida.

En su texto «Ya es hora. Ideas sobre el problema de la actual formación judía», de 1917, plantea que es necesario establecer una educación judía que permita desarrollar la «esfera judía» ante la asimilación y el mundo secular, y para ello define los pasos a seguir en la construcción de esta nueva educación. Pero el judaísmo, sus textos y sus valores, trascienden lo histórico, y esto caracteriza la vida del mundo judío. Un fundamento que, aunque pareciera retomar los dichos de Mendelssohn, sin embargo, nos sitúa en una situación de quiebre: ya no se puede ser un judío fragmentado entre dos vidas, la pública y la privada, la exterior y la interior, sino que –según Rosenzweig– se es judío siempre. Es por ello que uno de los elementos que toma para señalar este punto es la diferencia entre estudiar los textos en alemán o en hebreo, ya que la lengua de los textos judíos es parte de la tradición y conforma un elemento central de la identidad. Así lo escribe:

El judaísmo es más que una fuerza del pasado o una curiosidad del presente: para nosotros es la meta de todo futuro posible. Y dado que es futuro, constituye un mundo propio, sin importar el que nos rodea; y dado que es un mundo propio, tiene raíces en el alma de cada individuo, con una lengua propia. El alemán, incluso el alemán que puede haber en un judío, podrá leer la Biblia en alemán, según Lutero, Herder, o Mendelssohn; el judío sólo puede comprenderla en hebreo. Y aunque en el caso de la Biblia siga siendo posible que ambos se yuxtapongan, precisamente porque la posesión en común les compete tanto a judíos como a alemanes, en lo tocante a la lengua de la plegaria judía ya no cabe la mínima duda: es intraducible. (Rosenzweig, 2007, pp. 33-34).

Hay un sentido del mundo judío que trasciende la temporalidad del presente porque se encuentra proyectada al futuro. Un futuro que hace de lo judío algo propio e imposible de eludir y de traducir. Pero también es un futuro que lleva sobre sí mismo la tradición del pasado y de la historia como un «aquí y ahora». Para el mundo judío todo pasado es un presente en tránsito, un «aquí y ahora» que mira hacia el pasado mientras avanza, que lo carga sobre sus espaldas, que camina a su lado. Todo pasado es contemporáneo.<sup>3</sup> Por otro lado, como se puede observar en el fragmento recién citado, Rosenzweig coloca a Mendelssohn junto Lutero y Herder, marcando así un antes y un después en el tiempo: el lugar pasado de la modernidad judía del siglo XVIII y la necesidad de pensar la vida judía en el siglo XX.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Es posible profundizar desde esta forma de comprender y vivenciar el pasado y la historia la bella imagen del ángel de la historia de Walter Benjamin que pronuncia en su ya clásica tesis de Sobre el concepto de historia sobre la figura del cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*: «Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esa tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad» (Benjamin, 2008, p. 310).

<sup>4</sup> Deberíamos decir aquí, con justicia, que el proyecto educativo y la mirada sobre el mundo judío en Alemania que Rosenzweig tendría en los años veinte se verá truncado por el ascenso del nazismo y la Shoá, lo que también nos muestra que la visión sobre la comunión judeoalemana es compleja y atraviesa diferentes etapas que difícilmente pueden ser entendidas como un proceso lineal.

Es interesante, además, observar que esta propuesta educativa se va componiendo de los elementos que hacen a las bases del judaísmo, su relación con el tiempo y con el mundo que lo rodea, hasta llegar a proponer, finalmente, la necesidad de una Facultad de Teología Judía de donde surjan «nuevos docentes» que lleven adelante una comunidad independiente y renovada: «Como es obvio, el gran objetivo sigue siendo una Facultad de Teología en el marco de la universidad alemana, acaso lo máximo que podemos pedirle al Estado en este momento» (Rosenzweig, 2007, p. 48). Una Facultad para formar teólogos judíos, en donde los judíos alemanes puedan visibilizarse como representantes intelectuales del pueblo judío. Nada más osado en aquel tiempo que plantear un plan educativo en donde *es hora* de dejar de esconder la vida confesional en las murallas domiciliarias para mostrar su propia riqueza a la luz de la vida en sociedad:

La comunidad debe ser llamativamente activa hacia dentro y llamativamente visible hacia afuera, para que cuando salgamos de ella, y más allá de nuestra devoción personal, el mundo exterior no nos vea como una mancha en el mejor de los casos inofensiva. No es a la judería —como lo querían los reaccionarios del siglo XIX— que le toca organizarse colectivamente, sino al judaísmo. [...] En todos los niveles y formas, el problema de la educación judía es la cuestión judía del momento. (Rosenzweig, 2007, p. 53).

En este movimiento, Rosenzweig rompe con la historia de la *Haskalá* e inaugura una nueva manera de concebir la vida judía en Europa. Un camino que parecía asomar sus primeros pasos, pero que nunca fue posible, porque también fue la máxima expresión de un ideal comunitario de vida judía que rápidamente fue leída antagónicamente, y terminó radicalizando la «cuestión judía» hasta convertirla en el blanco de la política de exterminación Alemana y Europea.<sup>5</sup> Rosenzweig plantea la necesidad de una nueva comunidad organizada en base a estos docentes y al plan educativo que articula tradición con filosofía y el lugar fundamental de la plegaria y la Ciencia del Judaísmo para lograr desde allí la igualdad de

<sup>5</sup> Para profundizar sobre esta problemática, de entre la cantidad monumental, y fundamental, de bibliografía sobre la Segunda Guerra Mundial y la Shoá, son muy interesantes las hipótesis que construye Jean-Claude Milner en sus libros *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* (2007) y *El judío de saber* (2008).

todos los individuos. No se trata de un grupo colectivizado de intenciones atomizadas, sino de reconstruir el sentido de comunidad, de hacerlo desde las bases del lenguaje y de la educación: no es posible separar educación de comunidad, porque solo desde la construcción de saber es posible la construcción y el fortalecimiento de los lazos comunitarios, más allá de cualquier peligro y de cualquier forma de hostigamiento.

