

Martin Buber

Carlos Díaz

INTROITO

El maestro puso el examen: «Situación de Europa al borde de la primera guerra mundial». El alumno, impávido y sereno, se pasó las dos horas en una suerte de nirvana tibetano, al borde de la levitación, y sin escribir una sola palabra. Cuando avisó 'señores, queda un minuto', él tomó la pluma y escribió unas cuantas palabras; se levantó, entregó la hoja y se retiró con ese aire galano y sosegado del que sabe que ha cumplido con su deber. Había escrito: «La situación era tensa». Capacidad de síntesis no le faltaba, al menos.

En un mundo superficial, cada vez más desinformado y lleno de prejuicios, se va volviendo difícil tratar los temas con honradez y conocimiento de causa: ¿cómo enseñar a los sabelotodo, si ellos por definición lo saben todo? Eres tú, pobre iluso, tú que has estudiado, quien no sabe nada frente a ellos, pues vienes a chocar con sus prejuicios. Gente tan bruta, cuando discute con alguien, siempre comienza en su interior por advertir a su interlocutor: «parta usted del principio de que a mí nadie me convence». Si, en todo caso, opta el obtuso sabelotodo por dialogar, hará como aquel sujeto que callaba, y callaba, y que al fin respondió con un monosílabo al periodista: «Y tenga en cuenta una cosa, y es que no autorizo la publicación de mis declaraciones».

¡Qué llenos de prejuicios estamos! Conocido es el caso de esos ocho psicólogos que se prestaron voluntariamente a ser internados en diversos centros psiquiátricos indicando que oían voces que, en realidad, se reducían a las palabras 'hueco', 'sordo' y 'vacío'. Se habían elegido estas palabras porque ofece amplio campo de posibilidades de sentido profundos a un terapeuta propenso a las interpretaciones. Inmediatamente después de ser internados, los ocho afirmaron que las voces habían enmudecido y se comportaban normalmente. Tras recibir un tratamiento que duró de 9 a 53 días, todos fueron dados de alta con el diagnóstico de esquizofrenia en recesión. También aquí fue indiferente su comportamiento normal. En el marco de una realidad ya generada, todo comportamiento era una prueba ulterior a favor de su trastorno mental. Así por ejemplo, ellos tomaban notas de su estancia en la clínica y el enfermero o el médico de servicio anotaba luego en el informe: «El paciente está ocupado de nuevo en sus interminables garabatos».

Algo parecido pasa cada día cuando pretendes tratar un tema de estudio como el referido al mundo judío, verdaderamente tabú. Para la mayor parte de los mortales no judíos, el judío es un avaro aferrado a prejuicios ancestrales, y sin la menor pizca de humanidad; el judío se mueve, pues, en un particularismo premoral que sólo juzga buena aquélla causa que favorece al judaísmo. Más o menos como se lee en la pared de cierta iglesia mexicana: «La señora Margarita Canales de Gutierrez da gracias a la Virgen Nuestra Señora de Guadalupe porque el 10 de enero de 1914 las tropas de Pancho Villa entraron en Ojinaga y violaron a su hermana y a ella no». «Infinitas gracias doy a la Virgencita de los Dolores porque anteanoche mi mujer se juyó con mi compadre Anselmo y con eso él va a pagar todas las que me ha hecho».

¿Quién podría fiarse de un judío? Para el judaísmo parece pensado este relato no tan cómico y si bastante cotidiano: un taxista recoge a un cliente con la idea de asaltarlo en la siguiente esquina, pero antes de llegar a la siguiente esquina es asaltado por su cliente que había parado un taxi con esa idea. A esta hipótesis le cabe una subhipótesis: el taxista recoge al cliente que piensa asaltar ignorando que el cliente va a asaltarlo, pero ambos ignoran que, antes de que puedan hacer nada, digamos a los 25 metros del trayecto, dos maleantes van a encañonarlos para hacer eso que ellos veían pensando hacer. Esta subhipótesis

puede derivar en esta subhipótesis: en cuando los dos individuos están encañonando al chofer y a su pasajero, llega una pareja de policías que los detiene, los sube a la patrulla, y los asalta durante el viaje hacia una delegación tan lejana como imaginaria. La subsubhipótesis de este asalto es que el par de policías no tiene más remedio que asaltar a quien se deje para responderle a su superior que lo espera para exigirle las ganancias del día y esto no es ni más ni menos que otro asalto.

Sólo con que comiences en el prólogo de un libro sobre judíos con esta sorna, el lector se te arrugará y crispará: mala espina, este libro nos prepara para una defensa a ultranza de la causa sionista, atención leámosle con cuidado...

Una cosa al menos sí será cierta: que el autor del libro carece de tacto, pues tacto es poder describir a los demás como ellos se ven a sí mismos... Más o menos como lo relata mi admirado amigo Gerardo Mendive: El barbero preguntaba al cliente. «¿Con conversación o callado?». En el primer supuesto, añadía: «¿Dándole la razón o con controversia?». El precio, claro, era distinto.

Por nuestros prejuicios nos cegamos. Y no hay peor ciego que el que no quiere ver. Aquel ciego recobró la vista, pero los objetos antes invisibles ahora le parecían amenazantes y se sentía inseguro, frágil; su vida se convierte en un infierno hasta que se las arregla para perder de nuevo la vista, y esta vez recibe la ceguera como un don. Pero la ceguera voluntaria lleva siempre al mismo resultado: en el reconocimiento médico para reclutas, un tullido de un brazo alegaba: «¡No estoy para pegar tiros!». «Pero sí estás para que te los den», replicó el doctor. Y al frente.

Mas no sigamos por estos derroteros, pues esta mañana no quiero terminar escribiendo un diccionario senequista de las frustraciones. En medio de todo, yo lo que deseo es lo que aquel niño. El director visitó la escuela de primer año y preguntó: «¿Qué quieren ser cuando sean grandes?». Una mano se levantó: «Quiero ser posible». «¿Cómo que quieres ser posible». «Sí, es que mi madre y mi padre siempre dicen que soy imposible».

