

Martin Buber

**JUDAISMO
Y
CIVILIZACIÓN**

**Prólogo de
SERGIO NUDELSTEJER B.**

**Editorial
Tribuna**

MEXICO

JUDAÍSMO Y CIVILIZACIÓN

MARTÍN BUBER



JUDAÍSMO y CIVILIZACIÓN, es una obra original y desconocida de uno de los filósofos judíos contemporáneos de mayor envergadura e influencia: MARTÍN BUBER.

Fallecido el 13 de junio de 1965, en Jerusalén, Israel, Martín Buber nos ha legado una obra imperecedera. Fundamentalmente, en su prosa se respira a un filósofo que piensa con mente de poeta. Buber señala que destino y libertad, dos de sus preocupaciones eminentes, se hallan comprometidos solemnemente uno al otro.

Buber revisa la historia de la humanidad y la historia del pueblo judío. Aun cuando encuentra matices y diferenciaciones piensa que el mal que sufre nuestro siglo que se parece al de ningún otro, pero es de la misma familia que los males de todos los otros siglos.

Una más de las preocupaciones de Buber fue el propio ser humano. Confiaba en el ser humano, en conformidad con la idea central de su filosofía: la idea del *diálogo*. Pensaba y sostenía que si los hombres se comunicaran entre sí con integridad, sin reservas, los problemas humanos que son, de diferente índole, se resolverían. Tuvo fe en que su obra podría contribuir al renacimiento espiritual no sólo del hombre sino de la humanidad entera. Quien lea y estudie su obra y comprenda su pensamiento, podrá comprobar que esa esperanza no era injustificada.

Colección
MUNDO CONTEMPORÁNEO

Director
Sergio NUDELSTEJER B.

Título de la obra en inglés:
AT THE TURNING — THREE ADDRESSES ON
JUDAISM

© 1973. Derechos Reservados
Primera edición 1973
Segunda edición 1985

IMPRESO EN MÉXICO / PRINTED IN MEXICO

PRÓLOGO

Martín Buber el autor de la presente obra, es considerado como uno de los máximos pensadores judíos contemporáneos y a la vez como el redescubridor del jasidismo, por haber vuelto a crear aquel pasado místico en el alma del judío moderno. Nacido en Viena el año de 1870 vivió desde 1938 en Israel donde dictó cátedra de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén, hasta el fin de su vida el año de 1965.

En un tiempo en que el espíritu del hombre es disgregado por la especialización, Buber centró su preocupación en el hombre total, ese ser que conoce su situación en el mundo, ese ser que sabe que ha de morir, y que, sin embargo, es capaz de alcanzar el poder que le permite unir el Dios que se cierne sobre el mundo con su "shejiná" (providencia divina) que habita en este mundo.

Sus ideas y su obra traslucen la profunda imbricación judía de Martín Buber. Sus tramas iniciales fueron tejidas en la atmósfera familiar, presidida por la notable figura del rabino Salomón Buber, hermano de su padre. Y si su filosofía recoge, desarrolla y perfecciona el moderno pensamiento de Occidente, ella también reconoce entre sus raíces nutricias las sabias esenciales del judaísmo. De allí sus constantes estudios bíblicos, su renovación del judaísmo y su participación en una notable versión de la Biblia al alemán; Es por todo esto que la trayectoria del autor de Caminos de Utopía y de ¿Qué es el Hombre? sólo puede ser comprendida dentro del contexto de la cultura judía. El máximo aporte de Buber es el descubrimiento del prójimo que, por otra parte, no es otra cosa que el rescate del hombre marcado por el sello divino (Tzelem Elohim). Y, en consecuencia, el amor al hombre, para el humanismo militante de Martín Buber, es la activa manifestación del amor a Dios.

El presente y casi desconocido trabajo de Martín Buber, contiene el texto de tres conferencias que pronunciara el año de 1951 en la ciudad de Nueva York bajo los auspicios del Seminario Teológico Judío. Al leer la presente obra, el lector debe tener presente que en ella un judío habla aquí a los judíos, en el centro de la Diáspora, en la hora en que comienza a ponerse de manifiesto la crisis decisiva del judaísmo.

Asimismo Buber es el creador de la relación filosófica yo-tú. Esta relación es, en primer lugar, la vinculación de la criatura con su creador, con su hacedor. Al mismo tiempo, esta relación abarca vinculaciones mutuas entre distintos seres creados. En virtud de estas consideraciones, la verdadera religión -según Buber- no se limita a los momentos de la sublimación personal. Intenta penetrar la vida diaria de cada hombre y estimula la "vida dialogada". Buber es también el filósofo del diálogo. Para él hay efectivamente conversación en el sentido metafísico y religioso de la palabra, cuando el diálogo, la conversación, es la vida misma.

Vemos también en Buber, que en concordancia con su pensamiento general, tiene una visión muy especial del judaísmo. No le satisface la concepción del judaísmo como una religión, en el sentido de un sistema de ritos. Tampoco le es suficiente con ver en el judaísmo una experiencia nacional de un pueblo disperso. Hay, según Buber, una substancia eterna, un elemento privativo y único del alma humana, del que Israel es depositario. Es decir, hay para él una forma fundamental de vida que se ha realizado en Israel más pura, más fiel y más eficazmente que en cualquier otro pueblo.

En esta pequeña obra de gran contenido, su autor nos señala con énfasis como es menester una renovación súbita e integral de la vida judía. Quiere una metamorfosis. Según él, es necesario que el judaísmo vuelva a encontrar las grandes ideas de unidad de acción y de porvenir. Para él, el renacimiento de lo judío en el judío está ligado al retorno del pueblo a la tierra de sus antepasados. Vemos así como el sionismo de Martín Buber es, más que ideal político, aspiración cultural cuya realización interesa al pueblo judío y a la humanidad.

Este libro hará pensar y meditar a quienes lo lean. A pesar de que los conceptos que contiene fueron vertidos hace más de dos décadas, su actualidad nos llega con ese vigor del cual Martín Buber ha sido capaz tanto a través de su vida como de su obra filosófica.

SERGIO NUDELSTEJER B.

JUDAÍSMO y CIVILIZACIÓN

Para apreciar la naturaleza de lo que llamamos una "gran civilización", debemos considerar las grandes civilizaciones históricas no en el momento de su pleno desarrollo, sino en una etapa inicial. Veremos entonces que cada una de ellas puede comprenderse sólo como un sistema de vida. A diferencia, de un sistema de pensamiento —que ilumina y dilucida las esferas del ser a partir de una idea central—, un sistema de vida es la unidad real en la cual una y otra vez las esferas de la existencia de un grupo histórico se estructura alrededor de un principio supremo. Sólo en momentos sublimes logra este principio conciencia y expresión adecuadas, pero su efecto llena en múltiples ramificaciones y formas y, por supuesto, también en grados diversos de intensidad" la existencia toda del grupo. Su carácter fundamental es siempre religioso y normativo: religioso porque implica siempre una ligazón de la vida humana a lo absoluto, ligazón que, si bien susceptible de comprensión intelectual, es esencialmente concreta, significa cosas concretas y apunta hacia cosas concretas; y normativo, pues si bien se relaciona siempre con el Ser trascendente que controla el universo, el principio proclama a ese Ser como ejemplar para el hombre; como la sola cosa que imitada por el hombre en su actitud hacia la vida y en su estructura social, aporta orden y significado a la existencia terrenal, y de cuya realización sobre la tierra por parte del hombre depende, en verdad, la supervivencia del hombre *quo* hombre,

Ya tomemos el principio chino del *tao*, el "camino", en cuyo eterno ritmo todos los opuestos combaten y se reconcilian; ya el indo-ario *rita* (forma hindú) o *urta* (forma irania, transcrito por lo general como *asha*), el orden primitivo de lo bueno y lo justo: ya el *tesedek* de Israel en el cual se combinan verdad y justicia; ya el *dike* griego, el inexorable curso de los acontecimientos mundiales y la "medida" por él determinada —en todas partes, el Ser trascendente posee una faz dirigida hacia el hombre, faz que representa un seré; en todas partes, si el hombre quiere existir como hombre, debe esforzarse por seguir un modelo suprahumano; en todas partes el perfil de una verdadera sociedad humana está trazado en el cielo. Todas las esferas de la existencia están esencialmente determinadas por ese principio, por la relación con ese principio; la sabiduría desea explorar su acción, el arte desea darle forma, y donde uno se esfuerza por poner del derecho la vida pública misma, uno mira las estrellas y más allá.

