ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA

Por RUBÉN CALDERÓN BOUCHET (*)

A los judíos de carne y hueso, especialmente si son hombres cultivados, se les presenta un dilema nada fácil de resolver: ¿qué es ser judío y qué es lo que debemos defender en nuestra condición de tales? Si fueran una raza claramente designada por su configuración anatómica la cosa sería muy clara y no habría más que insistir en el color, en la nariz u otros rasgos fisonómicos para tener resuelto el problema. Si se tratara de una nación con un estatuto político claramente determinado, el asunto no ofrecería muchas dificultades: se podría apelar a los fueros de una extranjería claramente reconocida para evitar las confusiones que su doble connotación de argentinos y judíos inevitablemente provoca. Para nosotros son ciudadanos argentinos de pleno jure, pero como también son judíos y esto supone una adhesión conflictiva al pueblo al que pertenecen por nacimiento y al que pertenecen por piedad filial, nos damos de frente con una dualidad que no hace más que aumentar el volumen del problema. Se nos dice que constituyen una confesión religiosa configurada por una serie de principios teológicos a la que se adhieren con singular energía, pero basta conversar con algunos de ellos y no de los más remisos en aceptar su condición de judíos, para comprender que esa religiosidad sin vacilaciones no existe y muchos de ellos no solamente no creen pertenecer al pueblo elegido por Jahvé sino que se preguntan, con verdadera angustia ¿cuál es el enigma que los ha colocado en el universo en una posición tan especial? Y como no pueden responder con claridad y absoluta convicción a esta pregunta terminan por concluir que su condición singular está determinada por la necesidad de hacerse esta interrogación.

Desde un punto de mira estrictamente católico la respuesta es terminante y no ofrece grandes dificultades: el problema se plantea a un nivel teológico y su

(*) Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza).

solución tiene que colocarse en el ámbito de un misterio sagrado: son los descendientes del pueblo elegido por Dios para que de él surgiera el Redentor del Mundo, pero aferrados fuertemente a una idea puramente nacional de esta redención, no aceptaron al Cristo enviado por Jahvé y fueron condenados a servir de testigos negativos hasta la culminación de la historia. Nada más y nada menos. «Si yo quiero que permanezcan a ustedes qué les importa». Parecen ser las palabras del Señor y cualquiera sean las dificultades que su comprensión sugieran, es el hecho innegable que se coloca en el centro de la historia y constituye una piedra de tropiezo tanto para los que no son judíos como para los que lo son.

Pero esta solución que el católico asume sin mayores dificultades no se impone con la misma facilidad al judío cultivado, que tratará de escudriñar el enigma histórico que plantea su situación, sin rendirse ante las razones de su adversario tradicional. ¿Cuáles son las respuestas que los judíos más esclarecidos han dado para responder al dilema que la historia les impone? Trataremos de examinar algunas en la ilustrada compañía de Gershom Scholem, una de las figuras más destacadas de la inteligencia judaica y que con más agudeza ha tratado de resolver el problema de la singular posición del judío en el mundo.

Una respuesta viviente tiene que nacer de la peculiar situación que le tocó vivir al que responde. Gershom Scholem nació y se formó en el seno de una familia de judíos alemanes en una perfecta disposición para integrarse en la nación que había elegido para instalarse. Sus padres querían ser alemanes y aunque no se habían adherido a ninguna de las confesiones protestantes que formaban el variado panorama religioso de Alemania, no concurrían casi nunca a la Sinagoga ni cultivaban con denuedo los usos y las costumbres propias de la estirpe. No obstante, Gershom sintió siempre que no eran alemanes en el sentido preciso del vocablo y comenzó a preguntarse, cada vez con más ahínco, en qué consistía la diferencia y cuáles eran las disposiciones que había que cultivar para distinguirse con más precisión del resto de los alemanes.

El sionismo apareció en el horizonte de su existencia como un puerto de seguro salvataje. Instalarse en la Palestina era volver a las raíces de su pueblo y recuperar esa identidad que temía perder para siempre en esa premura de integración con los alemanes que acuciaba a sus padres. Rompió con su familia y se lanzó con todo el vigor de su talento a recuperar la lengua tradicional, el hebreo, y con ella las cualidades espirituales que debieron desaparecer en el tráfico de otras lenguas. Es curioso notar que en nigún momento lo perturbó una exigencia de carácter religioso. Fue mucho más adelante, cuando se internó en el estudio de la Kabahla, cuando comenzó a notar que era imposible comprender el enigma de su pueblo sin tropezar con los designios misteriosos de la Divina Providencia. En el prólogo al libro que consideramos, escrito por uno de sus traductores al francés, Barnard Dupuy, se nos dice con toda la claridad deseable que «Scholem, para analizar la historia del judaísmo en relación con

los sucesos de cada época, pudo creer en el advenimiento de una nueva teología judía, extrayendo sus fuentes de la Kabahla y que respondería a las cuestiones del hombre de nuestro tiempo».

Se partía del presentimiento cabalístico de que el mundo es un enigma y en ese carácter misterioso de la realidad misma, debemos encontrar el misterio de la situación de Israel en el universo histórico (1).

El libro que comentamos comienza con una entrevista hecha a Gershom Scholem por un par de interlocutores: Muki Tsur y Abraham Shapira que se interesan fundamentalmente en el itinerario espiritual seguido por el eminente historiador de la Kabahla. Nos detendremos en algunos datos que consideramos de especial interés para comprender la personalidad de Scholem y la naturaleza de su búsqueda sobre la realidad del judaísmo. Reconoce que el proceso de asimilación del mundo judío por el germanismo se cumplía de modo inexorable en el tiempo de su juventud. Su familia era un claro ejemplo de esta integración, aunque se notaba, en alguno de sus miembros una cierta resistencia que tomaba el inesperado camino de la revolución social, especialmente trotskysta, en cuyo movimiento militaban muchos judíos: «De hecho, una aplastante mayoría de dirigentes trotskystas eran judíos, cosa de la que hoy se prefiere no hablar, como de un hecho que disgusta» (2).

Gershom no se sentía atraído por esta solución que veía un poco en la nebulosa de un sueño mesiánico, de raíz, indudablemente judaica, pero fuertemente mezclado con elementos de procedencia occidental. Se había llegado a la conclusión de que ellos eran alemanes y aunque habían aportado al mundo entero el monoteísmo religioso, el cristianismo se les aparecía como una forma mitigada del judaísmo. Es curioso advertir la coincidencia de estas opiniones surgidas en clima judío con las sostenidas por muchos nazis de estricta procedencia germánica. De cualquier modo procedía de un hogar de clase media común, ni rico ni pobre, «pero en el que jamás un cristiano había puesto los pies en la casa».

El pensamiento y la cultura de procedencia protestante había penetrado mucho más de lo que Scholem pretende creer, su insistencia en que el monoteísmo es una noción de fabricación judía tiene su origen en el inmanentismo alemán y no en la Biblia, donde claramente se habla de una revelación divina. El antroponomismo protestante es una carta jugada y lo comprobaremos en la persistencia que muchos pensadores judíos ponen en considerar al hombre, y no a Dios, como fuente de la religión. Podemos afirmar con seguridad que esa concepción inmanentista no es judaica y tiene su claro origen en el protestantismo filosófico que tuvo a Alemania como patria predilecta de sus más fuertes y mejores expresiones.

---

(1) Gershom Scholem, "Fidelité et utopie", *Essais sur le judaïsme contemporain,* Presses Pocket Calmann Lévy, 1978. Préface, pág. 13.

(2) *Ibídem,* pág. 19.

Muy claro y veraz en sus declaraciones rara vez se detiene ante una afirmación que puede chocar a sus correligionarios sionistas pero que se imponen por su certidumbre a la conciencia de cualquiera que observa los hechos sin mayores prejuicios. Una de ellas es la influencia que el fascismo ejerció en algunos movimientos políticos israelitas: «Los miembros de la Blau Weiss habían sido en sus comienzos románticos pero terminaron fascistas. Como sabéis no es de buen tono decir que el sionismo tiene fascistas, pero creo que los hay, aun en Israel» (3). Conviene connotar esta opinión que señala un hecho irrefutable en la composición de un judaísmo mucho más complejo del que podemos suponer los que tendemos a considerarlo un bloque monolítico y absolutamente impermeable a las infiltraciones de una mentalidad extraña a la suya propia. Precisamente la búsqueda de un auténtico judaísmo que tanto preocupó a los intelectuales israelitas, nace de esta confusión mental en la que vivieron en su juventud y de la que no han salido nunca totalmente indemnes, como tendremos la oportunidad de observarlo en la compañía de algunos de sus representantes más conspicuos.

Su interés por la Kabahla nació de esa preocupación, porque suponía que un conocimiento filosófico de esta importante corriente del judaísmo le permitiría explicar la permanencia de la espiritualidad judía y su influencia en el seno del pensamiento alemán. Aspecto que ha sido desarrollado entre nosotros por el R.P. Julio Meinvielle con mucha erudición y penetrante juicio. Dos intereses se imponían en esta demanda: uno histórico y otro metafísico, pero ambos considerados con instrumentos nocionales casi exclusivamente occidentales protestantes. De esta doble indagación pretendía arribar a una comprensión de lo que mantenía al judaísmo en vida. Nada fácil por supuesto porque pretendía conocer algo que ignoraba y «del que nadie le podía explicar algo de manera satisfactoria» (4). Estaba dispuesto a sostener que había conocimientos que sólo los místicos podían conocer y esto era ya un paso muy adelante en el camino de su indagación.