«Un día tenía ganas de contar una historia, o mejor dicho, un día había una historia que quería ser contada», dijo el rabí Bunam, y yo repito ahora. Es la historia de Martin Buber. Ojalá que mi propia inhabilidad no me impida mostrar la magnitud de este judío: una moneda pequeña delante de tu propio ojo te impide ver a un hombre grande. En realidad esta biografía iba a escribirla Andrés Simón Lorda, que me aventajaba en estos terrenos. No pudo escribirla: ojalá que no la desaprobe del todo desde su Eterno.

I. INFANCIA Y ESTUDIOS UNIVERSITARIOS

1. Sobre el sentido de lo «biográfico»

Suelen escribirse los libros de presentación de un autor comenzando por su biografía, y también este nuestro lo hará, aunque quizás a Martin Buber semejante comienzo no le hubiera gustado demasiado. En su opinión, por importante que sea ella, la biografía, hay que cuidarse mucho de verla como un elemento determinante de la obra. A Mitchell Bedford, que pensaba escribir un libro sobre el propio Buber, éste le responde: «No me interesa saber si el mundo se interesa por mi persona. Yo quiero influir en el mundo, pero no que el mundo sea influido por 'mí'. Hay hombres que desean mostrarse ante el mundo, como Kierkegaard, pero yo no deseo ni siquiera mostrarme a mí mismo ante mí mismo.

Para entender qué es lo que dice un autor o un orador no se

necesita en absoluto saber nada sobre sus cualidades o sobre su vida personal, ni sobre sus actuaciones. Usted no sabría más de Homero o de Shakespeare si conociese su biografía, ni sabría mejor qué ofrece Platón, aunque le hubiera escrito una carta sobre sus experiencias vitales.

Usted cree en el psicoanálisis como camino para desentrañar una verdad más esencial y oculta, yo no. Usted cree que con la ayuda del psicoanálisis accederá a la profundidad de su alma, pero yo creo que lo que usted alcanzará con ese procedimiento sólo será una cierta información del proceso psíquico en cuanto magnitud dada, pero eso no es la persona»¹.

Por nuestra parte, aun concediendo a Buber que ni la obra determina la vida, ni la vida a la obra, tampoco queremos negar que un autor se comprende mejor si se analiza la realidad vital en la que su persona se ha enraizado y desarrollado. Sólo en ese sentido se escribe esta biografía. Sin olvidar, claro está, que cuando uno cuenta los naufragios es porque no se ahogó. Los verdaderos héroes están muertos; es decir, que quienes escribimos después la historia somos los de intendencia. Por su parte, los lectores ajenos a cualquier sensibilidad que no sea la suya propia se sentirán como un antropólogo en Marte con biografías como las de Martin Buber.

2. Con los abuelos

En vida, Buber no alentó a nadie para que escribiera su biografía. Sus propios **Fragmentos autobiográficos** por él redactados los entendió sólo como acontecimientos «ejemplares» de instantes que permiten entender el sentido vital, pero desconfiaba de las autobiografías que pretendiesen narrar la continuidad de una vida, pues allí no se encuentra la dimensión profunda del actuar humano². Sea como fuere, aunque Buber vivió una etapa histórica difícilmente igualable en intensidad sísmica, su propia existencia personal no se caracteriza por grandes terremotos³.

Nacido en Viena el 8 de febrero de 1878, tras la separación de sus padres cuando sólo contaba tres años de edad, se traslada a la casa de sus abuelos de Lemberg, en la Galitzia austriaca (provincia del imperio austrohúngaro habitada principalmente por polacos, ucranianos y judíos). La familia de Buber es un ejemplo característico de la rapidez con la que se produjo la excepcional acomodación a la cultura y a la forma de vida europea en esa zona. Buber crece, en efecto, en Galitzia, en una casa burguesa adinerada bendecida por la pluralidad de lenguas. Volviendo la vista atrás, en 1957 escribe: «En estos días, en que rememoro de forma especial el camino de mi vida, vuelvo a recordar también los estadios primeros de mi relación con el idioma alemán. Nacido en Viena, llegué en mi primera infancia a la capital de la provincia de Galitzia, en la que me caló indisolublemente la convivencia de una pluralidad de lenguas peculiares con nacionalidades muy distintas. En casa de mis abuelos, como en la de mis padres, predominaba el alemán, en la calle y en la escuela el polaco, en el barrio judío el yiddisch rudo y tierno, y en la sinagoga resonaba, vivo como nunca, la gran voz

¹ Buber, M: **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten**. III, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1975, pp. 323-325.

² Por lo demás, gran cantidad de inéditos, actualmente en proceso de edición, se encuentran en el Martin Buber-Institut für Judaistik der Universität zu Köln, y asimismo en el Buber-Archiv der Hebräischen National- und Universitätsbibliothek.

³ Cfr. Schaefer, G: **Martin Buber. Ein biographischer Abriss**. In Buber: **Briefwechsel** cit, I, pp. 19-141.

del hebreo original»⁴. El niño Martin conservará y acrecentará esta herencia como el don máspreciado; pocas veces se encontrará a una persona más amante de la palabra, más cuidadosa de sus arcanos etimológicos, más enamorada del lenguaje, hasta el extremo de dedicarse, como escribe en 1917, a «crear palabras de valor espiritual para el lenguaje de los pueblos de occidente» y para arraigar una comunidad lingüística de gentes que aman la palabra: «la creación de la palabra, el mimo de la palabra es para mí uno de los acontecimientos más misteriosos de la vida espiritual; confieso que entre lo que aquí llamo creación de la palabra y lo que se ha denominado surgimiento del logos no existe ninguna diferencia. El llegar a ser de la palabra es un misterio que se produce en el alma enardecida y abierta del hombre que poetiza el mundo, que lo descubre»⁵. En este clima, su abuelo Salomón Buber, ilustrado prestigioso pero a la vez historiador del **midrash**⁶, todavía hoy más valorado que su nieto en ciertos círculos intelectuales judíos, le escribía hasta su muerte cartas en alemán con escritura hebrea.