Siguiendo con este texto, otro escrito paradigmático que encontramos en su obra es «Formación, y sin parar», en donde Rosenzweig escribe que es ahora el momento de un cambio profundo en la educación judía en el suelo alemán que permita renovar, social y espiritualmente, los cuadros docentes judíos, pero en especial, con el objetivo final de darle formación a lo que llama el «judío integral» o «la persona judía» (Rosenzweig, 2007, p. 92), al judío más allá de los extremos: del sionismo y del asimilación. Justamente para ello se debe salir del reduccionismo (dirigiéndose con ello a Hermann Cohen y sus planteamientos sobre la relación entre lo germano y lo judío, pero también a la herencia de la *Haskalá*) de hacer del judío un alemán, porque el judaísmo no se conecta con lo nacional sino con la idea del ser humano: «Como judío se es ser humano, como ser humano se es judío» (Rosenzweig, 2007, p. 93).

Su pretensión es vincular esta idea universalista del judaísmo a la de humanidad, más allá de los provincianismos. Por eso dirá que esta pretensión de un universalismo está más allá del Estado o los pueblos, más allá de los límites de la nacionalidad, de la condición de alemán o de francés, sino que el judío solo puede encontrar los límites en la condición «de humano, que es algo tan ilimitado, algo tan humano como él mismo: en la de cristianismo, en la del paganismo» (Rosenzweig, 2007, p. 93). ¿Qué quiere decir Rosenzweig con esto? Que la necesidad de construir un nuevo pensamiento se sostiene sobre la búsqueda, también, de un nuevo judaísmo universal que sea para los judíos como lo es el cristianismo para los cristianos o el paganismo para los paganos: una identidad que los reconozca como tales, un modo de ser en el mundo. Y otra vez nos dirá que solo es posible construir esto desde la educación, desde la formación de saber. Así lo escribe:

Lo que lo hace judío está dentro del mismo ser humano, algo imponderablemente pequeño pero inconmensurablemente

grande, su secreto más inaccesible pero que se delata en cada gesto y en cada palabra, especialmente en los más inadvertidos. Lo judío a lo que me refiero no es ninguna «literatura». No se lo aprende haciendo libros. Tampoco leyéndolos. Ni siquiera –y tendrán que disculparme los espíritus modernos– se lo «experimenta». Como mucho, se lo vive. Quizá ni siquiera eso. Se lo es. (Rosenzweig, 2007, p. 94).

Es ahí donde Rosenzweig vincula, otra vez, la formación judía con la temporalidad en latencia, con ese pasado siempre presente que acompaña a lo judío: ese ser es un estar ahí, un estar ahí que es porque siempre ha estado, «ya estaba ahí antes de mí y estará también cuando yo ya no esté» (Rosenzweig, 2007, p. 94) y eso también es la literatura, la textualidad judía y la lengua judía. En este juego que planteará sobre la existencia de la literatura que se expresa como libro, como los libros judíos, –y que al estar no necesita preguntarse para qué existe, sino que solamente existe– se juega también para Rosenzweig el papel de la ley: la ley judía es, y en su existencia –como precepto– ya está dentro nuestro. Leamos un pasaje que permitirá que lo comprendamos:

La lengua judía, que no conoce ningún «leer» que no se llame «aprender», revela este secreto de toda literatura. Puesto que en esta época obsesionada y sofocada por la educación, es un secreto –si bien muy divulgado– que los libros sólo existen para transmitirle lo dado al que se está formando, pero que lo que se alza entre ambos, el día, el hoy, el presente, es decir, la vida, no requiere de libros. Si yo soy, ¿para qué preguntar por lo que podría «formarme»? Sí, yo soy. Pero los niños vienen y preguntan, y en mí mismo despierta el niño que todavía no «es», que todavía no «vive», y pregunta y quiere que se lo forme, quiere llegar a ser. ¿Pero qué? Sólo quiere llegara a ser algo vivo, eso que... ya es. Y es entonces que el hacer libros termina. (Rosenzweig, 2007, p. 94).

Leer es aprender, y ese aprendizaje queda naturalizado e incorporado en el proceso de lectura, por lo que leer ya es desde un principio construcción de saber, y el saber es el que nos vuelve existentes. Sin embargo, lo que Rosenzweig nos quiere decir es que hay que formar con los libros sobre un pasado que siempre se está transitando, que no tiene final hasta que el libro lo captura dentro de sus páginas, y que ahí se vuelve transmisión; y

también formar sobre la experiencia del instante, de libros que se proyectan a futuro, los libros por escribir: «Sólo del libre espíritu del instante surgen los mundos que lo limitan, el mundo de la investigación y el mundo de la enseñanza, y la ciencia y la educación reciben fuerza y vida» (Rosenzweig, 2007, p. 95). La nueva educación debe sostenerse en esta fuerza, que viene del pasado, de los libros y sus investigaciones, y de las enseñanzas del mundo proyectado a un futuro por venir, y esto es a lo que llama «vida».