Cuando se llama en su socorro a los místicos, cualquiera que sea la idea que se tenga de eso que es el misticismo, se está en la senda del misterio, un par de pasos más y la teología abrirá sus puertas para que se pueda pentrar en el sagrado recinto de Aquél cuyo nombre no conocemos.

Cuando se trata de comprender qué es el judaísmo es inevitable consultar a todos los que han tratado de responder a esta pregunta con alguna solvencia espiritual. Franz Rosenzweig es de consulta indispensable. Scholem confiesa que consideró las respuestas de Rosenzweig de una manera muy crítica y aunque bien impresionado por la fuerza de sus argumentos, lo irritaba profundamente el carácter eclesiástico que tomaba el judaísmo en su interpretación: «Lo

(3) *Ibídem*, pág. 29.
(4) *Ibídem*, pág. 38.

concebía como a una suerte de iglesia protestante pietista» y esto le resultaba absolutamente intolerable. La impronta de esta intolerancia se deja sentir en su relación personal con Rosenzweig de tono bastante polémico y de la que ambos salieron un poco resentidos. Rosenzweig no era sionista como Scholem y pensaba que «no podía seguir viviendo si tenía que elegir entre la germanidad y el judaísmo» (5). Dilema crucial para muchos judíos que lo padecieron con sufrimientos que la persecución hizo casi intolerables.

Scholem confiaba en que una crisis espiritual provocada o no por acontecimientos de carácter político podría traer un renacimiento de Israel o un definitivo olvido. La orientación de Rosenzweig: «fijación de la tradición en normas eclesiásticas rigurosas está muy alejado de lo que pasa actualmente en Israel como hogar de renovación del judaísmo» (6).

Reconocía que la situación era peligrosa: «una amenaza de olvido definitivo y de destrucción en el proceso de los acontecimientos que emergen ante nuestros ojos. En cuanto a la Diáspora no veo las fuerzas vivas de las que surgiría una realidad judía de valor perdurable» (7). No obstante, confía en que tal vez sea necesario descender para poder ascender más tarde. Los escolásticos decían que de un mal, sólo *per accidens* se puede obtener un bien, de modo que nunca hay que buscarlo ni confiar demasiado en él.

Preguntado por los motivos que lo impulsaron a instalarse en Israel, creía que acaso el retorno a la vieja patria de la estirpe podía estimular una renovación del judaísmo y permitir el nacimiento de un potencial latente. Estaba convencido que tal cosa sólo podía suceder en Palestina. La modernidad, con su secularización acentuada, influía demasiado en el judío de la Diáspora para que pudiera substraerse a ella y encontrarse con sus raíces. Comprendía perfectamente que el judaísmo ha sufrido intensamente ese proceso secularizador y advierte en movimientos políticos de carácter socialista la presencia de un mesianismo laico que ilumina con un fuego extraño el corazón de sus devotos. Muchos judíos han visto en el socialismo una modalidad israelita que ha echado raíces en el proceso de la civilización occidental. Entre ellos nombraba a Walter Benjamin como uno de los más notorios, pero al fin de su vida cayó en una desesperación total según aparece en su correspondencia.

Pese a su insistencia en no parecer animado por un impulso romántico, Scholem no abandona su esperanza en las ocultas latencias del temperamento judío. Si esto no fuera poco romántico insiste en que el encuentro con la tierra madre puede llegar a suscitar ese movimiento de recuperación. Pese a esa fe puesta en las honduras del inconsciente no sintió mucho entusiasmo por el psicoanálisis y en cierta oportunidad que dejó caer una opinión algo negativa

(5) *Ibidem,* pág. 39.
(6) *Ibidem,* pág. 41.
(7) *Ibidem,* pág. 41.

con respecto a la doctrina de Freud recibió una respuesta que enajenó para siempre una posible adhesión a la psicología profunda. Se le dijo que no podía juzgar el valor del psicoanálisis si no lo había practicado sobre sí mismo. Lamentó una afirmación que colocaba la teoría de Freud al nivel del misticismo hasídico o de cualquier otra experiencia esotérica, que exigía la iniciación para poder ser comprendida.

«No he leído nada del último Freud –nos asegura–. Esto puede ser una laguna, pero lo poco que he leído es simplemente espantoso. *El porvenir de una ilusión* es un libro extremadamente mediocre. Si no estuviera firmado por Freud todo el mundo lo hubiera arrojado como a una producción insignificante, sin ningún fundamento sólido» (8).

A pesar del carácter religioso del simbolismo psicoanalítico de Jung sostiene que nunca lo usó para comprender el mundo de la Kahbala y se alejó expresamente de la teoría de los arquetipos porque nunca le pareció verdadera. Cuenta que un amigo de Max Brod en Praga, Jiri Langer, discípulo del rabí Belz y convertido posteriormente al freudismo hizo una interpretación psicoanalítica de la Kabahla en un libro que tituló *El erotismo de la Kahbala.* Califica al libro de perfectamente inconsistente «a pesar de que se nota que no está escrito por un ignorante, sino por un hombre instruido que tenía el sentido de la literatura mística» (9).

En sus estudios de la Kabahla trató de usar exclusivamente el método de la crítica histórica y aunque comprende que en todo acto histórico hay una proyección psicológica que puede ser desentrañada, no resulta conveniente tomar las resonancias afectivas de un acto por el acto mismo. Esta posible confusión lo advierte contra la peligrosidad del método psicoanalítico. Señala también, y a mi criterio con mucho tino, la necesaria distinción que hay que hacer entre lo moral y lo psicológico: un acto justo está siempre inspirado por una relación de derecho y no por la mayor o menor simpatía que nos pueda merecer la persona con la cual obramos justamente.

Que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios es una verdad que nos viene directamente de la Biblia y aunque la civilización hebrea, antigua testamentaria, no haya ejercitado filosóficamente el uso de la razón, no cabe ninguna duda que es ésta la facultad que más lo aproxima a la divinidad. Scholem no confía en la aptitud constructiva de la razón y la considera más bien un instrumento más apto para la crítica que para una operación de auténtica edificación moral. En esta afirmación se contradice con lo que termina de decirnos con respecto al valor de la moral y a su superioridad sobre lo psicológico. Aquí podemos observar otro de esos pozos que deja el irracionalismo romántico en el pensamiento de un hombre muy dotado para la especulación filosófica realista.

---

(8) *Ibidem,* pág. 48.
(9) *Ibidem,* pág. 49.

Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y la religión,* desarrolló este tema con toda la precisión filosófica deseable, no sé en qué medida Scholem pudo haber sido influido por el pensamiento de Bergson pero, indudablemente, hay un cierto parentesco que conviene notar para una mejor comprensión de lo que podríamos llamar el clima intelectual de la época. Scholem supone que para poder construir algo se necesita un instrumento que supere a la razón y a la pregunta de su interlocutor sobre cuál podría ser ese instrumento responde paladinamente que no sabe. La hilación de sus razonamientos se pierde en una trama verbal que, sin decir nada, da cuenta de su propia perplejidad. Si hubiera leído mejor a Bergson acaso hubiese podido salir del paso, pero indudablemente no lo leyó y si lo leyó no lo tuvo en cuenta para dar una solución a su problema.

Muki Tsur trató de provocar una confidencia que le permitiera dar cuenta y razón del dilema: «La razón es una facultad crítica –le dijo– y ella os ha expuesto a una doble decisión: de donde vuestra búsqueda de vuestro judaísmo y de vuestro sionismo os ha llevado a barruntar la existencia de una dimensión moral sobre la cual os es imposible expresaros».

«Todo lo que me decís es exacto –contestó Scholem– pero yo nunca me he apartado de Dios. No comprendo a los ateos. Jamás he podido comprenderlos ni en mi juventud ni en mi vejez. Pienso que el ateísmo es incomprensible si no se acepta la dominación de las pasiones sin control, una vida desprovista de valores» (10).

Las pasiones sin el control de la razón es la existencia moral fuera del marco religioso, del cuño impuesto por la virtudes al flujo de los apetitos sensibles y esto no se puede dar sin un dominio racional de esos impulsos. Indudablemente Scholem no es aristotélico y una vez más su dependencia del pensamiento alemán le sugiere una salida poco clara a su dilema nocional. No obstante, en su buscada solución del enigma judío advierte una vez más la aparición de un horizonte religioso que no puede eludir: «Soy uno de los que han tomado el pasaje bíblico: "Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Éxodo 19,6) como la definición del sionismo». En los primeros pasos de su juventud estudiosa, demasiado influido por la dialéctica hegeliana esta declaración le resultó un poco ingenua «pero luego he aprendido mucho y puedo deciros que ese versículo no me parece una declaración hueca» (11).