La relación con los abuelos fue muy buena. La abuela, Adele, más exigente, provocaba en Buber respuestas tan usuales en la vida de las familias como ésta: «He tenido mucho trabajo, un trabajo difícil y agotador, y casi lo único que me podría animar y alentar de vosotros serían un par de palabras cariñosas: aliento, reconocimiento. En lugar de eso lo que recibo una y otra vez son quejas y reproches, y ése es el motivo por el que no escribo más frecuentemente»⁷. A la vez, y como por contraposición, añade que todo el mundo le pregunta por su abuelo, por su salud, por sus trabajos: «Donde quiera que hablo, dice orgulloso, oigo siempre el nombre de mi abuelo»⁸. En carta del 31 de enero de 1900, al filo del nuevo siglo, escribe a sus abuelos: «Desde que abandoné el hogar, he conocido a muchas personalidades relevantes, artistas, poetas y hombres de ciencia. Pero nunca he vuelto a ver tan pura y bellamente encarnada la magia infantil del espíritu, el poder de una fuerza tan potente y tan sencilla como la del abuelo, nunca ha vuelto a aparecer ante mí un investigador y un trabajador del espíritu tan digno de ser querido (añado: tan merecedor del máximo amor). Raras veces puedo sustraerme a las lágrimas, lágrimas de afecto intimísimo, cuando pienso en tu amado rostro. Que tu bondad vital, querido abuelo, que tan a menudo me ha proporcionado consuelo, alegría y fortaleza, permanezca siempre, siempre, es una esperanza ardiente de mi corazón. La infatigabilidad y compacidad de tu obra me ha reconducido a menudo hacia mí mismo desde el camino erróneo de la dispersión cual ejemplo vivo, cercano, e inmediato. Por ello y por mil cosas más te estoy indeciblemente agradecido. En cuanto a mi propia actividad, no puedo manifestarte mejor mi amor y mi agradecimiento que siguiendo tus pasos y poniendo como tú mi vida al servicio del pueblo judío. Querido abuelo: que tengas gran alegría bañada de paz:

⁴ Buber, M: **Nachlese**. Lambert Schneider, Gerlingen, 1993, p. 10.

⁵ Buber, M: **Nachlese** cit, p. 13.

⁶ «Interpretación» de las escrituras hebreas realizada por los rabinos desde el año 200. Este género literario es una libre interpretación de los versículos, tanto de la **haggada** («dichos» no jurídicos de la tradición talmúdica y postalmúdica, es decir, leyendas, sentencias, anécdotas, etc), como de la **halaka** («cambio» de las leyes jurídicas y de su configuración por los rabinos para regular la vida de los judíos).

⁷ Carta del 27-12-1899. In Buber, M: **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. I: 1897-1918**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1972, p. 152. De todos modos la relación, aunque regañona, era tierna también con su abuela. En carta a su propia esposa dice Martin Buber: «La abuela ha muerto en paz total. Aunque su conciencia era vaporosa, dijo momentos antes de su muerte: 'Ciérrame los ojos para un largo viaje'. Las opiniones de los médicos sobre la causa de su muerte difieren. Un par de horas antes de morir, mi padre le dijo que había llegado una carta mía; ella preguntó qué decía y cuando se lo contó volvió a preguntar: '¿Algo más?'» (**Op. cit.**, I, p. 294).

⁸ **Ibidem**.

alegría por el éxito de lo que emprendes, por la bendición intrínseca de tu magnífico trabajo y por el homenaje de los cientos de miles de personas que te conocen y veneran, por tu hijo y por tus nietos, por el judaísmo vivo que despierta con nueva fuerza y majestad, por la actividad de los hijos fieles de Jerusalén, y también por la mía. Te saludo y te beso, así como a la querida abuela, de todo corazón. **Vuestro**, vuestro nieto fiel»⁹.

Allí, junto a su amado abuelo, oraba con los jadisim, aunque poco después de su **bar mitzwah**¹⁰ abandona tempranamente y para siempre la observancia religiosa formal dejando de fijar sobre sí las filacterias (**tefil-lin**). Aunque durante toda su vida se consideró un judío creyente, no observó los preceptos de la tradición, absteniéndose de participar en cualquier servicio religioso.

De todos modos, Buber fue un judío enteramente religioso: «Déjeme contarle lo que hice cuando mis propios hijos tenían aproximadamente doce años. Todos los días leía la Biblia junto con ellos, en hebreo, por supuesto. Pero no les decía: 'Esta es la total y completa verdad, deben creer todo lo que está escrito aquí'. Más bien les decía: 'Es importante que ustedes sepan lo que creía la gente que escribió esto'. Y déjeme decirle otra cosa más. Varios años más tarde, cuando mi hijo estaba haciendo el servicio militar en el ejército austriaco, fuimos a caminar un día a través de un bosquecillo y me dijo: 'El hecho de que tú nos hubieses enseñado la Biblia de esa forma ha tenido una gran influencia en mi vida. Especialmente ahora, en el ejército, no es que pudiera creer lo que esa gente creía, pero el sólo hecho de que creían con una fe tan total y tan fuerte sigue teniendo una gran influencia sobre mí todos y cada uno de los días de mi vida. Que esos antepasados míos hayan podido creer con tal fuerza...»¹¹.

Nadie dudará, de todos modos, de que la religiosidad buberiana era, como él mismo dice, «anárquica», y a este respecto, ya en el último tramo de su vida, el 27.3.1954 escribe desde Jerusalén una carta interesantísima a Maurice Friedman: «La dificultad para responder a tu pregunta sobre el ritual, etc, está en que tal cuestión no es independiente de cada existencia personal. En lo relativo a mi persona, intento hacer lo que creo que es un mandato referido a mí, pero ¿cómo puedo yo derivar de ahí que tenga que convertirse en un ritual con tales o cuales reglas generales verdaderas o falsas, etc? Yo abro mi corazón a la ley de manera que, cuando me veo concernido por un mandamiento, me siento obligado a seguirlo, en la medida en que a mí se refiere; por ejemplo, yo no puedo vivir el sábado como vivo los demás días. Mi actitud espiritual y física ha cambiado, pero nada en mí me lleva a seguir con exactitud y en detalle lo que la ley de la religión permite y lo que no. En determinados instantes, en parte

⁹ **Ibi**, pp. 153-154.