La amistad es también la forma primigenia de amor y de comunidad, y se funda –entre otras cosas– en la posibilidad del diálogo y de la crítica.<sup>6</sup> Esto bien lo sabían Rosenzweig y Martin Buber, quienes compartían una gran amistad que incluía, en muchas ocasiones, una discusión crítica sobre diferentes problemáticas. Una de ellas era en torno al problema de la ley y de la revelación. Es así que en una carta enviada por Rosenzweig a Martin Buber el 29 de junio de 1924, en medio del debate que venían llevando ambos pensadores sobre el problema entre ley y revelación a consecuencia de los borradores del texto de Rosenzweig llamado «Los constructores. Acerca de la ley», este le dice que no puede aceptar que «todos los mandamientos puedan convertirse en ley, pero si la ley puede siempre volver a cambiar para ser mandamiento» (Rosenzweig, 1995, p. 113). Rosenzweig nos dice que hay un rasgo trascendente e «intraducible» del mandamiento que se encuentra más allá del sentido de lo que la ley es, o sea, de aquello que juzga un acto cometido, o que se establece como un corpus coercitivo de regulación institucional, por el que no todos los mandamientos pueden devenir leyes. No así las leyes que pueden convertirse en mandamientos, específicamente cuando su sentido ya no esté dado por el acto de juzgar y de prohibir, sino por el de guiar la acción del hombre, por el de constituirse como aquello enseñado, y aprendido, antes de actuar: el mandamiento es una guía que se materializa en la acción, mientras que la ley se materializa en la coerción y en el juicio. Otra vez encontramos aquí el problema, o las visiones desde los pensadores judíos, de la relación entre ley y mandamiento, así como también –regresando a Mendelssohn– entre verdades históricas y verdades eternas. El 15 de julio de aquel año, y luego de varias epístolas entre ambos filósofos, Rosenzweig le escribe que:

<sup>6</sup> Para profundizar la visión sobre la amistad desde la filosofía judía, véase Taub, 2015.

Para mí, Dios no es un legislador. Pero Él ordena. Es tan sólo por la forma de su cumplimiento que el hombre en su inercia cambia los mandamientos en ley, un sistema legal con párrafos, sin la realización del «Yo soy el Señor», sin «temor y temblor», sin conciencia de que el hombre se encuentra bajo los mandamientos de Dios. [...] puedo aceptar como confirmación de la regla que un mandamiento se convierta en ley, y puedo decir con los griegos: «No es culpa de Dios». Pero si el «en este día» se transforma en un Shulján Aruj<sup>7</sup> entonces me vuelvo un poco panteísta y creo que le concierne a Dios. Porque Él se agotó a sí mismo hacia nosotros con su Torá. Y en el final nosotros participamos incluso de esa fe. (Rosenzweig, 1995, pp. 116-117).

Rosenzweig no entiende a Dios como legislador, o como gobernante, sino como revelador de la Ley, una Ley que es para los hombres. Pero que los hombres, rápidamente –por la «inercia» de la necesidad de orden y el dominio del imperio de la razón y el Estado– convierten los mandamientos en Ley. De esa manera, el mandamiento pierde su vida, deja de ser acción para convertirse, como lo hemos dicho, en sanción. Es por ello que el problema de la Ley es un problema de los hombres, y Dios, con esa bella imagen que utiliza Rosenzweig en su carta, se «agota» de sí mismo al revelar la Torá: por ello la Torá es para los hombres.

Un ejemplo de lo que plantea Rosenzweig aparece ya en el propio texto talmúdico, específicamente en una historia («Midrash»<sup>8</sup>) que se encuentra

<sup>7</sup> El Shuljan Aruj es el código de ley judía aceptado como normativo y basado en el libro del Rabino Yosef Caro. Su traducción textual es: «La mesa está servida».

<sup>8</sup> El Midrash es una explicación, es un término que se utiliza para describir un método exegético de explicación del texto bíblico, pero también hace referencia a un género de la literatura judía en el que se compilan enseñanzas e historias de los textos bíblicos o talmúdicos a través de ejemplos o alegorías. Cfr. Jacobs y Horovitz 1906.

en el Talmud de Babilonia<sup>9</sup>. Allí se dice que hubo una discusión entre Rabi Eliezer y el resto de los sabios en torno a la pureza o impureza de un horno. Así aparece relatado:

Rabi Eliezer aportó todos los argumentos del mundo, mas ellos no los aceptaron. Entonces Rabi Eliezer les dijo: si la Halajá es tal como yo (digo), pruébalo este algarrobo. Y el algarrobo se trasladó a una distancia de cien codos del lugar que ocupaba –algunos dicen que eran cuatrocientos codos–; pero ellos le replicaron: ninguna prueba puede aportar un algarrobo.

Rabi Eliezer porfió: si la Halajá es tal como yo (digo), pruébalo este arroyo, y el arroyo retrocedió. Sin embargo, ellos dijeron: un arroyo nada puede probar. Entonces volvió a decir: si la Halajá es tal como yo (digo), demuéstrenlo las paredes de esta academia, y las paredes se inclinaron para desplomarse. Rabi Yehoshua las reprendió: si los discípulos de los sabios discuten acerca de alguna Halajá, ¿qué os importa? Y, por respeto hacia Rabi Yehoshua las paredes no se derrumbaron, pero tampoco volvieron a su primitiva posición, por deferencia hacia Rabi Eliezer, y siguen todavía así, inclinadas.