Esto es casi una declaración de fe y surge nuevamente el dilema de si ella es compatible con una interpretación dialéctica de la historia. Sus interlocutores advirtieron la contradicción y no dejaron de hacérsela notar. La respuesta de Scholem no puede ser más sincera ni revelar con tanta claridad el conflicto entre «las raíces de su alma» y la formación modernista y occidental de su espí-

(10) *Ibidem,* págs. 55-56.
(11) *Ibidem,* pág. 57.

ritu: «No estoy preparado para responder a esa pregunta» –les respondió–. «Pero nunca encontré placer ni satisfacción en la teología racional del judaísmo tradicional».

Su deseo de estudiar la Kabahla acaso obedeció a un impulso místico pero encontró algunas dificultades en ser bien acogido por los cabalistas prácticos y pensó que probablemente tales inconvenientes fueran suscitados por su falta de adhesión a la ortodoxia tradicional. Lo que quedaba de la Kabahla en Bet era algo muy parecido al yoga: «Tuve la impresión de estar en contacto con un grupo de gente que practicaban el yoga a la manera israelita» (12). Una vez aceptado como posible practicante se le exigió como condición *sine qua non* el no hacer preguntas. La exigencia lo desconcertó y sus conversaciones con el maestro fueron solamente dos y en un terreno de aproximación exclusivamente limitado a la curiosidad.

La invasión de ciertas prácticas orientales más o menos teñidas de induismo y de budismo se impuso no solamente entre los judíos norteamericanos sino también en Israel y no era nada difícil encontrar entre los jóvenes entusiastas adherentes a las enseñanzas de Ramakrisna, lo que para un buscador de la verdadera alma del judaísmo no dejaba de ser desconcertante. En el fondo uno advierte que para hallarse con eso que llamaban el «alma de Israel» había que abandonar las categorías conceptuales inspiradas en la filosofía alemana moderna y se corría el riesgo, no solamente de hallar la veta oculta de la religiosidad israelita sino también de tropezar con la hermenéutica que lleva, inevitablemente, a una posición lindante con el cristianismo. Da la impresión que para eludir esta posible consecuencia la mayor parte de estos intelectuales judíos se aferran con uñas y dientes a ese cristianismo secularizado que abona el fondo espiritual del idealismo germáncio. Scholem lo dice a su manera, muy clara pero que no oculta demasiado la preocupación que no quiere expresar:

«Queríamos que algo cambiara en el pueblo judío y este deseo ha sido un factor decisivo de éxito. Pero también queríamos otra cosa: asegurar la continuidad en el cambio, una continuidad sin mutaciones ni desperdicios. Esto no lo hemos conseguido. Esa continuidad hoy se expresa bajo la forma de un conservadurismo dogmático ficticio o de una indiferencia con respecto a la herencia cultural judaica» (13).

Mientras tanto el hecho brutal es la tecnificación de Israel, tecnificación que se irá intensificando en la medida en que los acontecimientos políticos y militares así lo exijan. Con todo llama la atención que el judaísmo se mantenga y esto le parece un enigma. Lo que importa descubrir es ¿qué es lo que nos hace existir? Hay un aspecto escondido en todo esto que reconoce no conocer.

---

(12) *Ibídem*, pág. 60.
(13) *Ibídem*, pág. 63.

A la pregunta se si el sionismo es un movimiento mesiánico, responde que no y añade que de ser así estaría condenado al fracaso. Conviene meditar muy seriamente esta afirmación de Scholem porque supone un escepticismo con respecto a la figura del Mesías que es toda una declaración de incredulidad. En una respuesta que escribió a propósito de un artículo de Bourla sobre la posibilidad de una redención de carácter político, decía Scholem «que se oponía a la mezcla de conceptos políticos y religiosos y negaba categóricamente que el movimiento sionista fuera un movimiento mesiánico y que tuviera derecho a emplear una terminología religiosa con fines políticos» (14).

Su interlocutor Muki Tsur no deja de insistir sobre el carácter religioso que se impone en el sionismo. Scholem contesta que esa manifestación todavía no se ha producido aunque tal vez tengamos el privilegio de observarla: «Mientras tanto hay que esperar y por eso nunca he abordado el tema» (15).

Atisba en Israel la presencia de un misterio y esta situación percibida por cualquiera que examine su historia no deja de inspirar un cierto temblor religioso. Para la Kabahla el mundo entero es un enigma. Indudablemente es lo que aparaece ante nuestros ojos, pero también es algo más y los kabalistas eran fundamentalmente simbolistas. No olvidemos que ha sido esa mentalidad simbólica la que han transmitido al pensamiento alemán y que lo hace, muchas veces, tan difícil de comprender para las buenas cabezas latinas. Si la humanidad perdiera el sentimiento de que el mundo es un enigma «sería el fin de todos nosotros. Pero no creo que lleguemos a esa situación» (16). Con estas palabras termina su coloquio y los que los hemos leído quedamos con la impresión de una reflexión que no ha concluido su periplo ni ha logrado una conclusión satisfactoria.

JUDÍOS Y ALEMANES

Hay un par de conferencias de Scholem que tratan el problema de la posibilidad de un diálogo entre judíos y alemanes y comienza, como es lógico que así fuera, por aclarar el sentido que se da a la palabra diálogo. No niega que un judío, en tanto que tal y especialmente si es de lengua alemana, pueda conversar civilmente con un alemán. Lo difícil es encontrar el clima adecuado de una comprensión mutua que impida la presencia de ese sentimiento de separación, tanto más difícil de extirpar, cuando más inasible e incomprensible resulta para ambos interlocutores. Si el judío no sabe muy bien qué es ser judío y el alemán tiene de esa condición una idea inadecuada, el intercambio de opi-

(14) *Ibídem*, pág. 67.
(15) *Ibídem*, pág. 69.
(16) *Ibídem*, pág. 72.

niones acerca de su mutua relación es casi imposible. La cosa se complica si el judío se considera alemán de pleno jure y el alemán no lo reconoce como tal. ¿Cuál debe ser el trato entre dos habitantes de una misma nación separados por ese malentendido fundamental?

Pese a las situaciones ventajosas que los judíos habían adquirido en la sociedad alemana del siglo XIX y acaso en razón de esas mismas ventajas los judíos se sentían, aún después de la liberación, como exiliados dentro del cuerpo germánico. Hablaban alemán, el yidish era casi una forma dialectal de la lengua nacional germánica, y junto con la lengua muchos de los valores de la cultura alemana habían sido incorporados a la mentalidad judía sin que esta incorporación cerrara el hueco que los separaba definitivamente. «Fue entonces cuando tomó nacimiento también la lucha de los judíos por sus derechos cívicos, lucha que se persiguió por tres o cuatro generaciones y que terminó por ganarse, no nos equivoquemos, porque fue conducida en nombre de los judíos por un grupo victorioso de no judíos» (17).

Nace en ese tiempo, primera mitad del siglo XIX, la idea socialista de que la cuestión judía terminaría por ser borrada con el triunfo de la revolución. Marx, en su libro sobre el asunto dio la pauta de esta esperanza revolucionaria. Scholem la trata de invectiva grotesca y repugnante a pesar de que no fue, en su juventud, totalmente insensible a recibir una cierta influencia de la dialéctica histórica del marxismo.

Una cosa es buscar el misterio de Israel y otra encontrarse con una solución racionalista que disuelve el enigma en los pasos demasiado claros de un problema económico. Scholem barruntaba que esa no podía ser la clave del asunto y pensó que acaso los cabalistas podían darle una noticia un poco más acertada. La opinión de Marx no era digna de figurar en el nivel religioso en el que aparecía planteado ese difícil dilema.

«La pasión íntima que provocó entre los judíos su relación con Alemania está ligada a un momento histórico determinado que le da nacimiento. En el momento en que los judíos pasaron de la situación medieval a la nueva era de Las Luces. La aplastante mayoría de ellos –80%– vivía en Alemania, en el Imperio Austro-Húngaro y en la europa oriental. Las condiciones geográficas, políticas y lingüísticas predominantes, hicieron que fuera la cultura alemana aquella que los judíos encontraron antes que otra sobre la ruta de Occidente. Mucho más –y esto es decisivo– el encuentro tuvo lugar, precisamente en el momento en que esa cultura había alcanzado una de sus etapas más fecundas. Era el cenit de la burguesía alemana» (18). Podríamos añadir, por nuestra cuenta, que ese momento señalaba el punto culminante en que la teología protestante se seculariza en los sistemas filosóficos de Kant y Hegel. Los ju-

(17) *Ibídem*, pág. 83.
(18) *Ibídem*, pág. 86.

díos sintieron que era la figura de Federico Schiller la que encarnaba con más prestigio lo que ellos esperaban del espíritu germáncio. Fue el instante fugaz de un connubio que no podía durar mucho. Los judíos tuvieron la ilusión de hallarse definitivamente en «su casa». La reacción negativa del pueblo alemán no se hizo esperar mucho y como era fácil prever, los desalentó.

No obstante, conviene recordar que a pesar de esta buena voluntad por convertirse en «buenos alemanes», los judíos –en grado diverso– conservaban su judaísmo como una suerte de herencia «como un credo, como un elemento imposible de captar y de definir, pero claramente presente en su conciencia. Bien que esto haya sido un poco olvidado hoy, no estaban dispuestos a una asimilación total, esa que una élite perseguía al precio de la desaparición» (19).

No desaparecer significa conservar su singularidad y aunque los judíos no sabían muy bien en qué consistía eso que los separaba de los alemanes, sentían en ellos su persistencia y no estaban dispuestos a perderlo aún a trueque de crear una separación, que en su fuero íntimo lamentaban.