¹⁰ «La ceremonia del **bar mitzwah** (para el niño) o **bat mitzwah** (para la niña) es un momento importante en la vida del judío, y una ocasión de celebración en todas las familias judías. Significa el final de la infancia y el principio de la vida adulta, y ese momento se alcanza normalmente a la edad de doce años en el caso de las niñas y trece en el de los niños. En medio de la celebración es fácil perder de vista el significado original de los términos técnicos: **mitzwah** significa «mandamiento», y ser un adulto en el judaísmo, ser el hijo (**bar**) o hija (**bat**) de los mandamientos, significa ser totalmente responsable de las propias acciones y estar sujeto a toda la fuerza de la ley.

El concepto de ley siempre ha jugado un papel central en la corriente principal del judaísmo. Sin embargo se trata de un papel que puede ser con facilidad exagerado o distorsionado. Sin una ley, el judaísmo probablemente no sería judaísmo, pero un judaísmo que no fuera otra cosa que ley sería una parodia del judaísmo. Tampoco existe en el judaísmo un contraste entre ley y amor; por el contrario, las leyes son un signo del amor de Dios, y el estudio de la ley es una forma de corresponder a ese amor» (De Lange, N: **Judaísmo**. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1996, pp. 95-96).

¹¹ Cfr. la conferencia de 1961 **Sionismo verdadero y falso. Una entrevista con el profesor Mordejái Martin Buber**. En Ejud Ben Ézer, «Uneasy in Zion», Quadrangle The New York Times Book Co. 1974 (Conferencia publicada en Shdemot. Órgano del departamento de juventud de Ijud Kibutzim V'ha Kvutzot, n° 7-8, nov. de 1962).

con bastante regularidad y en parte ocasionalmente, siento la necesidad de orar, y entonces oro, naturalmente solo, y digo lo que quiero decir, a veces sin palabras, otras veces en alguna situación excepcional con la ayuda de algún versículo que recuerdo; pero también ha habido días en los cuales me sentía llevado a participar en la oración con una comunidad, y entonces lo hacía. Esa es mi manera de vivir y, si se quiere, se la puede denominar 'anarquía religiosa'. Pero ¿cómo voy a poder yo hacer de este comportamiento mío una regla general que también valiera para usted? Sólo una cosa puedo decir: ¡póngase en relación con Dios, de la forma en que usted pueda y cuando pueda, haga lo mejor que pueda para permanecer en la relación, y no tenga miedo!»¹².

3. La relación con el padre

Con 14 años regresa a la casa de su padre, Carl Buber (1848-1935), acaudalado propietario de tierras y de minas de fosfato, que a la sazón había vuelto a casarse y a tener descendencia¹³, un burgués rico, ilustrado defensor del progreso científico, que veía mal las preocupaciones de su hijo, de ahí el tono por lo general distante y patético de la correspondencia entre padre e hijo. En efecto, con ocasión del cumpleaños de éste, le escribe el 6.2.1908: «Querido Martin: En tu cumpleaños recibe mi más ferviente deseo de felicidad, ojalá en adelante goce de mucho éxito tu trabajo y se desarrolle libre de preocupaciones y cuidados. De todos modos, yo sería feliz si abandonarás el jasidismo y el estudio de la Cábala, pues eso es devastador espiritualmente e insano, pudiendo dañar tu capacidad para dedicarte a temas más fructíferos, en lugar de gastar tiempo y trabajo en algo tan inútil para ti y para el mundo»¹⁴.

4. La universidad

¹² Buber, M: **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten**. III, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1975, p. 368.

¹³ Su hermana de padre, Nelly (1886-1972), casada con el político sionista y pedagogo Markus Braude, en cuya escuela se enseñaba en polaco y en hebreo, emigró finalmente a Palestina en 1940. Con Buber tuvo escasa relación, según se desprende de una carta fechada en Lodz (Polonia) el 5.2.1928. Dirigiéndose a él con el cariñoso apelativo de «Cina» (abreviatura del polaco Marcina, Martin) lamenta que sepan tan poco y tan de segunda mano durante años uno del otro, pero admira cuanto hace; ella dentro de su modestia va en su misma línea desde la enseñanza; visita dos veces al año a sus padres, por tanto, también a su padre común, y éste siempre habla de su hijo con mucho cariño y lee lo que escribe, pero no entiende del todo, aunque sí entiende lo que dicen sobre dicho hijo y se alegra de cada palabra; además, su padre también se alegra siempre de cuanto de bueno se dice sobre cada nuevo libro de Paula («tu roca y tu providencia»), y «cuando habla de ti se le pone cara de melancolía» (**Briefwechsel** cit, II, pp. 304-306).

¹⁴ **Ibi**, pp. 260-261. La tónica permanece: el 7.6.1913 escribe a su hijo congratulándose («he leído lo que dice de ti Landauer de tus trabajos, y si el mundo dijera de ti aunque sólo fuera una parte de lo que él te alaba, podrías estar muy satisfecho; a nosotros nos llena de satisfacción y felicidad ese éxito tuyo»), agradeciéndole el envío de «Daniel» («he intentado comprenderlo, pero no he podido y he pensado que trabajas en lo espiritual por encima de tus capacidades corporales», añadiendo a renglón seguido: «He relizado en los últimos tiempos grandes viajes, hemos adquirido un nuevo yacimiento en Perchinsko, donde hay petróleo a pequeñas profundidades de 250 a 350 metros, aunque en pequeñas cantidades. Hay que trabajar mucho para sacarlo adelante...» (**Ibi**, pp. 337-338). A finales de 1917, desde el Gran Hotel de Viena, el tono del padre se eleva hasta el reproche: «Querido Martin. Al leer tus Confesiones («Mein Weg zum Chassidismus») he tenido amargos pensamientos. La propia caracterización de tu devenir es difícilmente aceptable y la expresión de la página 49 'entré en el oficio', etc, está completamente falseada: te anuncias formalmente como mesías, lo cual es algo imposible y además te creará por doquier muchos enemigos, a los que pones contra ti mismo un arma en sus manos...» (**Ibi**, pp. 520-521).