Porfió (una vez más Rabi Eliezer): si la Halajá es tal como yo (digo), pruébenlo los Cielos. Salió entonces una voz celeste que decía: ¿por qué estáis contra Rabi Eliezer, dado que la Halajá es (siempre) tal como él (dice)? Rabi Yehoshua se puso en pie y exclamó: (la Ley

<sup>9</sup> El Talmud es una obra que recoge principalmente las discusiones rabínicas sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, narraciones y dichos, parábolas, historias y leyendas. Existen dos conocidas versiones del Talmud: el Talmud de Jerusalén (Talmud Yerushalmi) y el Talmud de Babilonia (Talmud Bávli). Ambas versiones fueron redactadas a lo largo de muchos siglos por generaciones de eruditos provenientes de muchas academias rabínicas establecidas desde la Antigüedad. Para el judaísmo son importantes tanto la tradición oral como la tradición escrita. Conocidos como la Ley Escrita, la Torá y el Talmud, tienen su origen último en tradiciones orales. Habiendo sido compilados, redactados y escritos, conforman la tradición escrita del judaísmo, si bien varios conceptos expresados en el Talmud de un modo evidente provienen de «Hagadot» y «Midrashim», es decir, relatos y narraciones propios de la tradición oral hebrea. El Talmud extiende, discute, cuestiona, explica y complementa a la Biblia judía, pero no puede, por definición, contradecir a la parte más importante o esencia de la misma, a la Torá (Pentateuco). Cfr. Bacher 1906.

no está en los cielos (Deuteronomio 30: 12). ¿Qué significa esto de que «no está en los cielos»? Rabi Yermiyá dijo: la Ley fue dada (de una vez para siempre) en el monte Sinaí; por ello, no debemos hacer caso de ninguna voz celeste», como ya escribiste en el Monte Sinaí, en la Torá: «No juzgues en un proceso inclinándote hacia la mayoría que desvirtúa la justicia» (Éxodo 23: 2). Dado que la mayoría de los rabinos no estaban de acuerdo con la opinión del rabino Eliezer, la Halajá no se rige de acuerdo con su opinión. La Guemará relata: Años después, el rabino Natán se encontró con el profeta Elías y le dijo: ¿Qué hizo el Santo, Bendito sea Él, en ese momento, cuando el rabino Yehoshua emitió su declaración? Elías le dijo: El Santo, Bendito sea Él, sonrió y dijo: «Mis hijos han triunfado sobre Mí; Mis hijos han triunfado sobre Mí». (Talmud de Babilonia, Bava Metzia, 59b).

Esta historia conocida como el «Horno de Ajnay» muestra que la Ley fue dada a los hombres y es de los hombres, y que una vez revelado, el Libro pertenece al mundo terrenal, al universo de la interpretación y la lectura: a la enseñanza. Y además, como podemos leer al final del relato, Dios sonrió y vio que los hombres habían comprendido el sentido de su revelación y la textualidad, en donde el Libro, la Torá, es de los hombres y para los hombres, solo así la justicia puede ser horizontal, solo así se puede construir comunidad entre uno y el otro. Si la justicia es divina, no les pertenece a los hombres. Si el Libro es divino, tampoco. Por ello debe ser de los hombres, debe ser ejercida por los hombres y debe ser escrito por los hombres. Sólo así los hombres podrán juzgarse y buscar la justicia. Este pasaje, como explican Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, también nos enseña la importancia del pasaje de la profecía al poder de la exégesis: «Así como Abraham discutía con Dios, y Moisés repetía las palabras de Dios, los rabíes mishnaicos y talmúdicos están dedicados a desentrañar, dilucidar, explicar y contraexplicar a Dios, a Abraham y a Moisés. La profecía es mística, mientras que la exégesis es humana» (Oz y Oz-Salzberger, 2014, pp. 33-34).

Existe un sentido universalista al que podemos llegar rompiendo con la idea de institucionalidad de la ley como aparato punitivo. En primer lugar, porque entender la ley como sanción y no como determinante de la acción es una manera errónea de comprender la ley judía. En segundo lugar, porque la ley puede ser utilizada de diferentes maneras y con fines específicos

por parte de los diferentes movimientos judíos hacia adentro de «los judaísmos», como los usos dados por las ortodoxias, que intentan hacer de la ley como verdad de la razón una verdad histórica. Y esto es justamente una cualidad que no caracteriza a la ley judía como tal, sino, como hemos visto en el ejemplo de Mendelssohn, que la ley revelada posee un sentido trascendental semejante al del imperativo categórico, o como lo dice el propio autor: como legislación revelada, no como ley. Al mismo tiempo, desde las fuentes de la propia tradición rabínica, observamos la fuerza del texto bíblico como universo interpretativo, lo que permite pensar en una horizontalidad de las relaciones humanas a través del método exegético y del comentario como diálogo. De esta manera, la idea de una literatura talmúdica que *encuentra* en la discusión sobre un mismo objeto distintas generaciones de rabinos, que no fueron contemporáneos pero que lo son en el texto, se transforma ahora para nosotros en una manera de pensar la comunidad y las relaciones humanas.

Regresando al debate en torno a la revelación y la ley en el que dialogaron Rosenzweig y Buber, este fue plasmado luego en un artículo de ese mismo año, 1924, llamado «Los constructores. Acerca de la ley». Rosenzweig retoma la relación entre la educación y, principalmente, el problema de la ley, el mandamiento y la tradición judía. Explica que es la «ahistoricidad» del pueblo judío, dada por su sentido de eternidad, lo que hace que todos los instantes de su historia sean siempre contemporáneos. De esa manera es posible sentir en cada instante la cercanía del exilio y el significado de cada momento, de cada Salmo y de cada oración, al rememorar la salida de Egipto o al realizar el ayuno del Día del Perdón. Porque el instante hace a lo más propio de la relación del hombre judío con Dios, y la rememoración de lo pasado es una necesidad vital y permanente. Rosenzweig considera que «el retorno en medio de la corriente de la vida que empuja hacia adelante» (Rosenzweig, 2007, p. 287) es la tarea rara y difícil que se les impone al resto de los pueblos que están ligados a una comunidad nacional como cadena de generaciones tan solo en el tiempo o en el espacio. Ese sentimiento de extrañeza es, en cambio, para el pueblo judío:

El sentimiento básico de la vida comunitaria, y también individual:  
el sentimiento de ser hijos de los padres, ancestros de los nietos.  
Es por eso que podemos esperar reencontrarnos de algún modo  
y alguna vez en aquella palabra y en aquella acción de los padres,

y tener la esperanza de que nuestras palabras y nuestras acciones no vayan a haber sido pronunciadas y cometidas en vano para nuestros nietos. Pues somos, las Sagradas Escrituras así lo dicen, «hijos», y somos, así lo lee la tradición, «constructores». (Rosenzweig, 2007, p. 287).