Las claves más bajas de la comunidad judaica se mantenían en el cuadro un poco borroso de las viejas costumbres, se trataba de un judaísmo desecado y vacío pero que por eso no dejaba de influir en la conducta. Enrique Heine ha sintetizado esta situación cuando escribe «que nunca retornó al judaísmo, porque jamás lo había abandonado del todo».

Una postura decididamente antisemita comienza a prosperar en Alemania mucho antes que el nacional socialismo se hiciera cargo de todos sus reclamos y los explotara con salvaje energía. Los judíos no supieron enfrentar con franqueza la situación creada por la ola antisemítica, «una actitud edificante, llena de excusas, una falta de franqueza crítica impregna todo cuanto han escrito sobre la posición de los judíos en el universo germánico de las ideas, de la literarura, de la política y de la economía» (20).

Es perfectamente claro que todas las etnias que han entrado en la composición de un pueblo han terminado desapareciendo en el seno de la población que las acogió y aunque no faltaban los judíos que estaban dispuestos a dejar de ser lo que eran para extinguirse en la germanidad, la mayoría se resistía a una asimilación de esta naturaleza y esa resistencia creaba el foso de un malentendido que nunca podría llenarse.

Margarita Susman escribió una frase que no me resisto a citar: «La vocación de Israel como pueblo no es la de realizarse a sí mismo, sino la de ofrecerse en vista de un fin más elevado que supera la historia». Scholem medita esta afirmación y la encuentra en la línea de la concepción cristiana con respecto al Israel antiguo testamentario: si Israel no quiere desaparaecer como pueblo en la vocación universal, católica, del cristianismo, tendrá que mante-

(19) *Ibídem*, pág. 91.
(20) *Ibídem*, pág. 97.

nerse en su postura hasta el fin de los siglos. En realidad yo creo que ése es el verdadero misterio de Israel, pero si Israel llegara a advertirlo habría aceptado la posición mesiánica de Jesús de Nazareth y esto, conforme a las profecías apocalípticas, sería el fin de la historia.

Scholem termina esta primera parte de su reflexión sobre el imposible diálogo judío alemán con estas palabras que son el más claro índice de su perplejidad tan difícil de desentrañar: «No sé si la edad mesiánica acordará el olvido a los judíos. Es un punto muy delicado de la teología. Para nosotros que debemos vivir sin ilusiones en un tiempo sin Mesías, tal esperanza exige lo imposible. Por sublime que pueda ser olvidar, no podemos hacerlo. Es solamente recordando un pasado que no podemos dominar completamente, que podemos nutrir la esperanza de retomar la palabra entre alemanes y judíos, esta reconciliación de los que han sido separados» (21).

Aquí se desliza una nostalgia más cultural que religiosa. La separación es mesiánica y mientras no la adviertan, la escisión continuará hasta que Dios diga basta.

WALTER BENJAMÍN

Es uno de esos personajes que encarnan con énfasis particular una de las posiciones más peculiares de la perplejidad judía frente a su enigma histórico. Gersom Scholem habló de Walter Benjamín en el «Leo Baeck Institute» de Nueva York y luego en la «Société des études germaniques» en París. Muchas cosas separaban a Scholem de Benjamín, pero una mutua admiración consolidada por algunas conversaciones muy apasionadas y una nutrida correspondencia los unía en la común búsqueda del misterio de Israel. Sus caminos fueron diferentes y aunque coincidían en sus propósitos: sionistas en Scholem y revolucionarios en Benjamín no dejaron, en ningún momento, de mantener una sólida amistad. Benjamín se había esforzado, con suerte desigual, en integrar su judaísmo ferviente con el materialismo histórico que le servía de fondo conceptual para el enfoque de sus críticas literarias. ¿Cómo lograba armonizar el carácter dogmático de su manera de encarar la historia con la libertad de un espíritu asombrosamente abierto a los libres enigmas de la creación literaria?

A esta pregunta no la podemos contestar nosotros con la solvencia debida y al mismo Benjamín le costó mucho responder con coherencia a la demanda. La información que debemos a Scholem nos habla más bien de un personaje atormentado por las dudas y acaso asediado por la tentación del suicidio. Una frase de Benjamín abre con nitidez el horizonte de su infancia vivida en Berlín,

(21) *Ibídem,* pág. 100.

ciudad que amaba y de la que ha dejado una semblanza extremadamente viva en sus recuerdos. «Mi clan vivía allí en una obstinación mezclada de altivez y transformó ese cuartel de Berlín en un ghetto que consideraba su propio feudo».

Scholem nos dice que su «personaje era demasiado enigmático, acaso demasiado insondable, para no provocar malentendidos». Algunos de sus rasgos podían resultar entretenidos. En ciertos momentos, los mejores sin duda, no estaba libre de cierto esoterismo. Adorno dice de él: «Todo lo que Benjamín decía y escribía contenía su misterio, pero su fuerza residía en su evidencia». (22).

Con estos juicios su personalidad no resulta muy clara que digamos y nos hacen pensar en alguien que se encontraba bastante perdido en la baraúnda de sus propias perplejidades. A pesar de sentir un gusto muy claro por las cuestiones filosóficas sus escritos enfrentaban mejor los temas literarios y aquellos que se encontraban en las fronteras de la literatura y la política. Unía a esta pasión por los ensayos en los que podía expresarse con gran libertad, una afición manifiesta por las ciencias ocultas, aunque se cuidaba mucho de hablar abiertamente de ellas. Todo esto explica las dificultades que sus lectores pueden encontrar en sus libros.

Si consideramos que siendo un discípulo de Marx se haya volcado posteriormente a las exégesis teológicas, podemos advertir con alguna certeza el embrollo espiritual en que se debatía. Scholem piensa que a pesar de su confesado materialismo razona como un metafísico y muchas veces sus intentos de disfrazar sus preocupaciones teológicas con un atuendo materialista no hacen más que poner de relieve la verdadera naturaleza de sus preocupaciones esenciales. Afirma Scholem que tanto en sus conversaciones como en sus escritos, especialmente en sus cartas, volvía sin cesar al tema del judaísmo que lo llevaba permanentemente en su conciencia, aunque insistía siempre en su absoluta ignorancia en todo cuanto se refería a la práctica de la religión.

«El pensamiento teológico, cuya fuerza estallaba ante los ojos de todos aquellos que lo frecuentaron en su juventud, se regulaba casi instintivamente sobre categorías judaicas. Las ideas cristianas, por el contrario, no lo atrajeron nunca y no disimulaba la antipatía que le inspiraba el movimiento neocatólico que, en esa época hacía furor entre los intelectuales judíos en Alemania y en Francia» (23). Se trata, seguramente, del movimiento modernista que inspiró la repulsa de San Pío X.

Esta teología materialista, para llamarla con el nombre que Scholem propone, presentaba una explicación materialista de la revelación, pero en la que la revelación no aparecía para nada. La idea mesiánica se impone en la última parte de su obra como un motivo principal, reviste un tono profundamente apocalíptico y destructor.

---

(22) *Ibidem*, pág. 118.
(23) *Ibidem*, pág. 132.

Concluye Scholem con estas palabras su evocación de la figura de Walter Benjamín: «Ese judaísmo que Benjamín afirmó con tanto brillo, nunca pudo alcanzarlo en su doble forma creadora y destructora. La contradicción permite captar, en toda su extensión, la dialéctica que animó su pensamiento. Aclara, al mismo tiempo, el curso de una vida, sin cesar amenazada por el horror de la soledad y el deseo de entrar en una comunidad, así fuera apocalíptica, de la revolución» (24).

EL JUDAÍSMO EN EL PENSAMIENTO DE MARTÍN BUBER

Con Buber entramos a pie pleno en el terreno de la teología judaica y como escribe Scholem para señalar su propia posición frente a su obra: «siempre fue una fuente de interpelación y de reflexión, aun cuando se volvió impenetrable, discutible o inaceptable para nosotros».

Recordamos que Martín Buber nació en Viena en 1878 y murió a los 87 años de edad en 1965. Estudió en Viena, en Leipzig y Zurich, discípulo de Dilthey tuvo oportunidad de formarse en los grandes últimos movimientos filosóficos de Alemania. Esta situación intelectual impregna toda su obra y la hace difícil, intrincada y por momentos casi impenetrable, no obstante la hondura de su pensamiento y el énfasis poético que pone en todas sus expresiones. Los jóvenes sionistas de Alemania creyeron descubrir en su pensamiento un claro aliciente para su empresa de retornar a la tierra prometida, pero su conducta los desanimó y sufrieron una cruel decepción en cuanto trataron de poner en práctica sus proyectos. Buber había elegido una vía diferente en la realización de su judaísmo. Scholem escribe que «el apóstol de Israel hablaba una lengua que era mejor entendida por los otros que por los mismos judíos. Su tragedia vino de ese apostolado y también del éxito que tuvo durante ese tiempo» (25).

Si se hubiera conformado en ser un heredero de Moisés y de Elías, su vida hubiera transcurrido en una casa de plegaria en el interior de su pueblo, pero quiso que los demás conocieran el enigma israelita y entró de lleno por el camino del renombre y la publicidad *urbe et orbi*. Dice Scholem que durante los treinta años que vivió en Israel nunca se lo vio en una sinagoga y esto era un claro índice del carácter herético de su judaísmo no oficial.