Poco tiempo permanece en la casa paterna, en todo caso, pues pronto comienza sus estudios universitarios fuera de Galitzia. A partir de los 18 años estudia en Viena, Leipzig, Zürich y Berlín (Filosofía, Germanística, Historia del Arte y Psicología), buscando no tanto la especialización en esos ámbitos, cuanto las capas más profundas de esas ciencias, para llevar la cultura alemana a las raíces de su pueblo judío. Por otra parte, esos estudios universitarios se prolongan de 1897 hasta 1904¹⁵, algo más de lo que entonces era normal, pues su temprana dedicación intensiva al movimiento sionista de Theodor Herzl desde 1898, cuando todavía eran pocos y nuevos los grupos socialistas y sus adherentes escasos¹⁶, le hizo aplazar la conclusión de los mismos.

Mientras tanto, en 1899 conoce a Gustav Landauer¹⁷ y se une a Paula Winkler (1877-1958), escritora de talento que, además de colaborar muy estrechamente con el propio Buber en las investigaciones de éste, de ser la madre de sus hijos¹⁸ y una compañera excepcional¹⁹, escribió novelas y relatos bajo el seudónimo de Georg Munk. Hasta su muerte en 1958 serán durante toda su existencia dos almas compañeras y enamoradas, un hermoso «yo y tú» y un hermoso «tú y yo», capaces de mirar juntos.

II. SIONISMO EN PROFUNDIDAD

1. Entre judaísmo y jasidismo

¹⁵ Desde su interés por la Cábala se introduce en el misticismo católico del maestro Eckhart y de Jacob Böhme, sobre los cuales versaría su tesis doctoral a sus veintiséis años (Berlín 1904). Por este tiempo su posición filosófica se aproxima al panteísmo, luego abandonado en su **Daniel** (1913).

¹⁶ Reaccionando contra el antisemitismo imperante, Theodor Herzl (1860-1904) fue el creador del sionismo político moderno, y primer presidente de la Organización Mundial Sionista por él fundada en 1897 con el objeto de un regreso a Palestina de los judíos de la diáspora. Su progresivo hincapié en la fundación de un Estado meramente judío (sin humanismo, sin religiosidad, sin espiritualidad) con ayuda internacional ocasionó el distanciamiento de Buber respecto a él.

El mismo motivo le distanció del que luego llegaría a ser el primer presidente del Estado de Israel, Chaim Weizmann, quien por cierto en sus Memorias habla con tonos cálidos y admirativos de Buber.

¹⁷ Buber conoció al anarcosocialista Gustav Landauer (1870-1919) en La Comunidad Nueva (**Die neue Gemeinschaft**) fundada por los hermanos Hart. Fundador de la revista «Der Sozialist» fue desde el primer momento enemigo incondicional de la guerra y esperaba que tras ella llegara la nueva construcción de la sociedad. Tras haber sido Director de Instrucción de la República consejista de Baviera, fue asesinado por soldados de la Reichswehr en mayo de 1919. Bajo su influjo, Buber opta por la creación de **Gemeinschaften** en Palestina, comunidades en que las personas vivieran relaciones directas, encuentros yo-tú-nosotros.

¹⁸ Una hija, Eva, y un hijo, Raphael (nacido en 1900), el cual emigró con su segunda esposa a Palestina, primero como miembro de un kibbutz y luego como constructor en Haifa. Tras la muerte de su padre se dedicó enteramente a la administración de la herencia literaria paterna.

¹⁹ Hans Jonas escribe a Buber desde Nueva York el 13.10.1958 estas palabras con ocasión de la muerte de Paula: «Nunca en mi vida he visto una comunidad de dos más perfecta que la de ustedes en lo relativo a la afirmación del otro» (**Briefwechsel** cit, III, p. 467).

Iniciada la nueva etapa, el primer trabajo profesional (1901) de Buber consistió en redactar el semanario sionista **Die Welt** (El Mundo), trabajo que no duró mucho porque Herzl consideró que la actividad de los jóvenes sionistas en cuestiones culturales sería un elemento perturbador dentro de su programa político.

En 1902 vemos a Buber entre los fundadores de la berlinesa **Judischer Verlag** (Editorial Judía), pensando en abrir posibilidades para publicar el nuevo arte y la nueva literatura judía. En aquel instante no dudaba que su actividad en favor del pueblo judío consistía en trabajar como escritor sionista, algo que apenas dos decenios después la juventud que habría de emigrar a Palestina no entendía²⁰.

Al año siguiente, 1903, en colaboración con Chaim Weizmann, futuro primer presidente del Estado de Israel, prepara la publicación mensual **Der Jude** (El judío) para que sea revista moderna e independiente en la que pudieran discutirse los problemas espirituales del judaísmo, que sin embargo no llega a salir²¹. Por ese motivo, así como por el sesgo burocratizante y politicante de la actividad sionista, y después de tomar la decisión de no hacer su trabajo de habilitación posterior a la tesis doctoral, en 1904, a los veintiséis años, se distancia de la política sionista.

Además, la lectura de los escritos de Rabí Israel ben Eliézer (Baal Shem Tow), fundador del movimiento jasídico, en el cual Buber se reconoce a sí mismo, refuerza esa decisión suya de retirarse durante cinco años de la política activa²² para concentrarse en el estudio de los textos jasídicos²³, que tan importantes iban a resultar para la creación de su propia obra, una obra que él consideró sobre todo religiosa. Pero ¿cómo separar definitivamente religión y comportamiento público? Imposible, y por eso vivió con una fuerte tensión dialéctica entre actividad y vida contemplativa.