Es este sentido tan propio del pueblo judío lo que le permite retornar continuamente a ese pasado eterno que les es contemporáneo. Eternidad en donde el pueblo se consagra en lo comunitario frente a lo nacional, frente al resto de los Estados nacionales, y este sentido comunitario se vivifica y reencuentra en el horizonte de la vida diaspórica a través de la oración. La comunidad consagra su sentido en la oración a Dios, como oración plural, comunitaria, que debe pedir por el otro hasta que pueda pedir únicamente por la venida del Reino en las puertas de un tiempo futuro, tiempo del camino de la enseñanza. Porque allí es donde la ley dejará de existir para ser tan solo mandamiento y cercanía de Dios. Entonces –como escribió Rosenzweig– la oración misma ya no tendrá necesidad de existir como se la conoce: la oración se volverá muda y la enseñanza se volverá cognoscible en un yo y tú, que determinará también el corazón de la filosofía dialógica de Martin Buber:

El camino hacia la enseñanza, por lo menos el camino principal, el único que se puede recomendar con la conciencia limpia y con la fundada expectativa de que también él va a encontrarlo a todo aquel que pregunte, conduce a través de lo «cognoscible», pero la enseñanza misma no es cognoscible, ella es siempre algo futuro, y quizás el interrogante de aquel que hoy pregunta por ella sea ya una parte de la respuesta que mañana le será dada a otro, y seguramente la palabra clave de la respuesta que alguna vez le será dada a él mismo, el que hoy pregunta, No, la enseñanza no es algo cognoscible: es tan sólo mi, y tu, y nuestro saber. (Rosenzweig, 2007, p. 275).

#### IV.

Martin Buber (1878-1965) es uno de los grandes pensadores judíos del siglo pasado. Nacido en Viena e influenciado por sus abuelos en cuestiones judías, ya desde joven comienza con sus lecturas de filosofía (en especial con Kant y Nietzsche), mientras articula sus estudios con una fascinación

por los relatos jasídicos<sup>10</sup>. El jasidismo es un movimiento religioso ortodoxo y místico dentro del judaísmo surgido en Europa oriental, específicamente en Bielorrusia y Ucrania, en el siglo XVIII. Fue fundado por el rabino Israel ben Eliezer, conocido como el Baal Shem Tov (1698–1760), que en hebreo quiere decir «señor del buen nombre». A finales del siglo XVIII, el judaísmo europeo había sufrido crueles persecuciones, con miles de víctimas; esto volcó al pueblo al estudio del Talmud y la Halajá. Muchos judíos pensaron que la mayor parte de las expresiones de la vida judía se habían hecho demasiado académicas, alejándose así de la espiritualidad y la alegría. Justamente lo opuesto, fue lo que caracterizó el movimiento jasídico: una revolución espiritual sobre la base de una liturgia alegre que permitía conectar a cada judío directamente con la divinidad. De esta forma, el jasidismo ganó, en sus inicios, a la mayor parte los judíos más pobres, porque se oponía a una rígida práctica formal. Es tal la fascinación de Buber con la revolución jasídica, que en 1905 se retira 5 años del movimiento sionista para dedicar su tiempo a la traducción de los cuentos jasídicos, que irá publicando en los años subsiguientes. León Dujovne, en un trabajo pionero en español sobre el pensamiento de Buber, se pregunta si este tomó del jasidismo «la idea según la cual el hombre para realizarse, puede y debe mantener una vida de relación personal con sus semejantes, con el mundo y con Dios o introdujo esta idea básica de su filosofía en su interpretación del jasidismo. Tan verdadero, aparentemente, es lo uno como lo otro»<sup>11</sup> (Dujovne, 1965, p. 116). Es por ello que se puede observar, leyendo sus traducciones jasídicas, la manera en la que en la obra del propio Buber hay

<sup>10</sup> Cfr. Dujovne 1965, Sánchez Meca 2000, Bensussan 2014, Rabinovich 2015.

<sup>11</sup> Como sigue en su reflexión Dujovne (1965), «parece más probable, casi cierto, que su conocimiento y experiencia directa del jasidismo engendraron, en lo básico, las ideas más importantes de su doctrina religiosa, moral y social. Si así fuera efectivamente, se trataría del caso muy original de un pensador que extrajo lo sustancial, lo íntimo y esencial de un movimiento popular de carácter religioso y lo convirtió en una concepción filosófica o, más bien, religiosa, entendida, no como una teoría, como un sistema de pensamiento, sino como un sistema de vida» (p. 116). Algo similar plantea Sánchez Meca (2000) cuando, explorando la evolución del pensamiento buberiano en cuanto a la genealogía de su intuición dialógica, escribe que: «Desde un punto de vista cronológico, Buber partió del misticismo. Pero el misticismo fue para él algo vital que encarnaba, ante todo, un espíritu de abierta oposición a esa visión «oficial» de una religión que separa a Dios del mundo, de la creación y de la historia» (p. 103).

un diálogo entre la tradición mística y popular y la filosofía, como lugar de encuentro y como una forma de vida y de conexión entre lo humano y lo divino, pero siempre del lado de las acciones del ser humano. Y así lo escribirá el propio Buber:

El hombre no puede aproximarse a lo divino por medio del abandono de lo humano. Puede alcanzar a Dios solamente a través de su devenir humano. Lo humano es aquello para lo cual este hombre individual ha sido creado. Eso, me parece a mí, es el núcleo eterno de la vida jasídica y de su enseñanza. (Buber, 2006, p. 86).