«Su concepción del judaísmo evolucionó mucho, esto aparece con nitidez cuando se comparan sus obras de juventud, hasta 1923, con las más recientes. La idea que tiene Buber del judaísmo no se puede comprender sino a partir del esfuerzo que hizo para comprenderse a sí mismo: su búsqueda de lo que

(24) *Ibídem*, pág. 126.
(25) *Ibídem*, pág. 140.

es viviente y creador en el judaísmo está en el deseo de aportarle el apoyo de su lenguaje». Si mal no comprendemos, trató de encontrar la veta creadora del judaísmo en su propia intimidad y volcarla en sus trabajos como si fuera la consecuencia de un hallazgo de la verdad judía en su conciencia. «Su lengua es infinitamente coloreada, poética, rica en imágenes, evocadora y, al mismo tiempo, vaga e impenetrable» (26).

Se trata del típico lenguaje de un pensamiento que trata de expresar una situación subjetiva de conciencia. Típica pretensión de todo el pensamiento alemán inspirado en el carácter subjetivo de la fe de Lutero. Si los judíos se hubieran mantenido fieles a la revelación hecha por Dios y a su carácter objetivo podrían haber sostenido una fe auténtica en su misión mesiánica real y no en una ficticia búsqueda de creatividad espiritual de linaje desconocido. Anota Scholem que los lectores asiduos de Buber sabían que todo intento de traducir su pensamiento en otras palabras que aquellas empleadas por el autor podía ser denunciado como un error de interpretación. De ahí la dificultad para traducirlo y su condenación a permanecer en alemán como si ésa fuera la lengua judaica por antonomasia.

No obstante su pregonado nacimiento en Viena, Buber es, para Scholem, un judío polaco y pertenece a esa generación que, en los aledaños de 1900, fue muy influenciada por los temas tocados por Nietzche y especialmente por aquellos que hacen un patético llamado a los «creadores». Se puede apreciar la marca de esta influencia en este párrafo que transcribe Scholem en su trabajo:

> «¡Crear! El sionista, que prueba toda la santidad de esta palabra y la vive, aparece ante mis ojos como un hombre de la más alta estatura. Crear nuevas obras brotadas de las profundidades de una individualidad primordial y única, de la fuerza única, incomparable de la sangre, después de haber estado tanto tiempo obligada a la esterilidad, ese es el ideal que hay que proponer al pueblo judío ¡Crear los monumentos de su esencia! ¡Dejar su destino explotar en una nueva visión intuitiva de la vida! ¡Crear una nueva forma, una nueva configuración de posibilidades teniendo al infinito delante de los ojos! ¡Hacer brillar una nueva belleza, hacer subir una estrella nueva en el cielo encantado de las eternidades! Pero ante todo penetrar en sí mismo, las manos ensangrentadas y el corazón indomado para superar su propia esencia cuando todas las maravillas van a brotar a la superficie ¡Descubrirse a sí mismo! ¡Encontrarse a sí mismo! ¡Conquistarse a sí mismo para la lucha! (27).

La cita es un poco larga pero valía la pena para advertir dos cosas que surgen con toda claridad del estilo: el énfasis poético y poco preciso de la inspiración y la influencia indudable de Nietzche hasta en la manera de expresarse. En lo que respecta al estilo no podemos olvidar que Nietzche era también de

(26) *Ibidem,* pág. 141.
(27) Citado, págs. 143-144.

sangre eslava y Buber, aunque judío, no dejaba de recibir el impacto de la raza con la que habían convivido sus antepasados.

Hay otra cita, también larga de Scholem en la que, con idéntico «pathos» lamenta las apostasías de su pueblo y la necesidad de buscar en la profundidad del alma ese sesgo espiritual que debe ser el de la raza y que sólo encontrará en la medida en que se independice de las categorías conceptuales propias de Occidente. ¿Lo logró Buber en sus escritos o solamente lo propuso como el rezago de un deseo insatisfecho? La impresión que recibimos de sus propias declaraciones es que jamás se libró de eso que podríamos llamar las categorías alemanas y fundamentalmente protestantes de su filosofía.

Su búsqueda del judaísmo auténtico o primordial, como a él le gusta designarlo, lo hizo abominar de la influencia paralizadora de la Ley y de ese espíritu inspirado en los comentarios minuciosos de la «Torah» que han dado pábulo a un judaísmo paralizado en el culto de una reglamentación jurídica de la vida.

El solo hecho de creer que la religión judía, eso que él llama la revelación, es una invención hebrea es ir contra todo cuanto ha dicho la Biblia y convertir la conciencia del pueblo judío en el hontanar profundo del cual brota la revelación. Si la revelación es una creación del pueblo judío pierde para siempre su carácter universal y divino y se transforma en una particular modalidad de la conciencia hebrea. A esto es a lo que yo llamo una interpretación inmanentista, inevitablemente influida por la filosofía de inspiración luterana: Kant-Hegel. Es verdad que hay textos de la mano de Buber que parecen contrariar esta versión, pero el fondo poético de su filosofía los desmiente a cada paso. La Biblia es clara y su interpretación literal en todo cuanto se refiere a la relación de Javé con su pueblo no permite una exégesis alegórica: Israel es el pueblo elegido por Dios para que de él naciera el Mesías, todo lo demás es literatura. Su juvenil aversión por los excesos jurídicos de los rabinos en sus interpretaciones de la Ley son muy naturales en un joven judío movido por una fuerte pasión intelectual. Lo dice con toda claridad en esta cita que trae Scholem y que no me resisto a copiar porque me parece el justo reclamo de su ímpetu espiritual:

> «La energía del judaísmo no estaba solamente oprimida desde afuera por la fuerza de la opresión y los sufrimientos... sino también desde adentro por el despotismo de la Ley, es decir, por una tradición religiosa errónea y desfigurada por la coacción de un sistema de obligaciones duro y estático, extraño a la realidad y que os acusaba de herejía y aniquilaba cualquier tendencia hacia la luz y hacia la alegría, toda sed de belleza, toda elevación que destrabara la sensibilidad y diera libertad al pensamiento. La Ley tenía un poder que no conoció jamás la ley de ningún pueblo en ninguna época. No dejaba ningún lugar para la acción personal que brotara de un sentimiento; sólo era reconocida la acción conforme a la ley, no había pensamiento independiente y creador: sólo estaba permitido la rumia de los libros

de la Ley y sólo autorizados los innumerables comentarios de los comentarios. Es verdad que siempre hubo herejes ¿pero qué podía hacer un hereje contra la Ley?» (28).

Cuando Buber habla del renacimiento judío invita a sus paisanos a luchar contra las coacciones de la ley, a liberarse de esa sujeción que detiene los impulsos del alma escondida de su pueblo. Por supuesto esa «alma escondida» de Israel, ese espíritu primordial y creador que buscaba Buber se había petrificado como consecuencia del legalismo minucioso de la mentalidad rabínica, pero había que hallarlo en un retorno a las fuentes. En este sueño se advierte también la veta romántica de la espiritualidad de Buber. Su encuentro con el «hasidismo» lo reforzó en esta dirección y en ese preciso tiempo descubre esos dos principios de su filosofía: el elemento no estructurado y el estructurante de acuerdo con los cuales tratará de hacer una interpretación de la larga historia de Israel. Es una aplicación de las nociones de materia y forma a la evolución del orden social y no resulta mucho más feliz que otras de la misma especie que han ido surgiendo aquí y allá en el proceso de la filosofía moderna. En su intento por describir la relación causal que mantiene lo estructurante con lo estructurado descubre el viejo adagio escolástico: *causae sunt invicem causae* y lo hace sin advertir la antigüedad de su *trouvaille* y, al parecer, en la más absoluta ignorancia de que está trabajando sobre un material largamente considerado en el pensamiento tradicional católico. Pero, por lo que alcanzo comprender uno de los principios fundamentales de la fe de Buber era no contaminarse con nada que lo aproximara al cristianismo. El misterio de Cristo no aparece para nada en sus reflexiones sobre Israel y esto parece el resultado de una opción más voluntaria que espontánea.

Es su tendencia a la unidad lo que ha llevado al judío a crear el monoteísmo: «Tendiendo hacia la unidad a partir de la polaridad de su yo, ha forjado la idea del Dios Único. Tendiendo hacia la unidad a partir de la polaridad del mundo, ha forjado el ideal mesiánico, es este ideal el que en nuestros días, bajo la influencia judía, se ha contraído, se ha limitado y ha tomado el nombre de socialismo» (29).

Si lo estructurante en el judaísmo era su monoteísmo y su mesianismo, habrá que convenir que lo era porque ambas nociones tenían su fuente en la trascendencia. ¿Será posible encontrar en ellas la misma energía si se las hace dependientes de la propia inmanencia creadora? Es como si los cristianos pensáramos que habiendo inventado a Jesucristo tenemos que hallar en nuestro fuero íntimo el vigor inventivo capaz de colocarlo nuevamente en la vida. El planteo así propuesto parece un poco idiota y tenemos que hacer un esfuerzo

(28) Citado, págs. 145-146.
(29) *Ibídem,* pág. 150.

bastante grande sobre nosotros mismos, para mantener nuestra esperanza de encontrar en Buber un pensamiento que nos permita colocarnos en el asombro del Antiguo Testamento: en su seguridad monoteísta y su esperanza mesiánica. Algo de esto le sucede al autor del libro que comentamos y lo dice con toda la claridad deseable que el lazo que establece Buber entre su psicología y su teología «nos aparece como puramente retórico» (30).