En esa situación, su acaudalada abuela financia la estancia de Buber en Florencia durante el invierno de 1905/06 para que discierna con calma su vocación profesional, y así lo hace. Descartada la realización de una posible «habilitación» (en Alemania, subsiguiente a la tesis doctoral, como ya dijimos), y renunciando a vivir como poeta -aunque sin perder nunca el tono poético de su obra en prosa; además, en el «Archivo Buber» de Jerusalén se conservan numerosos poemas suyos no impresos-, decide trabajar en la editorial Rütten&Loening, para la cual prepara desde 1906 a 1912, entre otras valiosas obras de clásicos religiosos, introducidas, prologadas y epilogadas por él, nada más y nada menos que cuarenta tomos de monografías de psicología social amparadas bajo el título 'La Sociedad' (Die Gesellschaft), lo que le sirvió para contactar con muchas personalidades de la cultura judía y alemana, entre ellos su primero maestro y luego colaborador Georg Simmel. De este trabajo vive hasta la aparición de «El judío» en 1916. Pese a su repugnancia por las grandes ciudades, a

²⁰ Sobre la vida cotidiana de la época, cfr. Haffner, S: **Historia de un alemán. Memorias 1914-1933**. Ed. Destino, Barcelona, 2001

²¹ Por lo demás, cuando, tras diversos avatares, «El judío» aparece en 1916 durante la primera guerra mundial, la dirección política del sionismo ya había pasado a Inglaterra, con el subsiguiente alejamiento de la política sionista oficial respecto a la cultura que Buber proponía.

²² Obviamente, la decisión de Buber hubo de irritar, y en tal sentido hay que entender esta carta dura de Markus Ehrenpreis dirigida a Buber desde Sofía el 3.1.1904: «Con su decisión, usted abandona la raza judía. Más aún: deserta y se oculta en su despacho, detrás del escritorio. ¿Y eso es lo hace usted, Martin Buber, el hombre de las iniciativas incansables, de la fe insobornable, el organizador exitoso, que tenía que convertirse en general en jefe?» (**Briefwechsel** cit, I, pp. 225-226).

²³ En 1906 ha publicado ya Buber **Die Geschichte des Rabbi Nachman**, en 1908 **Die Legende des Baalschem**, y en 1909 **Ekstatische Konfessionen**.

finales de 1906 se traslada con su familia a Berlín, ciudad en la que permanece diez años²⁴.

2. Sionismo con raíces

Vuelto a la arena política, desde el 1909, en los años anteriores a la primera Guerra mundial, en Praga, «la ciudad de los tres pueblos», enclave checo en que los judíos eran vistos como portavoces de la cultura alemana, forma parte del círculo de universitarios **Bar Kochba**, donde pronuncia sus «Discursos sobre el judaísmo» (1909-1912), trabando amistad con jóvenes muy cultivados, entre ellos con Franz Kafka.

En 1916 funda, junto con Salman Schocken²⁵ el **Hauptausschuss für jüdische Kulturarbeit** (Comisión rectora para la cultura judía), cuyas publicaciones debían servir para la reviviscencia del judaísmo en los ambientes culturales y lingüísticos alemanes. Desde esa fecha hasta su emigración a Palestina vivirá como escritor por cuenta propia en Heppenheim, pero esto no impide que en 1923, a petición de Franz Rosenzweig y para sucederle como profesor en esas mismas materias dado el deterioro de su salud, acepte enseñar Ciencia Judía de la Religión y Ética en la **Universidad de Frankfurt**, docencia que se transformaría en 1930 en la de profesor honorario de Ciencia General de la Religión. También enseña en 1923 en la **Freies Jüdisches Lehrhaus** (Institución Docente Judía Libre) de Frankfurt fundada en 1920 por Franz Rosenzweig y cerrada tras su muerte en diciembre de 1929, convirtiéndose en la preguerra en la más importante institución para la educación del judío adulto, pues llega a albergar durante su apogeo alrededor de 1.100 estudiantes, que representaban más del 4 por ciento de la población judía de Frankfurt.

También la moderna e independiente revista **Der Jude** que habíamos mencionado, convertida durante ocho años (1916-1924) en el órgano más importante del movimiento judío en Europa Central, le sirve de instrumento para dar a conocer en la vida judía sus planteamientos sionistas, a la vez que para alertar de la dramática situación de los judíos del Este de Europa. De este modo, en los años siguientes a la primera Guerra Mundial, Buber se habrá convertido ya en el paladín de lo que él denomina «humanismo hebreo» (así lo explica en su obra **Der heilige Weg**, El camino sagrado), un camino religioso común a judíos y árabes en una república compartida donde todos pudieran vivir en armonía y concordia.

Asimismo en 1916 se adhiere Buber al grupo alemán del **Hapoël Hazair** (El trabajador joven), movimiento socialista popular no marxista, cuyo dirigente en Palestina era Aaron David Gordon y cuyo redactor-jefe de su órgano de expresión, «El trabajo», Ludwig Strauss. Con este grupo participa Buber como delegado en el primer **Congreso Sionista** celebrado en Karlsbad tras la primera Guerra mundial en 1921, y allí alza su voz defendiendo el entendimiento con los árabes, un Estado binacional, y una solución pacífica en Jerusalén contra la conquista de Palestina por las armas, así como todo lo que pudiera suponer opresión y vasallaje, es decir, todo lo que pudiera conllevar la guerra en el proceso de

²⁴ El 9.4.196, ya desde Heppenheim, escribe una cariñosa carta a un amigo: «Su carta ya no la recibimos en Berlín, ciudad felizmente abandonada, ojalá que para siempre, sino en una casa que hemos elegido como lugar de residencia para los próximos años y en la cual nos encontramos muy cómodos. Mientras escribo, viendo ante mi ventana plátanos compitiendo con castaños...» (**Briefwechsel** cit, I, pp. 425-6).

²⁵ (1877-1959), fundador de la Editorial Schocken en 1931, hasta su cierre por la Gestapo al final de 1938. En 1933 emigró a Palestina, luego a USA, donde continuó editando. Fue durante largo tiempo uno de los principales editores de Buber. Según él, los relatos jasídicos de Buber le habían devuelto a la vida judía, es decir, al sionismo. Cfr. Moses, S: **Salman Schocken. Wirtschaftsführer und Zionist**. In «Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise», Stuttgart, 1963, pp. 145 ss.

asentamiento judío; también predicó la renovación del pensamiento bíblico, de tal modo que la comunidad judía en Palestina sirviera de ejemplo al mundo en cuanto a la renovación social y religiosa. Por si todo eso fuera poco, también alertó a los sionistas del creciente peligro que suponía el auge rápido de los nacionalismos en Europa y de sus métodos imperialistas, tratando de evitar que los propios judíos se sumasen al crecimiento de la ola nacionalista.