Tal como es, el hombre (que en todas estas doctrinas aparece más o menos desquiciado, habiendo perdido su armonía original con el Ser trascendente) se resiste naturalmente a la orden que él, hombre, ha leído en el universo o bien ha recibido directamente de una potencia superior a él y al universo. Quiere y no quiere traducir la verdad celestial a realidad terrena. Se rebela en la práctica contra lo que acepta en teoría; más aún, contra lo que ve y oye. Pero es precisamente en esta muda lucha del hombre con el espíritu donde se origina el surgimiento: de una gran civilización. El espíritu conquista y es conquistado, avanza y es detenido, golpea sobre la materia humana y encuentra en ella una barrera; y aquí, en las treguas del combate, entre el cielo y la tierra surgen una y otra vez las formas específicas de una civilización, que determina también toda su sabiduría y su arte.

Entre las grandes civilizaciones del mundo antiguo, hubo una en la cual la acción del principio religioso y normativo sobre todas las esferas de la vida pública se manifestó con fecundidad peculiar, única. Todas las otras civilizaciones compartieron, si bien en diversos grados de desarrollo, la doctrina básica de una sociedad celestial-cósmica a la cual corresponde la humana y terrena, o mejor dicho —debiera corresponder— a la cual correspondió una vez, digamos en la Edad de Oro, o corresponderá algún día, pongamos por caso después de la completa victoria de la luz sobre la

obscuridad—. En el antiguo Israel ocupó el lugar de esta doctrina la del Señor de todo lo que es y todo lo que será. Quien, tal como colocó el sol en el cielo, ha colocado el mandamiento de verdad y justicia sobre las cabezas de la raza humana. Es cierto también que en las otras civilizaciones el principio normativo fue portado y garantizado por seres divinos que regían esa sociedad superior; mas sólo Israel conoció un Dios que había elegido un pueblo humano —precisamente ese pueblo— para preparar la tierra creada como reino para Él mediante la realización de la justicia. Para Israel el principio es la norma y la ley, para el Dios de Israel es la fundación móvil simbolizada por el Arca con las Tablas de la Ley, sobre la cual Él desea asentar su trono terrenal. Por eso, el principio enlaza aquí a divinidad y humanidad, en la concreción sin paralelo del "Pacto". Y es por eso también que aquí, y sólo aquí, la civilización es al mismo tiempo misteriosamente afirmada y negada: Dios quiere la total civilización del hombre —pero no dejado a sí mismo, sino consagrado a Él, a Dios.

Ahora bien, observamos generalmente que la resistencia del hombre a la exigencia espiritual, resistencia que —como hemos dicho— se manifiesta ya en la fase genética de una civilización, aumenta decisivamente a medida que la civilización se aproxima a su apogeo. En proporción al desarrollo de sus formas específicas, toda civilización se esfuerza sin cesar por independizarse en su principio. En las grandes civilizaciones occidentales esto se manifiesta en parte por el aislamiento de las esferas individuales y por el hecho de que cada una de ellas establece su propia base y orden, en parte porque el principio mismo pierde su carácter y validez absolutos, de forma tal que la norma sagrada degenera en convención humana, o porque la ligazón a lo absoluto se reduce —confesada o inconfesadamente— a un mero requisito simbólico-ritual al cual se puede dar adecuada satisfacción en la esfera del culto. Una civilización puede ahora producir en sus esferas individuales aisladas obras más espléndidas que las producidas hasta entonces; su unidad espiritual se ha perdido. La Atenas de Pericles y el Alto Renacimiento italiano pueden servir de ejemplos. El desarrollo de las civilizaciones orientales fue distinto. Aquí las esferas individuales nunca se emanciparon plenamente del lazo unificador, pero incluso aquí, el principio llegó a ser cada vez más objeto de doctrina y no objeto de relación de vida, y su servicio —que originalmente abarcaba la existencia real tanto privada como histórica—, llegó a ser cada vez más un servicio puramente simbólico y formal. Y aquí como allá la civilización, al transformar de realidad activa en ficción reverenciada el principio por cuya acción había surgido, minó sus propios fundamentos.

En todas partes hubo hombres que comprendieron este movimiento hacia el abismo como lo que era y trataron de detenerlo; mas sólo una civilización hubo en la cual se elevó contra la invalidación del principio una protesta que concentró toda la pasión espiritual del pueblo. Fue, y es natural que así haya sucedido, esa civilización en la cual —como en ninguna otra— lo absoluto había hecho un pacto con todo el dominio de la existencia humana y se había negado a abandonar a la relatividad parte alguna de ese dominio. En ninguna otra parte y en ningún otro momento se ha visto el espíritu servido con tal militancia en el mundo humano, generación tras generación, como lo fue por parte de los profetas de Israel. Aquí, los hombres de espíritu tomaron sobre sí la tarea de llevar a la práctica esa afirmación y negación de la civilización en la realidad de la hora histórica. Su lucha se dirigió contra todos aquellos que evadían el gran deber, el deber de realizar la verdad divina en la plenitud de la vida cotidiana, buscando el atajo de lo meramente formal, lo meramente ritual, esto es, lo no comprometido —contra todos aquellos que enseñaban y practicaban tal evasión y con ella degradaban el nombre divino que invocaban al estado de una ficción cuidadosamente guardada—. Esta lucha fue mantenida por la totalidad y unidad de la civilización, que puede ser total y unidad sólo si se consagra a Dios. Los hombres que exigían de quienes detentaban el poder la abolición de la injusticia social por el bien de Dios, no conocían el concepto de civilización, pero jugaban sus vidas para salvar la

civilización. Con ello, la protesta contra la falsa emancipación de la civilización se registró en tal forma que estaba forzada a actuar, y efectivamente actuó, como recordatorio y advertencia sobre todo el futuro de la humanidad y muy especialmente sobre la problemática de la última civilización que le siguiera, la del occidente cristiano.

Para apreciar cabalmente la importancia de la religión profética para la humanidad y su civilización, debemos preguntarnos por qué fue precisamente en Israel donde el principio normativo expresó su protesta contra cualquier desarrollo de la civilización que tendiera a privar el principio normativo de su validez absoluto. Como respuesta, debemos señalar ese realismo religioso peculiar a Israel, que no hace lugar a una verdad que permanezca abstracta, revoloteando con autosuficiencia sobre la realidad, mas para la cual toda verdad se halla ligada a una demanda que el hombre, el pueblo, Israel, están llamados a cumplir íntegramente sobre la tierra. Ahora bien, el cumplimiento integral significa dos cosas: en primer lugar debe abarcar la totalidad de la civilización de un pueblo, economía, sociedad y estado; en segundo lugar debe incorporar la totalidad del individuo, sus emociones y su voluntad, sus acciones y abstenciones, su vida en el hogar y en el mercado, en el templo y en la asamblea popular. Vale decir, significa la totalidad y la unidad —imposible de otra manera— de la civilización. Los hombres, especialmente los poseedores de poder y de propiedad, se resisten naturalmente a la exigencia del cumplimiento integral de la verdad y justicia divinas; por consiguiente, ellos tratan de limitar el servicio a Dios en la esfera sacra y en todas las demás reconocen su autoridad mediante meras palabras y símbolos. Aquí es donde se engasta la protesta profética.

Un ejemplo característico puede ilustrar lo que decimos. En el antiguo Oriente se consideraba generalmente al rey como hijo del Dios supremo; se lo concebía ya como adoptado, ya como realmente procreado por el dios. Esta concepción tampoco fue extraña a Israel en la primera de las formas mencionadas, por supuesto: el salmista pone en boca de Dios las siguientes palabras, dirigidas al rey en el día de su unción sobre el Monte Sagrado: "Tú eres mi hijo; en este día te he engendrado". Su ungimiento en el nombre de Dios, responsable ante Él, a quien ascendía al trono, no sólo como un virrey es responsable ante su soberano, sino como un hijo es responsable ante su padre. También otros pueblos del antiguo Oriente conocieron esta relación del rey al dios; pero en Babilonia se expresó meramente por el hecho de que en la festividad de Año Nuevo, como día en el cual el mundo recomienza, el sacerdote aplicaba al monarca un golpe simbólico en la mejilla, lo que resolvía el pleito para el resto del año; en Egipto sólo había conversaciones íntimas entre el soberano y su divino padre, sin resultado visible alguno. No sucedía así en Israel. Aquí el profeta aparecía ante el rey una y otra vez y, en realidad, le exigía rendir cuentas. Este realismo profético cristalizó en el mensaje divino transmitido a David por el profeta Natán: Dios se propone adoptar el hijo de David como Suyo, como hijo de Dios; mas si peca lo castigará tal como un padre castiga a su hijo y lo hará por la mano del hombre, por la mano de los enemigos de Israel, ante quienes debe sucumbir un Israel que no defienda la justicia.