Un diálogo como un puente, ya sea hacia el interior de su pensamiento como hacia el exterior de sus traducciones; un diálogo como aprendizaje y como modo de construcción de saber. Como escribe Silvana Rabinovich, «para Buber la traducción significaba trasladar estas narraciones de un mundo lingüístico a otro “a través de la sangre y el espíritu”» (Rabinovich, 2015).

Otro rasgo importante que debe señalarse de Buber es su gran influencia en el resto de los pensadores judíos de su tiempo. En este sentido, y en la relación entre maestro y discípulo, o entre maestro y alumno, que determina la supervivencia de la enseñanza<sup>12</sup>, Buber ha influido a una gran constelación de pensadores, ya sea desde la continuidad de sus pasos o desde el debate y la discusión, como lo fueron Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas y toda la primera generación de judíos emigrados a Palestina, que se unieron alrededor de la naciente Universidad Hebrea de Jerusalén<sup>13</sup>. En una cita del propio Buber es posible sintetizar su pensamiento: «La doctrina fundamental que llena las páginas de la Biblia judía es que nuestra vida es un diálogo entre el allá arriba y el aquí abajo» (Rabinovich, 2015, p. 117). La Torá, para Buber, es enseñanza y no solamente ley; por eso las leyes inscriptas en la Torá tienen por función enseñar, deben enseñar. ¿Y qué es enseñar? Mostrar el camino, proponer una ruta dirigida hacia una vida mejor.

<sup>12</sup> Cfr. Steiner 2011.

<sup>13</sup> Una muestra real de estas influencias y de su diálogo con los grandes pensadores de su tiempo son las cartas que durante toda su vida construyeron por sí mismas un testimonio del diálogo filosófico. Cfr. Buber 1991.

Esta visión sobre un diálogo entre el arriba y el abajo lleva a Buber a construir la base misma de su filosofía dialógica, expresada en su obra clásica *yo y tú*. El corazón del pensamiento buberiano se basa en el pensamiento dialógico: en las relaciones intersubjetivas yo-tú: «No existe el yo en sí, sino sólo el yo de la palabra básica yo-tú y el yo de la palabra básica yo-ello» (Buber, 2013, p. 11). Esta relación se vuelve posible gracias a la relación yo-tú eterno; o sea, a la relación del hombre con Dios. Así escribe Buber la relación con Dios:

Uno no encuentra a Dios si permanece en el mundo, ni lo encuentra si abandona el mundo. Quien va hacia su tú con todo su ser, llevando todo el ser universal consigo, encuentra a aquel a quien no se puede buscar.

Dios es sin duda «lo completamente otro». Pero también es completamente lo mismo: lo completamente presente. Sin duda es el *mysterium tremendum*, que aparece y abrumba. Pero también es el misterio de lo evidente, más cercano a mí que mi propio yo.

Si sondeas la vida de las cosas y de lo condicionado, llegas a lo insoluble. Si cuestionas la vida de las cosas y de lo incondicionado, acabas ante la nada. Si santificas la vida, encuentras al Dios viviente. (Buber, 2013, p. 64).

Al transformarse en una relación objetiva institucionalizada, ese yo-tú se convierte en un yo-ello. Y aquí radica el problema: el problema es que la institución religiosa, según Buber, tiende a olvidar las relaciones dialógicas que le dieron origen (el yo-tú y el yo-tú eterno), y de esa manera se vuelven opresoras. Ese es el mayor peligro: perder la relación con el otro, como un yo-tú en manos de la relación institucionalizada por la religión o por el Estado, convirtiéndose en un yo-ello. Buber plantea que la estructura de todo pensamiento (y de la vida) se da a partir de esos dos pares, el yo-tú y el yo-ello. El primero representa las relaciones intersubjetivas recíprocas, simétricas y efímeras, mientras que el segundo establece relaciones sujeto-objeto, relaciones de dominación que se caracterizan por la no reciprocidad, la asimetría y que, por ello mismo, pueden perdurar en el tiempo, como lo hacen las instituciones (Buber, 2013). Pero ambas relaciones son necesarias para la vida, escribe Buber:

El mundo del ello tiene continuidad en el espacio y el tiempo.  
El mundo del tú no tiene continuidad en el espacio y el tiempo.  
El tú individual debe, una vez transcurrido el proceso racional,  
volverse un ello.  
El ello individual puede, al entrar en el proceso racional, volverse  
un tú.

[...]

En el mero presente no se puede vivir: a uno lo consumiría si no  
se cuidara de superarlo velozmente y a fondo. Pero en el mero  
pasado se puede vivir; es más, sólo en él se puede establecer una  
existencia. Basta con llenar todos los instantes con experimentación  
y uso, y entonces el pasado ya no molesta más.

Y ahora, hablando en serio, escúchame: sin el ello, el ser humano  
no puede vivir, pero quien sólo vive en el ello no es un ser humano.  
(Buber, 2013, pp. 33-34).