3. A escaso eco, militancia renovada

Sin embargo, tras largos debates, la posición de que hablábamos no fue aceptada como severamente vinculante, sino más bien aceptada meramente por motivos tácticos, lo cual produjo en Buber tal decepción, que volvió a apartarse de la política activa durante muchos años. Y es que este su humanismo hebreo estaba encontrando muy escaso eco: el pueblo al que hablaba era un mito de su propia alma, porque la mayoría de la población judía de Palestina quería el Estado judío, un socialismo centralizado, y en todo caso las formas de la tradición religiosa no vivida desde el interior. La renovación del ser humano mediante una nueva idea de formación y educación popular, sin revolución pero tampoco para un mañana sin fecha, la preparación de un hogar común palestino que pudiera servir como verdadero modelo de vida comunitaria, todo ello de la única forma posible, a saber, mediante la relación Yo-y-Tú (que desde su primer esbozo hasta su publicación tardó más de seis años en elaborarse²⁶), en resumen el humanismo nacional de Buber, o humanismo hebreo, o humanismo neumático, no estaba de ninguna manera en el horizonte del pueblo: Buber llegaría años después a Palestina demasiado tarde como para poder influir. Y, no pudiendo ser a la vez y bajo el mismo aspecto judío y alemán, decidió ser sencillamente un ser humano y hablar de los seres humanos. Pero esta decisión no logró acallar la gran tensión bipolar de su vida, antes al contrario la agudizó, pues siguió fiel a su pasado judío y además se abrió al nuevo que iba creándose en Palestina.

De todos modos, eran tiempos duros para los judíos alemanes, lúcidos o no, tanto que Leo Baeck²⁷ escribió en 1933: «La milenaria historia del judaísmo alemán se acaba», sin saber del todo lo que vendría poco después con Hitler. Sin embargo, dentro de esa historia milenaria, los 150 años desde el comienzo de la emancipación judía en Alemania hasta la llegada del nazismo fueron excepcionalmente fértiles en Alemania y en Austria, pues suponen la entrada del judaísmo en la moderna cultura europea. Hasta entonces, los judíos se habían quedado espiritualmente atrapados en la Edad Media, pues su única referencia cultural era la ley religiosa.

El propio Buber, con 25 años, aunque en su artículo «Renacimiento y movimiento» («Renaissance und Bewegung», único escrito de su juventud que aceptó editar en la recopilación de sus escritos judíos) señala el abismo existente en su época entre la juventud judía y la occidental, sin embargo a la vez avista para su pueblo nuevos tiempos de síntesis entre la ilustración (Haskala²⁸) y el jasidismo, el cual representa para Buber

²⁶ Y que tampoco se publicó conforme al diseño previsto en cinco tomos, de los que «Yo y Tú» debían ser la primera parte, los «Prolegómenos», como Buber mismo los califica. Conocemos el plan de las demás partes por una carta a Franz Rosenzweig del 14.9.1922 y por un esquema sin fecha, impreso en la edición inglesa: **I and Thou. A new translation with a prologue and notes by Walter Kaufmann**, New York, 1970. Helo aquí: 1. Prolegómenos. 2. Protoformas de la vida religiosa. 3. Anuncio de Dios y ley de Dios. 4. Persona y comunidad. 5. La fuerza y el Reino. «Yo y Tú» aparece en 1923

²⁷ Leo Baeck (1873-1956), rabino y una de las personalidades más notables del judaísmo liberal en Alemania. En 1933 fue presidente de las juventudes judías. Tras la guerra vivió en Londres y en Cincinnati.

²⁸ **Haskala**: educación, instrucción, ilustración. Corriente de la literatura y de la vida cultural judía introducida a finales del

la auténtica realización de la piedad judía: «El Renacimiento judío no es un regreso, sino un volver a nacer del ser humano en su totalidad, un re-nacimiento que se realiza y seguirá realizándose lentamente, muy lentamente, desde los días de la Haskala y del jasidismo hasta nuestra época. Lentamente, muy poco a poco, surge un nuevo tipo de judío»²⁹.

Llevado por ese impulso, en 1921 este emprendedor inagotable e irenista irreductible funda la **Jüdische Gesellschaft für Internationale Verständigung** (Sociedad Judía para el Entendimiento Internacional).

Poco después, en 1925, junto con Franz Rosenzweig, con el que ya había entrado en contacto en 1914³⁰, se compromete con el editor Lambert Schneider a realizar una nueva traducción de la Biblia al alemán. Tras la muerte de Rosenzweig en 1929, Buber continuará tenazmente y en solitario la traducción, que culmina en 1962. En realidad Buber tuvo dos editores amigos a lo largo de su vida. El primero fue Lambert Schneider, el cual llevó a la nueva editorial de Schocken sus propios autores célebres, llegando a ser él mismo el director de la Schocken. En 1925 Schneider encargó a Buber el proyecto más importante de su propia editorial, la traducción de la Biblia. Hacía falta valor e idealismo para cargar a una editorial nueva con una empresa semejante, que prometía escasa ganancia inmediata y que además precisaba de dinero para ir haciendo los pagos al traductor. Además, Buber tuvo siempre los dos defectos que más irritan a un editor: no respetaba los plazos de entrega y originaba enormes gastos de corrección de pruebas, que a veces incluso sobrepasaban los costes originarios de composición. Junto a la traducción de la Biblia, el otro proyecto más importante que unía a Schneider con Buber era el de la revista **Die Kreatur**, revista que pese a ser ruinosa no sólo fue continuada por Schneider, sino que se la regaló a Buber con motivo de su cincuenta cumpleaños en 1928, aunque debido a la crisis económica posterior al 1929 no sólo no pudo seguir apareciendo ella misma, sino que hasta la traducción de la Biblia se vio amenazada, pudiéndose superar la situación gracias a la unión de Schneider con Schocken. Tras la segunda Guerra mundial, Lambert Schneider siguió editando; las obras de Buber en alemán aparecen casi siempre allí³¹.