Pero el ejemplo de la actitud de los profetas hacia los reyes desleales está calculado para ir más allá y dilucidar la índole de la relación entre judaísmo y civilización. El conflicto que aquí aparece no ha de comprenderse como un conflicto entre civilización y religión: se desarrolló dentro de una civilización (en el sentido más amplio del término), a saber, entre su principio director cuya acción había producido a aquella y las esferas de la vida que repudiaban cada más la soberanía de ese principio. A menudo, por consiguiente, la línea de batalla se internó en la religión misma, sobre todo cuando la autoridad religiosa establecida —personificada por el sacerdote— se colocó del lado del poder y le otorgó su sanción aprobatoria; en este caso la

religión, para mantenerse y en virtud de su pacto con el poder, en posesión de la esfera particular que este último le había asignado, se disoció de la exigencia del principio religioso, de ser el motor del todo. El profeta hizo frente a esa coalición de poder establecido y autoridad establecida, como hombre que no poseía poder ni autoridad. Sólo en los primeros días de Israel, antes de producirse la situación que hiciera surgir la protesta, hallamos personalidades como Moisés y Samuel, dotadas al mismo tiempo de cualidades proféticas, del poder de hacer la historia, y de autoridad. Más adelante, la impotencia del profeta fue rasgo típico de la época.

Pero el ejemplo aquí elegido puede conducirnos aún a mayores profundidades en la naturaleza de nuestro tema. Pues la experiencia del incumplimiento de la exigencia divina engendró la promesa mesiánica y así como la experiencia se centró alrededor del rey incumplidor, la promesa se centra alrededor del rey que aportará el cumplimiento. Se le llama Mesías, "el ungido", pues por fin llevará a cabo el mandato que los reyes recibieron al ser ungidos. En él, el hombre irá por fin al encuentro de Dios. Alrededor de él, en un principio Israel y luego la ciudad de la Humanidad se construirán como el reino realizado de Dios. Pero este reino no se concibe como conquistando y reemplazando una civilización humana defectuosa, sino como santificándola, esto es, purificándola y perfeccionándola. Cuando la vida del hombre, con todas sus diversas esferas plenamente desarrolladas, llegue a ser un todo unido, consagrado a lo divino, entonces, así como Abraham evocó una vez ante el altar el nombre de Dios sobre Canaán, el nombre de Dios será proclamado sobre toda la tierra como dominio sobre el cual Él ha asumido el gobierno.

Según la antigua doctrina persa, un fuego capaz de fundir el mundo transformará la existencia humana: una obra nueva, divina, reemplazará la dilapidada obra del hombre. El cristianismo, y también el apocalipsis del judaísmo helenístico periférico, desarrollaron esta concepción básica. El judaísmo central la rechazó. Llevó consigo a su largo exilio la doctrina profética según la cual en respuesta al retorno del hombre hacia Dios, la dislocada substancia humana experimentará su fuerza redentora, que completará la creación del hombre con la cooperación del hombre. La civilización, desesperando de sí misma, se ofrecerá a Dios y será salvada por Él.

No puede hacerse a un lado esta fe realista en el futuro de la imagen de Dios —en cuya pérdida nunca ha creído el judaísmo— con el barato slogan del "optimismo de la civilización". La creencia es que así como todo pecador puede hallar el perdón, "yolviéndose" hacia Dios, también puede hallarlo una civilización pecadora. Así como el hombre puede santificarse y ganar admisión a lo sagrado sin restringir su existencia, sin "primitivizar" su forma de vida, también la civilización humana puede, sin restringirse, consagrarse y lograr la admisión.

Aquí, como en todas partes, el principio religioso-normativo de Israel se manifiesta como esencialmente histórico. Así como su revelación, por oposición a las revelaciones de las demás religiones, se presenta como un incidente de la historia nacional, también su meta más elevada es de carácter histórico. Aquí, lo supra-histórico moldea lo histórico mas no lo reemplaza.

Con esta fe histórica —a un tiempo realista y mesiánica— inscrita tanto en su Libro como en su alma, el pueblo judío marchó a su exilio mundial y así, en su mayoría, a una civilización cuyo principio religioso-normativo era el principio cristiano. Esta situación estuvo decisivamente determinada por el hecho de que el cristianismo tuviera su origen en una fase tardía y deformada del mesianismo judío, en la cual ya no se esforzaba por conquistar la historia sino por, escapar de ella hacia esferas más puras, mientras por otra parte el grupo de pueblos entre los cuales se estableció el cristianismo recién comenzaba a conquistar la historia. En el seno de la existencia de estos pueblos, con su contradicción, se insertó el pueblo judío con su existencia y la

contradicción a ella perteneciente, obligado a vivir entre ellos —carentes de historia— con su fe histórica sin realizar —entre ellos que controlaban la historia y cuya fe les ordenaba superar la historia. Sabemos qué fue lo que se desarrolló con el correr del tiempo a partir de esta situación básica.

El principio de nuestra fe, la verdad y la justicia de Dios, que trata de cumplirse en el dominio de la vida humana y la historia humana, y que pinta el cuadro mesiánico del cumplimiento sobre el firmamento de ese dominio, siguió irradiando desde nuestro Libro, y algunos protagonistas de la fe cristiana fueron alcanzados por sus rayos, de modo que uno y otro de ellos concibieron la idea de que su pueblo, como el Israel de antaño, estaba obligado a llegar a ser un pueblo santo y consagrar su civilización en todos sus departamentos. A nosotros se nos negaba la realización de nuestro principio en el mundo. En la era de la dispersión, grandes cosas han sucedido dentro de la comunidad judía en relación con Dios y con los hermanos; más el desarrollo de una personalidad nacional que exprese la intención divina nos resultaba ahora imposible debido a que ya no éramos una comunidad libre e independiente. Separada de su área natural de realización, la idea mesiánica se perdió en la especulación gnóstica posterior y en el tempestuoso éxtasis colectivo. Y sin embargo, en cada hora de genuino auto descubrimiento sabíamos: lo que importa es la prueba de la historia.

Cuando por fin salimos del ghetto del mundo, nos acontecieron desde dentro cosas peores que las que jamás tuviéramos que sufrir desde fuera: el fundamento, la singular unidad del pueblo y religión, acusó un profundo rasgón que a partir de entonces se ha hecho más y más profundo. Aún el acontecimiento de nuestros días, el reentrar de los judíos en la historia de las naciones mediante la reconstrucción de un Estado Judío, se halla íntimamente afectado y caracterizado por ese rasgón. Un hogar y la libertad de realizar el principio de nuestro ser nos han sido concedidos nuevamente, pero Israel y el principio de su ser se han separado. Se dice que ahora tenemos la seguridad del renacimiento de una gran civilización judía. ¿Pero acaso ha surgido alguna vez una gran civilización si no por el desenvolvimiento de un principio básico? Las gentes tratan de ocultar el desgarrón aplicando a procesos puramente políticos términos religiosos básicos tales como Dios de Israel y Mesías, y las palabras, al alcance de la mano, no ofrecen resistencia alguna —pero la realidad que expresaron alguna vez escapa a todo discurso que no signifique precisamente eso, esto es, el cumplimiento sobre la tierra de la verdad y la justicia de Dios—. Ciertamente, es empresa difícil, tremendamente difícil, introducir el arado del principio normativo en el duro terrón de muchos políticos; pero el derecho a elevar un momento histórico hasta la luz de la superhistoria no puede compararse a precio más barato.

Baste con esto en cuanto a la nueva comunidad judía. ¿Mas qué decir acerca de la Diáspora todavía vigorosamente viva a pesar de la inmensa destrucción y devastación? En ninguna parte, según lo que uno puede ver, existe un esfuerzo poderoso para curar la herida y santificar nuestra vida comunitaria. Y si allí, en nuestro propio país, el problema de la existencia del judaísmo —esto es, de la supervivencia del principio del ser judío— está aún velado por la controversia política, en la Diáspora nos confronta en esta hora con toda desnudez. ¿Somos todavía verdaderamente judíos? ¿Judíos en nuestras vidas? ¿Vive todavía el judaísmo? Y en la Humanidad, entre tanto, la gran crisis de sus civilizaciones y de la civilización —crisis del hombre— ha estallado en forma cada día más manifiesta. Todo lazo original parece desgastarse, toda substancia original, disgregarse. El hombre toma el gusto a la nada e incluso la deja disolver sobre su lengua; o bien llena con la masa de sus programas el espacio de una existencia vacía de significado.

¿Cuál es la posición del mundo? ¿Se aplica el hacha a las raíces de los árboles —como dijera una vez un judío sobre el Jordán, acertada y sin embargo erróneamente, que sucedía en su día— hoy, en otro recodo de las edades? Y si es así, ¿en qué condición se encuentran las raíces mismas?

¿Son todavía suficientemente fuertes para enviar savia fresca al raigón restante y hacer brotar de él un nuevo retoño? ¿Pueden salvarse las raíces? ¿Cómo pueden hacerlo? ¿Quién puede hacerlo? ¿A cargo de quién se encuentran?