Alejado sustancialmente del realismo religioso que inspira al Antiguo Testamento, su búsqueda de esa hipotética fuente creadora que ha dado nacimiento al monoteísmo bíblico, se convierte, efectivamente, en pura elocuencia y por muy inspirada que sea esta suerte de gracia verbal que posee Buber, sólo nos puede poner en contacto con la filosofía que ha dado origen a su pathos retórico que, como lo hemos dicho en más de una ocasión, es el inmanentismo alemán de los siglos XVIII y XIX. Su distinción entre religiosidad y religión nace de este hontanar: la religiosidad funda la religión y ésta es la encargada de modelar y organizar el impulso que brota de ese nisus profundo. Por eso dirá con sugestiva frase: «la religión es conservación; la religiosidad, renovación». No olvidarnos que el joven Buber nos colocaba en un clima netamente revolucionario en su interpretación mesiánica.

Esta búsqueda de la religiosidad en su casi oposición a la religión lo ha llevado a reivindicar como auténticamente judíos a los recabitas, los esenios y hasta al mismo Jesús en su Sermón de la Montaña que considera surgido en un clima espiritual netamente judío. Después de Jesús el hasidismo y la Cábala. La lucha de estos movimientos con la tradición rabínica explica, precisamente, la tensión dialéctica entre religiosidad y religión. Esto le ha hecho ver al judaísmo como el proceso de un combate entre los sacerdotes y los profetas.

Afirma Sholem que Buber se interesó mucho por la mística y este interés se despertó en él cuando todavía era estudiante. No creo que un católico medianamente instruido en su religión pueda coincidir totalmente con eso que Scholem entiende por mística. Parece que se trata simplemente de la apreciación del misterio y fue esta inclinación lo que lo llevó muy temprano a interesarse por el movimiento «hasídico» porque veía en él ese «judaísmo subterráneo que triunfó por un tiempo del judaísmo oficial». «La doctrina hasídica es la creación más fuerte y más característica que haya producido la Diáspora. Es la proclamación de un nuevo nacimiento. No habrá ninguna renovación del judaísmo si no procede de ella» (31).

Reconoce que ha decaído pero quedan sus escritos y esa incitación al misticismo que constituye su fuerza principal. Otra noción que usa con frecuencia y en un sentido muy distinto al que le damos los católicos es la idea de mito. Así puede escribir frases tan raras como ésta: «La religiosidad personal del alma

(30) *Ibidem.*
(31) *Ibidem,* pág. 157.

individual nace con el mito y muere con la religión. Tanto tiempo como el alma arraiga en el mito, la religión no tiene poder sobre ella. Por eso la religión ve en el mito su enemigo jurado... lo combate donde se encuentra... porque es incapaz de absorberlo. La historia de la religión judía es la historia de su lucha conta el mito» (32).

Si Jesús de Nazareth es un mito se explica perfectamente su lucha contra la religión oficial de Israel, pero si es un mito no es el Mesías real y hecho carne y esto explica también su desaparición ante los ojos de Israel. Se trata de una noción muy vaga y difícil de sostener con argumentos firmes y bien dispuestos. Buber la abandonó y al simplificar un poco su lengua, la hizo más clara y accesible a la mentalidad de un judío instruido pero no especializado en la jerga de los filósofos. Con esto su manera de observar la cuestión judía sufrió un cambio notable y se convirtió en otra muy distinta a la que propuso en sus comienzos. De cualquier modo el esfuerzo que hace Scholem para mostrar algunos hitos de su nueva manera de encarar el problema no nos parece muy claro y presentimos en su nueva modalidad expresiva la innegable influencia de Heidegger que no hace demasiado para tornarla más precisa. Que Israel se funda en un diálogo entre yo y Tú es una verdad que la lectura de la Biblia nos la hace bien patente, pero lo que no aparece con tanta claridad es que ese diálogo sea un monólogo que desarrolla Israel en su fuero íntimo, en eso que Buber llama su capacidad creadora. Si Dios es el que es, y esto independientemente de que Israel lo conozca o no lo conozca, puede hablar perfectamente con sus profetas y hacerse escuchar por ellos, pero si Dios es una invención de la capacidad creadora de Israel el pretendido diálogo es un monólogo que entabla Israel en la profundidad de su conciencia.

La Biblia se convirtió durante los últimos cuarenta años de su vida en la fuente viva de su interpretación religiosa «en la cual interpretaba y leía... lo que la antigua palabra le decía». Si ésta no es una manera protestante de leer la Biblia, no sé de qué otro modo puede interpretarse.

Cuando confirma que la revelación de Dios y la inspiración del profeta son una misma cosa está confundiendo las dos fuentes de la religión. El profeta ya no es tanto un profeta como el creador de la palabra divina. Por eso puede añadir sin titubeos que el mensaje recibido por el profeta no viene de un más allá, «es el sentido del mundo de nuestro mundo». Añade en otro párrafo: «Ese mensaje no está consignado en una tabla de la ley que podría erigirse por encima de todas las cabezas. Cada uno puede manifestar el sentido de lo que ha recibido por la cualidad única de su ser, de su vida...». Scholem escribe que esto es misticismo, a mí me parece un protestantismo judaico limitado al Antiguo Testamento y que hace de la interpretación personal el verdadero sentido de la religiosidad, esta vez sí, como respuesta subjetiva del alma inspira-

(32) *Ibídem*, pág. 159.

da. Señala Scholem que Buber solamente conoce la revelación mística. Si por mística entendemos misteriosa toda revelación lo es, pero si queremos indicar el carácter puramente inmanente en que se revela, el término está empleado de un modo muy particular y sólo apunta al aspecto subjetivo de la interpretación de la palabra divina.

Buber mismo lo dice en términos que acaso no precisen otra aclaración:

> «Ésta es la revelación eterna, presente aquí y ahora, no conozco nada que sea idéntico a su esencia; no creo en ninguna otra. No creo que Dios haya revelado por sí mismo su nombre, que se haya hecho conocer a los hombres. El ser está ahí, nada más. La fuente eterna del poder surge, el contacto eterno nos espera, la voz eterna resuena. Nada más» (33).

Su interpretación de la revelación hecha a Moisés en el monte Sinaí se pone en evidencia por medio de una exégesis puramente inspirada en la cual «la subjetividad despista al lector» según la aguda opinión de Scholem. El hombre que sirve de portavoz al mensaje revelado es un órgano, no un instrumento, un órgano de resonancia que tiene sus leyes propias, pero quien dice resonancia dice también asonancia. El juego de palabras está en alemán, pues el alemán es la lengua de Buber y en la cual puede expresar, germanamente, su particular modo de entender la revelación. No cree que los judíos sean los únicos que han recibido una revelación, pero indudablemente es en ellos donde este fenómeno se manifiesta de una manera particularmente acentuada.

Hay una frase de Buber que no me resisto a copiar porque ella revela con absoluta claridad una situación que es particularmente válida para el cristianismo: «Dios llama al hombre a cooperar para la perfección de la creación». Con todo esto no creemos haber comprendido bien a Buber, se podría seguir citando frases en muchas de las cuales se descubre un inteligente contenido espiritual y en otras nos perdemos en la neblina de su subjetividad. Creo que no ha podido eludir un cierto panteísmo, pues la distinción que suele hacer entre Dios y el hombre, la voz que habla y el oído que escucha no suele ser muy precisa y nos resulta mucho más verbal que real. De cualquier manera su testimonio nos ayudará a comprender mejor las complejidades que mueven el ánimo de los israelitas en su búsqueda de una identidad que los acosa y al mismo tiempo los deja perplejos en todo cuanto respecta a su verdadera esencia.

La visión apocalíptica del mesianismo se convirtió en una suerte de bestia negra contra la que Buber apuntó sus dardos. Para él era algo contrario a lo que entendía por espíritu profético y en ese preciso sentido la esperanza de una redención en el seno de la historia le pareció mucho más auténtica y mesiáni-

(33) *Ibídem*, pág. 171.

ca que la esperanza puesta en un final catastrófico del mundo y una realización suprahistórica del reino mesiánico. El cristianismo no fue su tentación y en este sentido se mantuvo en un estricto judaísmo. Ese judaísmo en lo que tenía de estricto sufría un terrible complejo de inferioridad para instalarse formalmente como una teología. Al pedir en préstamo los conceptos fundamentales de una filosofía secularizada, introducía en el seno de la revelación todas esas nociones que conducían, inevitablemente, a hacer de la revelación un acontecimiento propio de la interioridad anímica del hombre. Algo que estaba intrínsecamente reñido con el carácter objetivo y real de la revelación bíblica.