Para Buber la creación de saber y la enseñanza son los pilares  
fundamentales de la tradición judía, y tomando un cuento jasídico explica  
que para él la enseñanza, a la que no reconoce como enseñanza sino como  
diálogo, consiste en acompañar a un estudiante hacia la ventana, abrirla,  
y desde allí apuntar los caminos para mostrarlos y comenzar un diálogo  
sobre ellos. Es muy interesante que él no reconoce este proceso como  
enseñanza (*teaching*) sino como un dialogar desde la realidad, hacia el  
futuro y hacia el pasado, como un diálogo que es el que construye saber:

No tengo enseñanza. Sólo señalo algo. Sólo señalo la realidad.  
Señalo algo en la realidad que no se ha visto o se ha visto muy  
poco. Tomo al que me escucha de la mano y lo lleva a la ventana.  
Abro la ventana y señalo lo que está afuera. No tengo enseñanza,  
pero mantengo una conversación. (Buber, 1967, p. 693).

La enseñanza en Buber se plantea como diálogo, en donde hay escucha  
y hay pregunta. La enseñanza (que es la filosofía también) no debe ser un  
monólogo con dos roles divididos que solamente hablan sin escucharse,  
sino que tiene lugar entre dos, en una relación que envuelve a ambos:  
«La relación es reciprocidad. Mi tú me afecta tanto como yo lo afecto a  
él. Nuestros estudiantes nos forman, nuestras obras nos edifican» (Buber,  
2013, p. 21). En el judaísmo se deben estudiar la Torá y el Talmud entre  
por lo menos dos: leer en compañía y en voz alta, así se construye la

interpretación del texto bíblico como una interpretación viva. De igual manera, el diálogo se da siempre con otro, aunque este otro sea una cosa. Por ejemplo, cuando se reconoce un árbol, el árbol ya no es una cosa, sino que se transforma en otro. Reconocerlo es invitarlo a formar parte de la comunidad del lenguaje: «Puede suceder que yo, al contemplar el árbol, por propia gracia y voluntad me vea llevado a entrar en relación con él, y entonces el árbol ya no es más un ello. [...] existe ante mí y tiene que ver conmigo como yo con él, sólo que de otra forma» (Buber, 2013, pp. 14-15).

Según Buber, la sabiduría no proviene de sí misma, sino que se realiza en el aprendizaje y en la enseñanza, es así que la filosofía y la enseñanza se deben plantear como un mismo diálogo. Y en el fondo de este diálogo descansa un objetivo, o un motivo, para Buber: la «justicia profética» (Rabinovich, 2015, pp. 124-128). Ese es el objetivo a alcanzar: la justicia profética, la santidad humana entendida a través de la justicia moral y social. Por ello dirá Buber, en su *Caminos de utopía*:

En la revelación, la visión de lo justo se consuma en la imagen de un tiempo perfecto: como escatología mesiánica; en la idea, la visión de lo justo se consuma en la imagen de un espacio perfecto: como utopía. Por su esencia, la primera trasciende lo social, se ocupa del hombre como creación y hasta de lo cósmico; la segunda permanece circunscrita por el ámbito de la sociedad [...]. La escatología, si es profética, y la utopía, si es filosófica, tienen carácter realista. (Buber, 1966, p. 18).

Porque los profetas son hombres de acción, no vienen a traer decretos, sino enseñanzas, vienen –según Buber– para enfrentarnos con nuestras decisiones y con nuestras elecciones, para ayudarnos a ser libres. «Los profetas no decretan nada, sino que ofrecen una elección: o este camino o el otro»<sup>14</sup> (Buber, 1978, p. 268). Son los valores sociales y morales los que se deben perseguir a través de la lectura del texto bíblico, tomándolo a este como un manual de estudios, como un libro de enseñanzas. Para Buber,

<sup>14</sup> Como escribe Buber en su gran libro *Eclipse de Dios*, «lo que constituía en Israel el núcleo de la enseñanza profética era la tarea que hay que realizar en la vida, que hay que cumplir según la plena intención de la fe; y la intención de la fe era el acto más íntimo del hombre. Los profetas se opusieron a las obras rituales carentes de la intención de la fe» (Buber, 2014, p. 128).

como para el resto de los pensadores que hemos recorrido, los preceptos bíblicos deben ser leídos y estudiados como preceptos morales y sociales, porque es a través de ellos que el judaísmo se convierte en una forma de acción, y le da sentido al ejemplo humano. Como responde Buber en una entrevista durante sus últimos años de vida sobre la fe, la educación y el existencialismo bíblico, «el judaísmo no es una verdad en tanto ideal, ni tampoco como imagen, sino en tanto y en cuanto *acción*», y es por ello que «el objetivo del judaísmo no es la teoría filosófica o la creación artística, sino la Torá como *verdad*» (Buber, 1978, pp. 265-266). La verdad es la Torá, la que le enseña al hombre a actuar, y a actuar verdaderamente en base a los preceptos morales que aspiran a transformar la sociedad.

Lo particular del judaísmo se encuentra en la unión de lo ético y lo religioso, de lo ético y lo político. Buber tiene una visión ética de la política que, como escribe Michael Löwy, está inspirada en «la idea bíblica y profética de la justicia» (Löwy, 2015, p. 123). Es allí en donde podrá cultivarse una comunidad humana real para nuestros tiempos. Es por ello que Buber ve posible la relación entre las razones morales y los fines políticos, en aras de la construcción de una comunidad futura, y en la medida que permitan transformar los fines de la política: «En el establecimiento de un fin lo “moral” toma parte no como un principio independiente, sino según sus raíces más profundas, que están ligadas a las raíces de toda esencia espiritual» (Buber, 2009, p. 179).