Reconozcámoslo: nosotros, en quienes —y en quienes solamente— se implantó esa misteriosa afirmación y negación de la civilización —afirmación y negación a un tiempo— en los orígenes de nuestra existencia, nosotros somos los custodios de las raíces.

¿Lo somos? ¿Cómo podemos llegar a saberlo?
¿Cómo podemos llegar a ser lo que somos?

LA PREGUNTA SILENCIOSA

De tiempo en tiempo me parece oír el eco de una pregunta que resuena desde las profundidades del silencio. Pero el que la formula no sabe que la formula y aquel a quien va dirigida no tiene conciencia de ser interrogado. Es la pregunta que el mundo de hoy, con completa inconsciencia, plantea a la religión. Héla aquí: "¿Eres tú, quizás, el poder que puede ayudarme? ¿Puedes enseñarme a creer? No en fantasmagorías ni en mistagorías, no en ideologías o en programas partidarios, ni en sofismas ingeniosamente pensados y hábilmente presentados, sofismas que parecen verdaderos mientras tienen éxito o posibilidades de éxito, sino en lo Absoluto e Indiscutible. Enséñame a tener fe en la realidad, en las verdades de la existencia, de modo que la vida me brinde algún objetivo y la existencia tenga algún significado. ¿Quién puede ayudarme si no tú?"

Podemos dar por sentado que el mundo de hoy negará con vehemencia el deseo e incluso la capacidad de plantear tal pregunta. Este mundo sostendrá apasionadamente que la religión es una ilusión —quizá ni siquiera una hermosa ilusión— y apoyará esta afirmación con clara conciencia, pues tal es la seguridad de su convicción. En los recovecos más recónditos del corazón, sin embargo, allí donde mora la desesperación, la misma pregunta surge tímidamente una y otra vez, sólo para ser inmediatamente reprimida. Pero sus fuerzas crecerán: llegará a ser fuerte.

La pregunta se dirige a la religión en general, a la religión como tal. ¿Mas dónde ha de hallarse la religión? La pregunta no puede dirigirse al individuo religioso aislado, ¿pues cómo puede él ponerse a la altura de tal pretensión en este momento? Semejante pregunta sólo puede dirigirse literalmente a las religiones históricas —o a algunas de ellas—. La respuesta no residirá, empero, en sus dogmas ni en sus rituales; en unos porque su finalidad es formular creencias situadas más allá del pensamiento conceptual y hacerlo en forma de proposiciones conceptuales; en los otros porque su objetivo es expresar la relación con lo Ilimitado mediante un comportamiento invariable y regular. Ambos poseen sus esferas específicas de influencia, mas ninguno de ellos es capaz de ayudar al mundo moderno a encontrar la fe. El único elemento de las religiones históricas cuyo requerimiento por el mundo se justifica en esa realidad intrínseca de la fe que se encuentra más allá de todos los intentos de formulación y expresión, pero existe (en verdad; es *aquello* que renueva constantemente la plenitud de su presencia a base del fluir de la vida personal misma. Esto es lo único que importa: la existencia personal, que confiere realidad a la esencia de una religión y atestigua así su fuerza viviente.

Quienquiera preste atención a la pregunta de que hablo, observará que también se dirige al judaísmo y, más aún, que el judaísmo está incluido en las primeras filas de esas religiones a las cuales va dirigido el llamado. Ultimamente ha recibido comunicaciones de numerosas partes del mundo, a base de las cuales puede advertirse que se espera del judaísmo esclarecimiento y dirección. Puede percibirse también que muchos de estos corresponsales hablan en nombre de los muchos más que permanecen en silencio. Que el mundo espera algo del judaísmo es en sí un fenómeno nuevo. Durante siglos, el contenido espiritual más profundo del judaísmo fue desconocido, o bien se le concedió escasa atención, quizá porque durante el período del ghetto la realidad subyacente de la vida judía fue apenas vislumbrada por el mundo exterior mientras que durante el periodo de la emancipación sólo aparecieron en la escena judíos, pero no el judaísmo.

Parece tener lugar un cambio. ¿Por qué? ¿Se debe a la masacre de millones de judíos? Eso no lo explica. ¿O se debe al establecimiento de un Estado Judío? Tampoco esto lo explica. Y sin embargo, ambos acontecimientos

son básicamente parte del motivo por el cual el contenido real del judaísmo comienza a hacerse más perceptible. Estos asombrosos fenómenos de vivir y morir han colocado por fin ante el mundo la existencia de la judería como hecho de significación particular y desde este punto de vista comienza el judaísmo a ser visto. Ahora el mundo ha comenzado gradualmente a percibir que dentro del judaísmo existe algo que brinda una contribución especial, en una forma especial, a las necesidades espirituales de la época presente. Sólo es posible como prenderlo si se considera el judaísmo en su totalidad, en todo su camino, desde el Decálogo hasta los Jasidim, en el curso del cual sus tendencias peculiares han evolucionado en forma cada vez más amplia.

Esta "totalidad", estas tendencias fundamentales y su evolución no han recibido en su mayor parte ni siquiera el reconocimiento de los mismos judíos, ni..siquiera el reconocimiento de aquellos que buscan seriamente el sendero de la verdad. Esto se pone de manifiesto cuando consideramos a aquellos de nuestros contemporáneos judíos espiritualmente representativos cuyas necesidades religiosas no ha podido satisfacer el judaísmo. Es altamente característico que, en .la primavera de la sociedad moderna, judíos espiritualmente significativos se volcaran al cristianismo; no por la religión cristiana misma sino por la —cultura cristiana, mientras en la actualidad las simpatías dignas de nota que los judíos sienten por el cristianismo se arraigan más bien en un sentido de carencia religiosa y un sentimiento de anhelo religioso.

Consideremos dos ejemplos que aclararán mi intención y nos sumergirán más profundamente en nuestra finalidad de examinar la significación religiosa del judaísmo para el mundo actual. El primero es Bergson, el pensador que, como Nietzsche, construyó su filosofía sobre la afirmación de la vida; pero a diferencia de Nietzsche, no consideró el poder como esencia de la vida, sino la participación en .la creación. En consecuencia, una vez más en contraste con Nietzsche, no luchó contra la religión sino que la exaltó como pináculo de la vida humana. El otro ejemplo es Simone Weil, quien murió joven y cuyos escritos expresan una firme negación de la vida, teológicamente de vastos alcances, que conduce a la negación del individuo tanto como de la sociedad considerada como un todo. Tanto Bergson como Simone Weil eran judíos. Ambos abrigaban la convicción de haber encontrado en el misticismo cristiano la verdad religiosa que buscaban. Bergson veía aún en los profetas de Israel los precursores de la cristiandad, mientras Simone Weil hizo a un lado simplemente a Israel y al judaísmo. Ninguno de los dos se convirtió al cristianismo —Bergson, probablemente, porque al abandonar la comunidad de los oprimidos y perseguidos iba contra la corriente, Simone Weil por motivos surgidos de su concepto de la religión que, al parecer, la condujeron a creer que la Iglesia era .todavía demasiado judía.

Examinemos cómo se' apareció el judaísmo a cada uno de ellos y cómo se relaciona el judaísmo por ellos visto con la realidad de la fe judía, con esa "totalidad"? desarrollada en el transcurso del' tiempo y que como he señalado, la mayoría de los judíos desconocen aún hoy.

La imagen del judaísmo concebida por Bergson es la imagen convencional cristiana, cuyo origen radica en el intento de describir la nueva religión como una liberación del yugo de la antigua. Este cuadro es el de un Dios de justicia, que ejercía la justicia esencialmente por Su propio pueblo, Israel, seguido por un Dios de amor, de amor a la humanidad, en su totalidad. Para Bergson, por consiguiente, el cristianismo representa una conciencia humana más que una conciencia social, un código dinámico por oposición a un código estático, y la ética del alma abierta por oposición a la ética del alma cerrada:

Simone Weil sigue análoga línea de pensamiento, pero va mucho más lejos. Acusa a Israel de idolatría, de la única idolatría que ella considera real: el servicio de la colectividad a la cual empleando un símil platónico llama "la gran

bestia". El sentimiento *gregario* es el dominio de Satanás, pues la colectividad se arroga el derecho de dictar al individuo lo que es bueno y lo que es malo. Se interpone entre Dios y el alma; incluso suplanta a Dios y se coloca en el lugar de Dios. Simone Weil ve en la antigua Roma la "gran bestia" en cuanto materialista ateo que sólo rinde culto a sí mismo. Israel, sin embargo, es para ella la "gran bestia" con disfraz religioso y su Dios, el Dios que merecía, un Dios pesado, un Dios "de la carne", un Dios tribal —en última instancia, nada más que la deificación de la nación—. Simone Weil define los fariseos, a quienes evidentemente conoció, sólo a través de las controversias del Nuevo Testamento, como un grupo "virtuoso solamente por obediencia a la gran bestia". Todo aquello que le resultó aborrecible en la historia más reciente, como el capitalismo y el marxismo, la intolerancia de la Iglesia y el moderno nacionalismo, lo asigna ella a la influencia de lo que llama el "totalitarismo" de Israel.