Buber se explica, a su modo, sobre el carácter que da a la revelación cuando afirma que «El hombre que sirve de boca a la revelación es una boca y no un portavoz, es un órgano y no un instrumento, un órgano de resonancia que tiene sus leyes propias». Los escritos de Buber sobre la Biblia –nos asegura Scholem– se presentan, por lo menos en su estructura literaria y en su modo de realización, como un análisis científico. No olvidemos que el término ciencia en el uso que de él hace Scholem, no tiene el sentido analógico que tiene en el léxico tomista, donde nunca se ha negado a la auténtica teología un carácter científico. Lo que se quiere decir es que Buber ha puesto en su exégesis bíblica en contribución todo el aporte de la filología alemana y con él el esfuerzo por secularizar los contenidos cabalmente sobrenaturales del Libro Santo. Hasta podríamos preguntarnos si la Biblia sigue siendo, en su concepto, un libro santo tal como lo entienden los judíos ortodoxos y los cristianos más o menos fundamentalistas, para ponernos a tono con los nuevos usos verbales. La impresión que da Scholem de la obra de Buber es bastante caótica y no se puede reprimir al leerlo, el pensamiento que se trata de una suerte de teólogo del absurdo.

Unas páginas consagradas a Samuel Joseph Agnos nos sacan por un momento del terreno de la teología y nos colocan en aquél, un poco más frecuentado, de la literatura hebrea. Recuerda Scholem que el hebreo fue la lengua de una gran tradición religiosa y que todo cuanto se ha escrito en hebreo ha sido por cuenta de esa tradición. Con todo, reconoce que una gran parte de la comunidad hebrea y no solamente la élite de sus rabinos guardó la costumbre de comunicarse en esa lengua tradicional. El uso popular del hebreo tal como se ha impuesto en el Estado de Israel la ha transformado profundamente y el esfuerzo ponderable de un escritor como Agnos fue, precisamente, mantener su estructura clásica contra los inevitables desmanes provocados por el uso y su adaptación a la vida moderna. «Agnon era plenamente consciente de la evolución sufrida por la lengua hebrea y sabía que esta metamorfosis traería una pérdida decisiva en la estructura de la lengua. Cuando una lengua no está modelada por el estudio de los textos antiguos y la reflexión consciente, sino más bien por los procesos inconscientes en los cuales el poder de la

tradición casi no cuenta, esta lengua se condena a caer en un estado caótico» (34). Ese estado es perceptible en el hebreo que se habla en Israel, reducido, según la severa interpretación se Scholem, a un estado de balbuceo. El propósito de Agnon fue rescatar el hebreo clásico y aplicarlo, sin destruir su estructura, a la narración de cuentos y novelas de acuerdo con las exigencias de la vida moderna, por eso, asegura Scholem un poco melancólicamente, es el último de los clásicos. Los ortodoxos judíos lo proclaman un gran defensor de la fe, pero Scholem lo ve como a un existencialista que ha sabido proclamar la plenitud de todo vacío y el vacío de toda plenitud. Este juicio nos coloca en el terreno de esa perplejidad existencial en la que parece moverse el alma profunda del judaísmo. «Ahora, en sus últimos años, cuando se ha convertido en un judío observante, continúa a darnos la impresión de un hombre intelectualmente liberado y con un espíritu absolutamente no ortodoxo» (35).

No entraremos en los detalles de su carrera literaria ni a señalar las variadas experiencias que motivaron su genio, la influencia de Knut Hamsum es un dato que coloca su obra en una línea más conocida por nosotros, en tanto Hansum fue copiosamente traducido al castellano en los años de mi ya lejana juventud.

«Muchos críticos han notado la tensión evidente que existe en Agnon entre el artista y el tradicionalista. Esta tensión le es esencial. Ha partido de la tradición, pero porque la ha usado como materia de su obra. De allí se ha lanzado en una doble pista: por una parte buscó penetrar cada vez con mayor profundidad en esa misma tradición, su grandeza y sus complejidades; por otra puso de relieve sus ambigüedades, dejándola por el momento en una suerte de limbo y tomando como punto de partida la inseguridad, la desviación y la enajenación del judío moderno que tiende, pero no llega, a encontrarse a sí mismo, porque está privado de las luces directrices de una tradición que ha dejado de tener un sentido» (36).

Se dice que Stendhal leía el código civil francés para precisar mejor el estilo de su prosa, Agnon es un gran lector del Talmud y son precisamente las exégesis rabínicas las que ha purificado su aptitud narrativa de toda ampulosidad y exhuberancia, dándole la sobria severidad de su expresión clásica, da la impresión de una gran fuerza contenida cuando trata situaciones de tensión emotiva.

El sionismo, indudablemente, se presentaba ante los judíos, como la esperanza de una vida nueva y por supuesto distinta a la que habían llevado en la Diáspora. En las novelas de Agnon el sionismo aparece como un doble fracaso. La nostalgia no es nunca una solución y tomar nota de un gran pasado no

(34) *Ibídem,* pág. 189.
(35) *Ibídem,* pág. 192.
(36) *Ibídem,* pág. 198.

es lo mismo que resolver los problemas que ofrece el presente. La cerradura está, pero la llave que abra la puerta no aparece y las obras de Agnon se desarrollan en la esperanzada melancolía de algo que todavía no se ha conseguido.

El debate con Hanna Arendt sobre el proceso de Eichmann no tiene un interés importante para contestar a nuestras preguntas sobre el sentido y la esencia del judaísmo. Son dos cartas, una de Scholem y otra de la Arendt que versan sobre la oportunidad del proceso y de paso se refieren al Holocausto. Ambas están muy bien escritas y presentan dos puntos de mira muy diferentes sobre la cuestión.

El último capítulo del libro trata de manera especial de la Teología judía y nos detendremos en examinar sus puntos principales porque interesan especialmente a nuestro tema.

Lo que Scholem pretende hacer es proponer algunas cuestiones que supone fundamentales, porque confiesa que no es el detentor de una teología positiva del judaísmo inmutable y espera, en la continuación de sus reflexiones, porbar por qué es así como él piensa.

Cuatro son las cuestiones que considera: a) las fuentes normativas de la teología judaica y la discutida cuestión de la legitimidad de la tradición y de la revelación como categorías religiosas capaces de fundar una teología judía. b) Tratar la cuestión de los valores fundamentales o de las ideas subyacentes a esos valores que proceden de esas fuentes y de la creencia de la existencia de Dios. c) La situación del judaísmo y su tradición en un mundo secularizado y tecnificado. d) La cuestión fundamental del sentido que tienen para la vida de Israel el genocidio nazi y la instalación en Israel del Estado judío.

a) Conviene señalar que los judíos, ya sean creyentes o incrédulos se sienten marcados por la impronta de la tradición religiosa y esto es más que suficiente para comprender el valor de esta indagación en las fuentes. Los judíos ortodoxos no discuten el origen divino de la Ley, pero si se les pregunta qué entienden por eso, las respuestas varían bastante y no permiten captar en toda su plenitud la perplejidad que provoca la cuestión.

Las fuentes de esta teología son la Biblia, la tradición rabínica (Talmud) y la Kabalah. Esta última debe ser considerada, de acuerdo con la opinión de Scholem, como un comienzo absoluto a partir de las otras dos. De la Biblia se privilegia la Torah, o sea, el Pentateuco como la efectiva palabra de Dios. La Torah reconoce una impresionante tradición rabínica compuesta por la *Halakhah* y la *Aggadah.* Esta última tiene una importancia teológica de primer nivel porque se trata de un comentario a la Escritura Santa. El pensamiento religioso judío, en su carácter apologético, ha sido influido por las categorías conceptuales de las filosofías en boga: luego del Kalam árabe y Aristóteles hasta Kant, Hegel, Dewey y Heidegger. Sin contar otros que pueden haber quedado en el medio. Scholem llama la atención sobre la diversidad de los pun-

tos de mira, aunque hace la salvedad de que no se discute la existencia de Dios, pero sí el carácter que tiene la revelación. Por supuesto el judío ortodoxo cree que la Ley viene de Dios y a esto se le llama «el don de la Torah». «Por contra las teofanías en donde Dios se aparece a los patriarcas o a personajes elegidos como los profetas y se comunica con ellos no están comprendidas en el concepto de revelación» (37). Diríamos que no son revelación propiamente dicha aunque se les reconozca un cierto valor religioso, pero no tiene *autoridad.* Es importante este criterio porque es en los profetas donde los cristianos leen el anuncio del Mesías doloroso que suponen ser Jesús. «Para el judaísmo revelación significa palabra de Dios y la tradición ha reconocido que el conjunto de la Torah constituye esa palabra» (38).

Esta noción de revelación como «palabra de Dios» supone una paradoja que no ha dejado de imponerse a la atención de la inteligencia de los teólogos judíos. ¿La palabra humana puede contener la palabra divina en su forma pura y simple y la palabra divina puede expresarse en el interior y en los límites del lenguaje humano?

Es una paradoja que parece especialmente planteada para problematizar el misterio de la Encarnación del Verbo. ¿Puede Dios habitar en los límites de una naturaleza humana? La respuesta es: ¿podemos poner límites a la omnipotencia divina? Es cierto, la Divina Inteligencia no hace nada que no sea inteligente pero ¿hablar a los hombres en un lenguaje que les sea comprensible no es una manera de expresar su inteligencia? Acaso el hombre que le explica a un niño un misterio de la religión y lo pone al alcance de su entendimiento ¿abandona su saber, depone sus conocimientos?