Esto es lo que, según Buber, caracteriza la relación entre comunidad y Dios, su socialismo profético. Así describe el propio Buber la experiencia comunitaria: «La colectividad que realiza lo divino en la vida conjunta, la tierra como elemento matriarcal de la vida comunitaria, el trabajo que renueva el pacto entre el hombre y la tierra, la ayuda mutua en aras de la liberación del hombre por el hombre, el mandamiento divino entendido como preceptos morales y sociales como rector de la comunidad, la cooperación y la fraternidad como motores de la vida comunitaria, el espíritu profético de enseñanza de la fidelidad y la renovación que velan por la dinámica social» (Rabinovich, 2015, p. 127). Y esto es lo que podemos identificar con una praxis éticoa-política que Buber nos ha dejado, y que es característica de su pensamiento único, como pocos en la historia de la filosofía moderna judía.

El socialismo profético de Buber busca salirse de cualquier tipo de dogmatismo religioso, político o partidista, porque la justicia profética buberiana se realiza en la comunidad: «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 aspectos» (Buber, 1966, p. 196). Cuando Martin Buber pensó su socialismo profético, estaba reflexionando sobre el mundo moderno, un tiempo en el que la relación «yo-ello», que identifica toda forma de institucionalidad ya sea estatal o comunitaria, había oprimido al «yo-tú», característico de las relaciones intersubjetivas entre el uno y el otro. La modernidad edificó su castillo racional sobre la necesidad de clausurar, poco a poco, las formas comunitarias basadas en los preceptos morales y sociales que los profetas habían transmitido. Esta realidad no es solamente un problema, sino una aporía: cualquier forma de institucionalidad política o religiosa necesita, para su supervivencia, monopolizar la administración de las relaciones sociales como una relación unidireccional hacia ella, en detrimento de la subjetividad y la responsabilidad ética por el otro. Sin embargo, las formas comunitarias aún pueden perdurar a través de una nueva enseñanza que se construya desde las fuentes de la ética, en donde «otra» forma de vida aún sea posible: una vida comunitaria autónoma, en la que las relaciones dialógicas vuelvan a marcar el ritmo de vida de los lazos entre las personas.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H., (2009). *Escritos judíos*. Madrid, España: Paidós.
- Bacher, W., (1906). Talmud. *Jewish Encyclopedia* [Versión electrónica]. Recuperado de <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14213-talmud>
- Baron, S. W., (1965). *La época moderna*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Baron, S. W., (1968). *Historia social y religiosa del pueblo judío. Volumen VIII: Filosofía y ciencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Benjamin, W., (2008). *Obras: libro I / vol. 2..* Madrid, España: Abada Editores.

- Bensussan, G., (2014). *¿Qué es la filosofía judía?* Buenos Aires, Argentina: Lilmod-Prometeo.
- Bergman, S. H., (1963). *Fe y razón. Introducción al pensamiento judío moderno*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Boyer, A. y Hayoun, M. R., (2008). *La historiografía judía*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (1966). *Caminos de utopía*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M., (1967). "Reply to My Critics". En: Schilpp, P. A. y Friedman, M. (Ed.), *The Philosophy of Martin Buber* LaSalle, Illinois, Estados Unidos: Open Court.
- Buber, M., (1978). *Escritos escogidos. Tomo II: Sionismo y universalidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Porteñas – AMIA.
- Buber, M., (1991). *The letters of Martin Buber. A life of dialogue*. Nueva York, Estados Unidos: Schocken Books.
- Buber, M. (2006). *Imágenes del bien y del mal*. Buenos Aires, Argentina: Lilmod.
- Buber, M., (2009). *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Buber, M., (2013). *Yo y tú y otros ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Lilmod-Prometeo.
- Buber, M., (2014). *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Dujovne, L., (1965). *Martin Buber. Sus ideas religiosas, filosóficas y sociales*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Bibliográfica Argentina.
- Guttmann, J., (1964). *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge & Kegan Paul.
- Jacobs, J. y Horovitz, S., (1906). Midrash. *Jewish Encyclopedia*, [Versión electrónica]. Recuperado de <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10805-midrash>

- Löwy, M., (2015). *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Barcelona, España: Anthropos Editorial.
- Mendelssohn, M., (1991). *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo (edición bilingüe)*. Barcelona, España: Anthropos.
- Milner, J. C., (2007). *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Milner, J. C., (2008). *El judío de saber*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Oz, A. y Oz-Salzberger, F., (2014). *Los judíos y las palabras*. Madrid, España: Ediciones Siruela.
- Rabinovich, S., (2015). "Martin Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico". En: Sucasas, A. y Taub, E. (Ed.), *Pensamiento judío contemporáneo*, (pp. 117-143). Buenos Aires, Argentina: Lilmod-Prometeo.
- Rosenthal, H. y Wiernik. (1906). Haskalah. *Jewish Encyclopedia* [Versión electrónica]. Recuperado de <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/7318-haskalah#anchor1>
- Rosenzweig, F., (1995). *On Jewish learning*. Wisconsin, Estados Unidos: The University of Wisconsin Press.
- Rosenzweig, F., (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*. Buenos Aires, Argentina: Lilmod.
- Sánchez Meca, D., (2000). *Martin Buber*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Steiner, G., (2011). *Lecciones de los Maestros*. Buenos Aires, Argentina: De Bolsillo.
- Davidson, W. Talmud de Babilonia. Recuperado de [https://www.sefaria.org/Bava\\_Metzia.59b?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bava_Metzia.59b?lang=bi)
- Taub, E., (2015). La amistad (notas para una comunidad de saber). *Majshavot/Pensamientos*, (volumen 54, número 1), pp. 1-12. Recuperado de <http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/9ab8d-la-amistad,-emmanuel-taub.doc.pdf>
- Traverso, E., (2005). *Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la "simbiosis judío-alemana"*. Valencia, España: Pre-textos.