Bergson aceptaba el principio de la vida social como una etapa de transición; para Simone Weil —quien, dicho sea de paso, estuvo durante un tiempo activamente asociada a la extrema izquierda—, ese principio era el gran obstáculo. Para ambos, Israel era la corporización del principio, y ambos se esforzaron para superarlo mediante el cristianismo, en el cual hallaba Bergson el elemento puramente humano y Simone Weil, por su parte, lo sobrenatural.

Pocas veces ha sido tan evidente como en este caso en qué medida una media verdad puede ser más engañosa que un error total. (En lo que a Simone Weil se refiere, apenas si se trata de un cuarto de verdad.)

La verdadera definición del principio social de la religión de Israel difiere considerablemente de la concepción de Bergson y totalmente de la concepción de Simone Weil.

Cierto es que el grupo formado por fusión de familias y tribus bajo la influencia de una creencia común en Dios y que llega a ser un pueblo, se concibe en Israel como una categoría religiosa. Pero éste no es el pueblo real, aquel que el profeta ve reunido a su alrededor cuanto arenga al pueblo. El carácter religioso del pueblo consiste enfáticamente en estar destinado a algo distinto de lo que es ahora —en que debe llegar a ser un auténtico pueblo, el "Pueblo de Dios"—. Precisamente en la religión de Israel es imposible erigir en ídolo a todo el pueblo, pues la actitud religiosa hacia la comunidad es inherentemente crítica y postulativa. Quienquiera adjudique a la nación o a la comunidad los atributos de lo absoluto y de la auto-suficiencia; traiciona la religión de Israel.

¿Qué significa, sin embargo, llegar a ser un "pueblo de Dios"? La creencia común en Dios y el servir a Su nombre no constituyen un pueblo de Dios. Llegar a ser un pueblo de Dios significa, por el contrario, que los atributos de Dios revelados a ese pueblo, justicia y amor, deben llegar a tener existencia efectiva en su propia vida, en las vidas de sus miembros en mutua compañía: la justicia materializada en las indirectas relaciones mutuas de estos individuos; el amor: en sus relaciones mutuas directas, arraigadas en sus existencias personales. De los dos, sin embargo, el amor es el principio más elevado, el principio trascendente. Esto resulta inequívocamente claro en base al hecho de que el hombre no puede ser justo con Dios; sin embargo puede, y debe, amar a Dios. Y este amor a Dios es lo que se transfiere al hombre; "Dios ama al extranjero", se nos dice, "de modo que tú lo amarás también". El hombre que ama a Dios ama también a aquel a quien Dios ama.

No es cierto que como lo expresa Simone Weil, el Dios de la Biblia, "nunca, hasta el Exilio, haya hablado al alma del hombre". Siempre ha hablado al alma de los individuos, incluso en tiempos del Decálogo; ¿a quién otro, si no al alma del individuo, puede dirigirse el mandamiento de no ambicionar, es decir, de no envidiar lo que es de otro? Pero Dios habla a los individuos según su verdadera existencia y esto significa, en el periodo preexílico, como miembros del pueblo al cual están incorporados y del cual son inseparables.

Los Diez Mandamientos no se dirigen al "Tú" colectivo; todos ellos se dirigen a un solo "Tú"; este "Tú" significa cada uno de los individuos, y como cada uno de los individuos se halla, sin embargo, profundamente engarzado en la nación, a él se dirigen como parte de ella. Sólo en la medida en que el individuo se descubre a sí mismo en el curso de la realidad histórica y adquiere conciencia de sí mismo, sólo en esa medida Dios le habla como tal. Pero incluso en las épocas más altamente individualizadas, ese "Tú" concierne a cada uno de los individuos por separado, mientras él no se excluye del llamado.

Análogamente infundada es la diferenciación convencional establecida por Bergson entre particularismo judío y universalmente cristiano. Según Amós, el primero de los profetas "literarios", quien significativamente toma como ejemplo a los archienemigos de Israel, las peregrinaciones de todos los pueblos son dirigidas por Dios mismo. El profeta no lo afirma como algo nuevo, sino como algo generalmente sabido. En verdad, no se trata de un universalismo de los individuos sino de las naciones, a través del cual llega a los individuos. Dentro de este universalismo, sin embargo, existe una particularización de la vocación: Israel comenzará la labor de la materialización de la justicia y el amor de Dios sobre la tierra; Israel será "la primicia de Su cosecha".

No es cierto que Israel no haya atribuido su lugar justo a la interioridad espiritual; por el contrario, no se ha contentado con ello. Sus doctrinas combaten la autosuficiencia del alma: la verdad interior debe llegar a ser la vida verdadera; de lo contrario, no subsiste como verdad. Una gota de consumación mesiánica debe mezclarse con cada hora; de no ser así, la hora carece de dios, a pesar de toda su piedad y devoción.

Concordantemente, lo que puede llamarse principio social de la religión de Israel es fundamentalmente distinto de toda "gran bestia". Su preocupación es la humanidad social, pues la sociedad humana es aquí legítima sólo si ha sido construida sobre las verdaderas relaciones entre sus miembros; y la humanidad se toma en su significado religioso, pues la verdadera relación con Dios no puede lograrse sobre la tierra si faltan las verdaderas relaciones con el mundo y la humanidad. Tanto el amor al Creador y el amor a lo que El ha creado son finalmente una sola cosa.

Para lograr esta unidad, el hombre debe por cierto, aceptar la creación de manos de Dios, no para poseerla sino para tomar parte con amor en la obra todavía incompleta de la creación. La creación es incompleta porque todavía reina en su seno la discordia, y la paz sólo puede surgir de lo creado. Por eso al que produce la paz se le denomina en la tradición judía compañero de Dios en la labor de creación. Este concepto de la vocación del hombre como colaborador de Dios es destacado por Bergson como meta de ese misticismo por él glorificado y que no encuentra en el judaísmo; se trata, sin embargo, de un concepto fundamentalmente judío.

Tanto Bergson como Simone Weil volvieron la espalda a un judaísmo que desconocían; en verdad, volvieron la espalda a una concepción convencional del judaísmo, creada por el cristianismo. Pero mientras Bergson estaba próximo al verdadero judaísmo que desconocía, Simone Weil estaba alejada también de él. Cuando ella se refiere al Dios de Israel como un Dios "natural" y al del cristianismo como un Dios "sobrenatural", no llega de manera alguna a comprender el carácter del primero por cuanto no es "natural", sino que es el Dios de la naturaleza tanto como el Dios del espíritu —y es superior tanto a la naturaleza como al espíritu por igual—. Pero incluso si Simone Weil hubiese conocido al verdadero Dios de Israel, no habría quedado satisfecha, pues El se vuelve hacia la naturaleza, a la cual domina, mientras Simone Weil buscaba huir tanto de la naturaleza como de la sociedad; la realidad se le había hecho intolerable y para ella Dios era el poder que la alejaba de la realidad. Pero esto no es, decididamente, el camino del Dios de Israel; semejante

camino sería completamente contrario a Sus relaciones con Su creación y Sus criaturas. Él ha colocado al hombre en el centro de la realidad para que el hombre le haga frente. La idea de Simone Weil era servir a la humanidad y así, una y otra vez, se entregó al pesado trabajo manual en la tierra; pero su alma siempre escapaba ante la realidad. Y comenzó con su propia realidad: se opuso al "yo" contenido en cada uno. "Nada poseemos en este mundo" - escribió—, "sino el poder de decir yo. Esto es lo que deberíamos devolver a Dios y eso es lo que deberíamos destruir". Semejante orientación es, por cierto, diametralmente opuesta al judaísmo; pues la verdadera relación enseñada por éste es un puente que salva el abismo entre dos pilares firmes: el "yo" del hombre y el "yo" de su eterno interlocutor. Es así, la relación 'entre el hombre y Dios, así también la relación entre hombre y hombre. El judaísmo rechaza el "yo" que implica egoísmo y orgullo, más acepta y afirma el "yo" de la relación real, el "yo" de la relación entre el hombre y Dios, así también la relación no invalida al "yo"; por el contrario, liga el "yo" más estrechamente al "tú". No dice "Tú eres amado", sino "Yo te amo". Lo mismo se aplica al "nosotros", sobre el cual dice Simone Weil: "uno no debe ser yo y menos aún nosotros". El judaísmo rechaza el "nosotros" del egotismo colectivo, de la vanagloria nacional y de la exclusividad partidaria; pero postula ese "nosotros" que surge de las reales relaciones de sus componentes y que mantiene relaciones auténticas con otros grupos, el "nosotros" que puede decir con verdad "Nuestro padre".