No se trata de una discusión con el pensamiento judío sino más bien de entender lo que ese pensamiento tiene de propio y tratar de captarlo en los límites en que ha sido expuesto por sus exponentes de mayor relieve.

El contenido fundamental de la revelación lo constituye el dogma de la *creatio ex nihilo.* De él discurren los otros en una concatenación que podríamos llamar lógica, si la lógica humana pudiera ser analogada con la lógica divina. La palabra de Dios –si tal realidad existe– es un absoluto, de la que se puede decir que tiene su fundamento en ella misma. En este sentido muy preciso la Cábala ha dispensado verdaderos prodigios interpretativos y sería una excesiva confianza en los esquemas pretender reducirlos en un par de párrafos. El carácter absoluto de Dios se manifiesta, precisamente, en las infinitas interpretaciones a que da lugar el misterio de su nombre. «Buen número de ideas cabalísticas ejercen su fascinación sobre muchos judíos de nuestro tiempo para quienes el judaísmo es un todo viviente; pero esta fascinación no es compartida por quienes se proponen una defensa racional del judaísmo y a partir de

(37) *Ibídem,* pág. 233.
(38) *Ibídem,* pág. 234.

fórmulas dogmáticas que no se presten a equívocos. Consideran a la Cábala como a una monstruosidad y un absurdo blasfemo (Steinheim) o pagano (Cohen)» (39).

Por supuesto los cabalistas se defienden de esta acusación y algo de su pensamiento se ha abierto paso en el corazón de algunos rabinos, sobre todo en aquellos en los que el elemento místico prepondera.

b) El carácter divino de la Torah es la base fundamental del sistema religioso judío y a ella se refiere toda la teología y se fundan los valores que hacen a la conducta del auténtico creyente. No obstante nota Scholem que cada miembro de la comunidad de Israel sostiene una relación personal con la revelación, relación que él mismo ha descubierto y que le concierne en particular. La audacia extraordinaria de esta tesis está atenuada por la idea de «tradición», que en el judaísmo se encadena con la de «revelación». La voz que resuena desde el Sinaí hasta nuestros días funda la realidad de la tradición, porque transmite la palabra inagotable de la revelación en todo tiempo y para todos los «maestros» que se sitúan en la continuidad de esta enseñanza. Se puede hallar esta doctrina en el libro de Isaías Horowitz *Les deux tables de la Loi* aparecido en el año 1625.

Scholem reconoce que la crítica histórica así como las filosofías que la apoyan han destruido con una eficacia sin límites las tesis fundamentales de esta doctrina. La cuestión de saber en qué sentido se puede hablar todavía de revelación se ha convertido en el recurso teológico inevitable y en donde medran todos los subjetivismos que destruyen la autoridad de la Biblia. Kohler, el teólogo clásico del judaísmo reformado ha definido la revelación como «la manifestación de Dios en la profundidad del espejo del alma» y añade, acaso para paliar su místico subjetivismo: «La revelación que Dios hace de sí mismo como potencia ética es el acto histórico sobre el cual se ha fundado el judaísmo». Si es un acto histórico, la revelación a Moisés en el monte Sinaí, es algo más que una manifestación mística en la profundidad del alma y tiene toda la densidad de una epifanía objetiva cabal. Cohen mengua bastante el valor de la epifanía cuando considera el monte Sinaí como «algo que tiene su lugar en el corazón humano».

Buber no es mucho más contundente cuando señala a la revelación como «un acontecimiento primordial contemporáneo que se produce *hic et nunc*», con lo cual considero que pone a la revelación fuera de la historia y la convierte en una manifestación eterna que tiene por teatro el alma del hombre. La señala también como una «presencia que se manifiesta con poder». Tal como esa que emergió ante Moisés en la zarza ardiente. «No está escrita sobre una tabla colocada por encima de nuestras cabezas. Cada uno puede manifestar el sentido de eso que ha recibido sólo por la calidad de su ser y el carác-

(39) *Ibídem*, pág. 238.

ter único de su vida... Yo no creo que Dios se haya revelado a sí mismo con su nombre, que se haya hecho conocer a los hombres... El ser está allí y nada más. La fuente eterna del poder brota, el contacto eterno nos espera, la voz eterna resuena nada más». Esta opinión de Buber es recogida por Scholem que la cita en la página 242 del libro que estamos comentando.

Steinheim ha comentado frases de esta naturaleza con un corto párrafo que merece ser citado por su lacónica ironía: «la noción de revelación es tan alta y venerable que aquellos que pretenden desacralizarla o destruirla creen también que deben preservarla y honrarla en su cáscara vacía, como el cadáver de un héroe o un rey asesinado» (40). Ésta es la razón que explica la frase con que Scholem termina este parágrafo: «Los teólogos existencialistas, Martín Buber y Abraham Joshua Heschel en particular, no han logrado atenuar ni borrar del todo el sombrío período de la exégesis crítica, cualquiera que haya sido el talento que han puesto en la cuestión».

c) Dentro de la comunidad judía están los que siguen creyendo en Dios como autor de las tablas de la ley y los que han perdido la fe, pero siguen convencidos que Dios es una ficción necesaria. Para emplear una frase de Alex Derczansky éstos son los «hermanos siameses de la impotencia judía», los fundamentalistas y los humanistas. El espejismo humanista parece haber nacido de la esclerosis fundamentalista según opinión de Scholem. Otras opiniones aparecen acá y allá y muestran, ante los ojos del curioso, un variado panorama de ideas que prolongan el debate hasta el delirio. Para muestra señalamos el libro de Eric Gutkind: *The Biblical call to revolt,* donde se considera al judaísmo como una protesta eterna, como una incitación a la revolución. Se trata, indudablemente de una respuesta antiteológica.

Los temas tradicionales que surgen inagotablemente de la Ley son: la creación, la revelación y la redención. De los dos primeros hemos anticipado algunas ideas, en lo que respecta al problema de la redención tenemos dos versiones fundamentales: la tradicional y la revolucionaria o secularizada.

A Scholem le parece evidente que la fe (cualquiera que sea el sentido que se confiera a esta palabra) en Dios tiene una relación necesaria con la idea de la creación del mundo y ésta con la de una revelación en la cual el hombre es convocado a cooperar con Dios en una planificación espiritual de lo creado. La idea de creación resultaría impensable si no se la conjuga con la idea de la redención. Scholem se extiende un poco en sus consideraciones en torno a la noción de creación concebida por la Cábala. Le parece notable que la idea mesiánica, elemento innegable de la trilogía: creación, revelación y redención, se haya mantenido entre los judíos con un cierto poder convocatorio y mucho más que las otras nociones ella ha suscitado una gran esperanza en el plano histórico secular. Podemos distinguir en el mesianismo judío una tendencia

(40) *Ibidem,* pág. 242.

apocalíptica y otra utópica: la gran catástrofe como fin de la historia y el *happy end* de la esperanza socialista. «Para la conciencia religiosa judía, es posible mantener la esperanza mesiánica sin creer necesariamente que el "hijo de David" vendrá a restaurar el reino davídico e implantar el Reino de Dios sobre la tierra».

Reconoce que la figura del Mesías ha sido descrita en muchos textos proféticos como una figura personal particularmente trágica, hay una fuerte tendencia entre los judíos a verlo como un símbolo del mismo pueblo judío y en una visión más secularizada es la humanidad sufriente o el proletariado, la encargada de realizar los tiempos mesiánicos. De cualquier modo el mesianismo ha jugado un papel preponderante en la historia real del judaísmo.

d) El choque de los principios religiosos judíos con las ciencias profanas se ha hecho sentir casi trágicamente en la creencia de sus adeptos y esto que constituye una debilidad con respecto al humanismo secularizado, refuerza la filosofía de la historia de los que ven absolutamente discutible la idea de un mundo totalmente profano. Afirma Scholem que «las acciones del hombre con respecto a sus semejantes y a la comunidad están determinadas por conceptos y por una escala de valores que toman su origen y su fuerza de la relación del hombre con Dios». La santificación de la vida es el imperativo y la exigencia moral que el judaísmo lleva en sus entrañas. Es indudable que si aceptamos la revelación, el monoteísmo, la redención y el mesianismo como sendos hechos de fabricación exclusivamente judía, no hay revelación, ni monoteísmo, ni redención, ni mesianismo propiamente dicho. De acuerdo con la expresión de Buber el pueblo judío sería más un órgano que un instrumento de Dios y es en este sentido muy preciso en que debe aceptarse el don que el judaísmo ha hecho a la humanidad. Da la impresión que es ésta la piedra de tropiezo que impide a los judíos aceptar el carácter instrumental de su misión en el mundo y con esa aceptación, indudablemente, su desaparición como pueblo con un destino aparte de los otros. Cuando tal cosa acontezca, de acuerdo con las predicciones apocalípticas del cristianismo, el judío habrá desaparecido en el seno de la Iglesia Universal y habrán solucionado para siempre el problema de su exclusividad.

El ideal de «llegar a ser una nación como las otras» no se logrará mientras el judío alimente en su interior la convicción de no ser, precisamente, como los otros. Yo creo que aquí radica su genio, su angustia y la posición que Dios le ha dado en el curso de la historia.