Simone Weil desconocía la antigua religión de Israel y desconocía su forma posterior, en la cual las condiciones modificadas de la historia produjeron un nuevo despliegue de sus elementos básicos. Bergson conocía los profetas de Israel, mas sin apreciar cómo el principio de justicia que él encontraba en sus mensajes se complementaba con el principio de amor; pero ignoraba el camino tomado por la -religión judía y en consecuencia, no consideraba a los profetas en relación con la totalidad de la historia religiosa judía. Los profetas protestan contra el fracaso religioso de Israel, contra el hecho de que la demanda de Dios de crear un lugar sobre la tierra para Su justicia, y Su amor no ha sido suficientemente cumplida —ni por el pueblo ni por los individuos que lo componen—, por lo menos, no ha sido 'cumplida en la medida compatible con la fuerza disponible y en las condiciones dominantes. Y la semilla de los profetas está brotando; aunque tarde, echa brotes nuevos y cada vez más fuertes. En la Diáspora, es cierto, no podría aplicarse a una "realización amplia del principio de la justicia, pues ello hubiese requerido una entidad nacional autónoma, instituciones nacionales autónomas, lo que sólo podría esperarse con el retorno a la Tierra Santa; pero el principio más elevado, más decisivo, el único que puede unir en un sólo haz la relación con Dios y la relación con el hombre —el principio de amor— no requiere organizaciones ni instituciones, sino que puede ser llevado a la práctica en cualquier momento, en cualquier lugar. La voluntad de realización no se limitaba, sin embargo, al individuo. Dentro de la forma comunitaria de vida adoptada en vez de un Estado —esto es, las comunidades locales— el amor activo en forma de la ayuda mutua aparece repetidamente como elemento social básico. Esta estructura halló su perfección hace alrededor de dos siglos en el jasidismo, construido a base de pequeñas comunidades ligadas por el amor fraternal. Un desarrollo religioso interno del más alto significado corresponde a esa tendencia: el esfuerzo por salvar el abismo entre el amor a Dios y el amor al hombre. El movimiento jasídico logró plenos efectos en este esfuerzo. Enseña que el verdadero significado de amar al prójimo no reside en que se trata de un mandamiento de Dios y debe ser cumplido, sino que a través de él y en él encontramos a Dios. Esto se pone de manifiesto en la interpretación de este mandamiento. No ha sido escrito simplemente "Ama a tu prójimo como a ti mismo, Yo soy el Señor". La construcción gramatical del texto original demuestra bien a las claras que el significado es: trataras con amor So tu "prójimo", esto es, a todo aquel que

encuentre a lo largo del camino de la vida, y lo tratarás como si fuese igual a ti mismo. La segunda parte, sin embargo, agrega "Yo soy el Señor" —y aquí interviene la interpretación jasídica—. "Tú crees que estoy lejos de ti, pero en tu amor hacia tu prójimo me encontrarás; no en el amor de él hacia ti, sino en tu amor hacia él". Quien ama, produce la unión de Dios y el mundo.

La enseñanza jasídica es la consumación del judaísmo. Y este es su mensaje para todos: *Tú mismo debes comenzar*. La existencia seguirá careciendo de significado para ti si tú mismo no penetras en ella con amor activo y si en esta forma no descubres su significado para ti mismo. Todo espera ser consagrado por ti; espera que su significado sea puesto de manifiesto y sea: realizado por ti. Para tu propio comienzo. Dios creó el mundo. Lo sacó de dentro de sí mismo para que tú lo aproximaras a Él. Encuentra al mundo con la plenitud de tu ser y encontrarás a Dios. Que él mismo acepta de tus manos lo que tienes para dar al mundo, es Su misericordia. ¡Si deseas creer, ama!

Bergson habla de un "misticismo activo". ¿Dónde ha de encontrarse, si no aquí? En ninguna otra parte el hacer esencial del hombre se liga tan íntimamente al misterio del ser. Y por este mismo motivo la respuesta a la silenciosa pregunta planteada por el mundo moderno se encuentra aquí. ¿La percibirá el mundo? ¿Pero percibirá el judaísmo que su existencia depende del renacimiento de su existencia religiosa? El Estado Judío puede asegurar el futuro de una nación de judíos, incluso de una nación dotada de una cultura propia; el judaísmo vivirá sólo si hace renacer la relación judía primitiva con Dios, el mundo y la humanidad.

EL DIALOGO ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA

Lo más importante de todo lo que la concepción bíblica de la existencia ha descubierto para todos los tiempos se aprecia claramente comparando las Sagradas Escrituras de Israel con los libros sagrados de las naciones originadas independientemente de esas Escrituras. Ninguno de esos libros está, como aquéllas, lleno del diálogo entre el cielo y la tierra. Nos relata una y otra vez cómo Dios se dirige al hombre y cómo éste se dirige a Dios. Dios anuncia al hombre Su plan para el mundo; como lo expresa el primero de los profetas literarios (Amós, 4:13), Dios le permite conocer "Su soliloquio", le revela Su voluntad y lo llama a tomar parte en su realización. Pero el hombre no es herramienta ciega: fue creado como ser libre, libre también *vis-avis Dios*; libre de rendirse a El o de negarse a El. Al discurso soberano de Dios, opone el hombre su respuesta autónoma; si permanece en silencio, también este silencio es una respuesta. A menudo oímos la mayor parte del tiempo solamente la voz de Dios, como en los libros proféticos, mientras sólo en casos aislados —en ciertos relatos de visiones o en los registros de manera de diario de Jeremías—, la respuesta del profeta se torna articulada, y a veces estos registros toma en realidad forma dialogal; pero incluso en todos aquellos pasajes donde sólo Dios habla, sentimos que la persona a la cual se dirige responde sin palabras con su alma, esto es, intervienen en la situación dialogal. Más aún, a menudo oímos solamente la voz del hombre, como sucede en general en los Salmos, donde sólo en casos aislados el adorador indica la respuesta divina; pero también aquí resulta evidente la situación dialogal: es evidente para nosotros que al lamentarse el hombre, al suplicar, al dar gracias, al cantar alabanzas se experimenta a sí mismo como oído y comprendido, aceptado y confirmado por Aquél a Quien se dirige. La doctrina básica que llena la Biblia Hebrea es que nuestra vida es un diálogo entre lo superior y lo inferior. .

¿Acaso esto se aplica todavía a nuestra vida actual? Creyentes y no creyentes lo niegan. Una idea común entre los creyentes es que todo lo contenido en las Escrituras es literalmente cierto, aunque Dios habló en verdad a los hombres por Él elegidos, a partir de entonces el espíritu sagrado se ha alejado de nosotros, el cielo se mantiene en silencio y sólo a través de los libros de la tradición escrita y oral se nos revela la voluntad de Dios en cuanto a lo que haremos o no haremos; ciertamente, aún en la actualidad, el orador se yergue ante su Creador, ¿pero Cómo podría ser, cual el Salmista, comunicar al mundo palabras de respuesta personal, de concesión personal, como habladas inmediatamente a El? Y en cuanto a los incrédulos, se sobrentiende que no necesitamos siquiera mencionar a los ateos, sino sólo a los adherentes a un concepto más o menos filosófico de Dios, con el cual no pueden conciliar la idea de Dios dirigiéndose al hombre y de éste contestándole; para ellos, todo el diálogo de las Escrituras no es sino una ficción mítica, instructiva desde el punto de vista de la historia de la mente humana, más inaplicable a nuestra vida.; Frente a cualquiera de ambas opiniones, un lector fiel y modesto de las Escrituras debe apoyar la concepción que de ellas ha aprendido: lo sucedido una vez sucede ahora y siempre, y el hecho de sucedernos es una garantía de que ha sucedido.. En forma de recuerdo glorificado, la Biblia ha dado una expresión vívida, decisiva, a un acontecer siempre recurrente. En el infinito

lenguaje de acontecimientos y situaciones —eternamente cambiantes, pero evidentes al verdaderamente atento—, la trascendencia habla a nuestros corazones en los momentos esenciales de la vida personal. Y existe un lenguaje en el cual podemos responderle: el lenguaje de nuestros actos y actitudes, nuestras reacciones y nuestras abstenciones; la totalidad de estas respuestas es lo que, podemos llamar nuestro "responder por nosotros mismos" en el sentido más adecuado de la expresión. *A la Biblia Hebrea debemos esta interpretación fundamental de nuestra existencia* y cuando verdaderamente la leemos, nuestra comprensión de nosotros mismos se renueva y profundiza.

II

Pero en la Escritura no sólo se habla desde arriba al hombre, sino también a la comunidad, en una forma que no se encuentra en ningún otro libro sagrado de la humanidad.

Aquí el pueblo, como pueblo, confronta a Dios y recibe, como pueblo, Su instrucción incesante. Al igual que el individuo, es llamado a participar en la realización de la voluntad divina sobre la tierra. Así como el individuo debe santificarse en su vida personal, el pueblo debe santificarse en su vida comunitaria; debe llegar a ser un "pueblo santo". Al igual que el individuo tiene libertad en cuanto a su respuesta al llamado divino, es libre de decir sí o no a Dios mediante su hacer y su no hacer. El pueblo no es una suma de individuos a la cual se dirige Dios; es algo cuya existencia va más allá de tal suma, algo esencial e irremplazable, deseando así por Dios, sostenido por Él como tal y responsable ante Él como tal. Dios lo conduce y le exige seguir sólo a Él. No sólo ha creado al hombre como individuo, a los hombres como individuos, sino también a los pueblos humanos y los usa, como a aquellos, para Su finalidad, para completar Su creación del mundo. Cuida de ellos en su historia; El conduce a la libertad no sólo a Israel sino, como lo proclama el profeta, a todos los pueblos esclavizados por otros pueblos, y en la libertad Le servirán, como pueblos, cada uno a su propia manera y según su carácter especial. Aunque reprende a Israel con especial severidad pues, oponiéndose a su mandato, no ha realizado la justicia divina en la vida de la comunidad, reprende también a los otros pueblos, pues ellos, también Sus hijos, no actúan mutuamente como debieran hacerlo los hermanos. Sin embargo, algún día, según dice la profecía (Isaías, 2), los representantes de todos ellos se congregarán alrededor del Monte Moriah y allí, como lo hiciera una vez Israel a solas en el Monte Sinaí, recibirán esa divina instrucción sobre la gran paz entre los pueblos. "Los nobles de entre los pueblos se congregarán en conjunto" —dice el Salmista (Salmo 47, 10) "como el pueblo del Dios de Abraham"— de Abraham, a quien llama "padre de una multitud de naciones", descripción que significa algo más que una genealogía. Dado que la historia mundial es el progreso de los pueblos hacia esta meta, es en esencia historia sacra.

Por eso también en las Escrituras la voz divina no se dirige al hombre como individuo aislado, sino como miembro individual del pueblo. Aún antes de existir un pueblo de Israel, su futuro padre, Abraham, es tratado como tal: él ha de llegar a ser "una bendición" en su simiente. Y en la legislación, tanto en el Decálogo como en los mandamientos que lo complementan, Dios se dirige una y otra vez a un "tú" que es ciertamente el "tú" de cada individuo .en cada generación del pueblo, pero concebido en su relación con el pueblo, a cuya vida comunitaria se dirige esa legislación, de forma que cuando un mandamiento le transmite la voluntad de Dios con respecto a su propia vida, cada uno se concibe a sí mismo como .la condensación individual del pueblo. Esta concepción básica se manifiesta en el nivel más elevado de la existencia

humana: "Tú eres mi servidor, el Israel en quien Yo seré glorificado", dice Dios (Isaías, 49) a Su elegido; el hombre que cumple el mandato dado al pueblo, corporiza la verdad de la existencia del pueblo.

En base a esto es juzgada la vida moderna, tanto de los pueblos como de las personas, y se pronuncia la sentencia. Esta vida se escinde en dos: lo que se concibe reprensible en las relaciones entre personas, se concibe como recomendable en las relaciones entre pueblos. Esto se opone a la exigencia profética: el profeta (Amós, 1 :2) acusa a un pueblo de pecar contra otro porque "no recordó el pacto fraternal". 'Pero esa escisión continúa naturalmente en la vida del hombre moderno como individuo: su existencia se divide en privada y pública, gobernadas ambas por distintas leyes. Lo que desapueba en su prójimo y en sí mismo, en la primera esfera, aprueba en su prójimo y en, sí mismo, en la segunda: la mentira degrada a la persona privada, más conviene al partidario político a condición de practicarla con habilidad y éxito. ¡Esta dualidad de valores morales es intolerable desde el punto de vista de la fe bíblica: aquí se considera al engaño en todas las circunstancias como algo vergonzoso (también, por ejemplo, en el caso de los patriarcas, como lo vemos en la crítica profética a Jacob y en algunos otros párrafos), aún acuciada por un deseo de promover la causa de la justicia; en verdad, en este caso es más perniciosa pues envenena y desintegra el bien al que supuestamente sirve.

Si el primer axioma bíblico es "Dios se dirige al hombre en su vida", el segundo es: "Dios concibe la vida del hombre como una unidad".

III

Como hemos visto, en la concepción bíblica de la existencia Dios se dirige a la persona humana y al pueblo humano con una visión de lo que será, de lo que será realizado a través de esta persona, a través de este pueblo. Esto quiere decir que se coloca al hombre en libertad y que cada hora en que él, en su situación actual, se siente hablado, es una hora de auténtica decisión. En primera instancia por supuesto, el hombre decide sólo acerca de su propia conducta, mas al hacerlo participa, en una medida que es capaz de determinar y para cuya determinación carece de autoridad, en la decisión acerca de cómo será la hora siguiente, y por intermedio de ella, acerca de cómo será en líneas generales el futuro.

En base a esto se debe comprender el gran fenómeno bíblico de la profecía. La tarea esencial de los profetas de Israel no consistió en predecir un futuro ya determinado, sino confrontar a hombre y pueblo de Israel, en cada momento dado, con la alternativa correspondiente a la situación. No se anunciaba qué sucedería en ninguna circunstancia, sino, lo que sucedería si los oyentes del mensaje cumplían la voluntad de Dios, y lo que sucedería si se negaban al ese cumplimiento. La voz divina escogió al profeta, por así decirlo, como su "boca", para hacer comprender al hombre una y otra vez, en la forma más inmediata, su libertad y sus consecuencias. Aunque el profeta no hablara presentando alternativas, sino anunciando incondicionalmente que después de tal época sucedería la catástrofe, este anuncio —como lo aprendemos en el paradigmático Libro de Jonás—, contenía a pesar de ello una alternativa oculta: el pueblo es arrastrado a la desesperación, pero precisamente en ese estado salta la chispa de "volverse": el pueblo se vuelve a Dios y es salvado. Mediante una amenaza extrema a su existencia, Dios agita las profundidades del alma del hombre y lo trae a una decisión radical; mas esta decisión suya es al mismo tiempo una decisión fatal en el sentido más estricto del término.

Los pensadores postbíblicos han estudiado cómo puede conciliarse la libertad de la voluntad humana y la indeterminación resultante del futuro, con la previsión y predeterminación divinas. Sobresale entre todo lo dicho en el

esfuerzo por superar esta contradicción, la conocida frase de Akibá ("Todo está examinado, y el poder está concedido"), cuyo significado es que para Dios, que las ve en conjunto, las épocas no aparecen en sucesión sino en una eternidad inmóvil, mientras en la progresión de los tiempos en que vive el hombre, la libertad reina en cualquier época determinada, en el momento concreto de la decisión; la sabiduría humana no ha llegado más allá. En la Biblia misma *no* existe reflexión; no se ocupa de la esencia de Dios sino de su manifestación a la humanidad; la realidad de que se ocupa es: la del mundo humano y en ella se aplica la inmutable verdad de la decisión. .

Para el hombre culpable esto significa la decisión de abandonar su camino equivocado y volver al camino de Dios. Aquí vemos con la máxima claridad cuál es el sentido bíblico de que nuestra "respuesta por nosotros mismos" es esencialmente nuestra respuesta a las palabras divinas. Los dos grandes ejemplos son Caín y David. Ambos han matado (pues así entiende la Biblia la acción de David, desde que hace decir al mensajero de Dios que él "mató a Urias el hitita con la espada"), y ambos son llamados a rendir cuentas ante Dios. Caín intenta la evasión: "¿Soy acaso el guardián de mi hermano?" Es el hombre que rehuye el diálogo con Dios. No así David, quien responde: "He pecado contra Dios, nuestro Señor". "Esta es la verdadera respuesta: quienquiera sea aquel contra quien uno llega a ser culpable, uno es en verdad culpable contra Dios. David es el hombre que admite la relación entre Dios y él mismo, de la cual surge su responsabilidad y comprende que la ha traicionado.

La Biblia Hebrea se ocupa del hecho terrible y misericordioso de la *contigüidad* entre Dios y nosotros. Aun en la hora oscura en que ha pecado contra su hermano, el hombre no es abandonado a las fuerzas del caos. Dios mismo lo busca, e incluso cuando viene a pedirle rendición de cuentas, su venida es salvación.

IV

Pero existe en la concepción bíblica una tercera esfera, más amplia, de pronunciación divina. Dios no habla solamente al individuo y, a, la comunidad, dentro de los límites y en las condiciones de una situación biográfica o histórica particular. Todo, lo que es y lo que deviene, la naturaleza y la historia, es esencialmente un pronunciamiento divino, un contexto infinito de signos destinados a ser percibidos y Como prendidos por criaturas dotadas de percepción y como prensión.

Más aquí existe una diferencia fundamental entre la naturaleza y la historia humana. La naturaleza, en su totalidad y en todos sus elementos, enuncia algo que puede considerarse como una autocomunicación indirecta de Dios con todos aquellos dispuestos a recibirla. Esto es lo que quiere decir el salmo en el cual el Cielo y la tierra, "declaran", sin embargo, .la gloria de Dios. No sucede lo mismo con la historia humana, no sólo porque la humanidad, al ser colocada en libertad, coopera sin cesar en la conformación de su curso, sino especialmente porque en la naturaleza es Dios el creador quien habla y su acto de creación nunca se ve interrumpido; en la historia, por su parte, es el Dios revelador quien habla, y la revelación no es en esencia un proceso continuo, sino que irrumpe una y otra vez en el curso de los acontecimientos, irradiándolos. La naturaleza está llena de los pronunciamientos de Dios, si uno quiere oírlos; pero lo que se dice aquí es siempre ese único; aunque todo lo incluye, ese algo, eso que el salmo llama la gloria de Dios; en la historia, en cambio, pocas de gran pronunciamiento, en las cuales puede reconocerse con épocas mudas —por así decirlo—, en las cuales todo lo que sucede en el mundo y aspira a la importancia histórica, se nos aparece vacío de Dios, sin un

solo además de llamada por Su parte, sin un solo signo de que Él está presente y actúa sobre esta hora histórica. En esas épocas resulta difícil al individuo, y tanto más al pueblo, concebirse como recibiendo el mensaje de Dios; la experiencia de la responsabilidad concreta se esfuma más y más porque, en el espacio de historia al parecer olvidado por Dios, el hombre ya no sabe cómo tomar seriamente la relación entre Dios y él en sentido dialogal.

En la hora en que los exiliados en Babilonia percibiendo el paso de Dios por la historia mundial, en la hora en que Ciro se hallaba a punto de liberarlos y enviarlos de regreso a sus hogares, el profeta anónimo del exilio que, como ninguno antes que él, se sintiera llamado a interpretar la historia de los pueblos, hizo decir a Dios en uno de sus panfletos (Isaías 48, 16), dirigiéndose a Israel: "Nunca, desde el comienzo mismo, he hablado en secreto". El pronunciamiento de Dios en la historia no es oculto, pues está destinado a ser oído por los pueblos. Pero Isaías, a cuyo libro se han unido los pronunciamientos del profeta anónimo, no sólo habla (8:17) de un tiempo en que Dios "esconde su cara de la casa de Jacob", sino también sabe (28:21) que existen tiempos en que somos incapaces de reconocer y aceptar los hechos de Dios en la historia como Sus actos, tan pavorosos y "bárbaros." ,nos parecen. Y el mismo capítulo del profeta del exilio (45) en el cual dice Dios (V. 11): "Preguntadme de las cosas por venir", afirma (V. 14 Y sig.) que en la hora de la liberación de los pueblos, las masas a las cuales Egipto obligó a trabajos forzados y Etiopía vendió como esclavos, se volverán de inmediato hacia Dios, con las cadenas de la servidumbre aún colgando de sus cuerpos, se posternarán y orarán: "En verdad; Tú eres un Dios que se oculta, ¡Oh Dios de Israel Salvador! Durante el largo periodo de esclavitud les parecía que nada divino existía ya y que el inundo estaba irremediablemente abandonado a las fuerzas de la tiranía; sólo ahora reconocen que existe un Salvador y que El es *uno* —al Señor de la Historia—. Y ahora lo saben y profesan: El es un Dios que se oculta o, más exactamente, el Dios que se oculta y se revela.

La Biblia sabe del ocultamiento del rostro de Dios, de tiempos en que parece haberse interrumpido el contacto entre el Cielo y la tierra. Dios parece alejarse por completo de la tierra y ya no participar de su existencia. El espacio de la historia se llena entonces de ruido pero queda, como si dijéramos, vacío del aliento divino. Para quien cree en el Dios viviente, quien lo conoce y está destinado a vivir su vida en tiempos de Su ocultamiento, resulta muy difícil vivir.

Existe un Salmo, el 82, en el cual se describe la vida en una época de ocultamiento de Dios, con un cuadro de asombrosa crueldad. Se supone que Dios ha confiado el gobierno de la humanidad a una hueste de ángeles y ordenándoles realizar la justicia sobre la tierra y proteger al débil, al pobre y al indefenso de los abusos de los malvados. Pero los ángeles "juzgan injustamente" y "levantan la cara de los malvados". Ahora el salmista imagina cómo Dios convoca a los ángeles infieles ante su trono, los juzga y pronuncia sentencia: han de ser mortales. Pero el salmista despierta de su visión y mira a su alrededor: la iniquidad reina todavía sobre la tierra con poder ilimitado. Y el salmista exclama dirigiéndose a Dios: "¡Levántate, oh Dios, juez de la tierra!"

Este giro debe entenderse como un eco tardío, pero más poderoso, de ese osado discurso del patriarca en su argumentación con Dios: "¿El juez de toda la tierra no hará justicia?" Refuerza y aumenta esta última frase; su consecuencia es: ¿permitirá acaso que siga reinando la injusticia? Y así el grito transmitido hasta nosotros por las Escrituras se convierte en nuestro propio grito, que irrumpe desde nuestros corazones y llega a nuestros labios en una época de ocultamiento de Dios. Pues tal lo que la palabra bíblica hace: nos confronta con la alocución humana como algo que es oído y puede esperar una respuesta.

En esta, nuestra época, uno se pregunta una y otra vez: ¿cómo es posible una vida judía después de Oswiecim? Me agrada expresar más correctamente esta pregunta: ¿cómo es posible todavía una vida con Dios en

una época en que existe un Oswiecim? El enajenamiento ha sido demasiado cruel; la ocultación, demasiado profunda. Uno puede todavía "creer" en el Dios que ha permitido estas cosas, ¿pero puede aún hablarle? ¿Puede uno todavía oír Su palabra? ¿Puede uno todavía, como individuo y como pueblo, establecer de alguna manera la relación dialogar con Él? ¿Puede uno todavía llamarle? ¿Osamos recomendar a los sobrevivientes de Oswiecim, el Job de las cámaras letales: "Clamad a Él, pues Él es bondadoso, pues Su misericordia perdura por siempre jamás."

¿Más que diremos del mismo Job? No sólo se lamenta: también acusa al "cruel" Dios (30:21) de haberle "despojado de su derecho" (27, 2); Y con ello acusa al juez de toda la tierra de obrar contra la justicia. Y recibe una respuesta de Dios. Pero lo que Dios le dice no responde a la acusación: ni siquiera se refiere a ella. La verdadera respuesta que Job recibe es sólo la aparición de Dios, sólo el que la distancia se torna cercanía, que "su ojo lo ve" (42, 5), que vuelve a conocer a Dios. Nada explica, nada se ajusta; el mal no se ha convertido en bien, ni la crueldad en bondad. Nada ha sucedido; salvo que el hombre vuelve a oír la palabra de Dios.

El misterio ha quedado sin resolver, pero ha llegado a ser suyo, ha llegado a pertenecer al hombre.

¿Y nosotros? Nosotros —con ello queremos decir todos aquellos que no nos hemos sobrepuesto a lo sucedido y que no nos sobrepondremos—. ¿Qué nos ocurre? ¿Permanecemos abrumados ante la faz oculta de Dios, como el héroe trágico de los griegos ante el hado desprovisto de rostro? No: por el contrario, incluso ahora combatimos, también nosotros, con Dios, incluso con Él, el Señor del Ser, a quien una vez aquí elegimos como nuestro Señor. No nos conformamos con el ser terrenal: luchamos por su redención y luchando apelamos a la ayuda de nuestro Señor, que una vez más se oculta. En tal estado, esperamos Su voz, ya provenga de la tormenta, ya de la calma que le sigue. Aunque su próxima aparición no se asemeja a ninguna de las anteriores, volveremos a reconocer a nuestro cruel y misericordioso Señor.

ÍNDICE

Prólogo por SERGIO NUDELSTEJER B.....	4
Judaísmo y Civilización.....	5
La pregunta Silenciosa.....	11
El Diálogo entre el Cielo y la Tierra.....	17
Índice.....	24