Con el mismo empeño ecuménico, durante el año 1925 vuelve a la carga y funda la asociación **Berit Shalom** para la promoción de la coexistencia pacífica entre árabes y judíos en Palestina.

Desde 1926 hasta 1930 codirige **Die Kreatur** con el católico Joseph Wittig y el protestante von Weiszäcker, y en 1932 publica **Königtum Gottes** (Realeza de Dios), primer y único volumen que llega a ver la luz dentro de una serie dedicada a la creencia mesiánica en el judaísmo, y que hubiera debido llamarse «Lo venidero: Investigaciones sobre la formación histórica de la fe mesiánica» (**Das Kommende: Untersuchungen zur**

siglo XIX en parte por la influencia de Moses Mendelssohn, y que floreció en Europa del Este en el siglo XIX. Sus partidarios, los **haskilim**, retoman el estilo hebreo frente al talmúdico a la sazón dominante, y critican al jasidismo, a pesar de lo cual es una posición valorada por Buber.

²⁹ Buber, M: **Der Jude und sein Judentum**. Lambert Schneider, Heidelberg, I, 1963, 274.

³⁰ Resultaría prácticamente imposible escribir una biografía detallada de Martin Buber sin la de Franz Rosenzweig, y a la inversa. Cuando este último se sintió enfermo de gravedad pidió a Buber que le reemplazase en algunos cargos docentes y académicos, ambos pensaron y tradujeron juntos, etc. Aunque existe también una correspondencia de Rosenzweig -¡todavía en el pasado siglo la gente se comunicaba por carta como en el Renacimiento!- para ver cómo evoluciona la relación entre estos dos judíos excepcionales, su paso del académico «señor doctor» al «usted», y del usted al «tú», y finalmente al «yo-y-tú», hasta el año mismo de la muerte de Rosenzweig, cfr. Buber, M: **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. II: 1918-1938**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1973, pp. 54-342.

³¹ Cfr. Schaeder, G: **Martin Buber. Ein biographischer Abriss**. In Buber: **Briefwechsel** cit, I, pp. 113-116.

Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens), cuya segunda parte, «El ungido» (**Der Gesalbte**) queda incompleta a causa de los problemas que se originan con la llegada del nazismo. Ese mismo año imparte su primer curso dedicado específicamente al problema del mal, motivado por una polémica con el personalista ruso Berdiaev, dando forma definitiva a su propia tesis en 'Gog y Magog' tomando al efecto como base la enseñanza jasídica.

En 1933 se reabre la **Freies Jüdisches Lehrhaus**, ahora bajo la dirección de Buber. También en 1933 es nombrado director de la Oficina Central para la Educación de Adultos Judíos, que no sin dificultades intentaba hacerse cargo de la formación de los judíos al haberse prohibido su participación en las instituciones educativas alemanas. Su trabajo como director de la **Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung** (Enseñanza Preparatoria para formación judía de adultos) en la Alemania nacionalsocialista³² y el deseo de llevar adelante su deseo de traducir la Biblia al alemán le llevaron a pensar en una actividad doble en Alemania y en Jerusalén, pero las agresiones de noviembre de 1938, que también afectaron a la casa de Buber en Heppenheim, le impidieron un regreso a Alemania³³. Y, como durante el período inicial nazi Buber se dedicó a viajar por todo el país impulsando incansablemente una resistencia de tipo espiritual contra el nazismo aun cuando estaba prohibido desde 1935 hablar a sociedades judías, obviamente este su judaísmo ecuménico lleva al régimen hitleriano a prohibirle hablar en público, viéndose obligado también a abandonar la enseñanza y todos los cargos públicos en el año 1933, fecha en que los nazis suben al poder.

³² Cfr. Simon, E: **Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand**. Tübingen, 1959.

³³ Ya desde Jerusalén escribe el 8.1.1939: «En Heppenheim me destrozaron la casa y lo que quedaba de la biblioteca (3000 libros). Además, la Oficina de Finanzas me pide ahora como pago por haber salido de Alemania y por el impuesto judío 27000 marcos, que naturalmente son inalcanzables, por lo que será inevitable una orden de prisión por impago» (**Ibi**, p.19).

III. EL EXILIO EN ISRAEL

1. Salida de la Alemania nazi

A la vista del giro de la situación general en la Alemania hitleriana, y de la particular de Buber, el 2 de febrero de 1934 Gerhard Scholem escribe desde Jerusalén a Martin Buber comunicándole que la Universidad Hebrea de Jerusalén va a crear una plaza de «Ciencia general de la Religión». Buber acepta en principio, pero las autoridades rabínicas de dicha Universidad rechazan tanto la necesidad de una plaza semejante como al candidato Buber. También una nueva propuesta es rechazada en 1935, aunque esta vez se trataba de la plaza de «Pedagogía teórica». A la tercera, ya en 1936, se aceptó al candidato, ahora como profesor de «Filosofía social». Sin embargo, todavía se demora dos años más la provisión del cargo. En efecto, aunque Buber viaja a Palestina en la primavera de 1937 para encontrar una casa y familiarizarse del todo con el hebreo hablado, pensando en comenzar su docencia en el semestre de invierno, sin embargo todavía en noviembre no había logrado los certificados de inmigración, además de tener que realizar una enorme serie de formalidades en Alemania (entre otras pagar una fuerte suma a las autoridades nazis para liquidar su herencia, de la que apenas le quedaba ya nada; además sólo se le concedía un permiso para permanecer en

Jerusalén como segundo lugar de residencia y como lugar de trabajo durante una parte del año, prohibiéndosele trasladar los muebles de su casa y una parte de su biblioteca) a fin de poder salir de su patria, lo cual ocurrió finalmente en marzo de 1938.

Lo que Buber dejaba a su espalda constituiría uno de los capítulos más aberrantes de la historia: «La diferencia entre el holocausto e Hiroshima no es cuantitativa. Aunque se hubieran arrojado otras veinte bombas atómicas más del tipo de la Hiroshima, no tendríamos nada parecido a lo que fue en su esencia el holocausto. Ha habido asesinatos de muchas personas en otras guerras. En Camboya e Indonesia, las gentes han sido asesinadas a millones a causa de sus afiliaciones políticas. Ha habido otros sucesos en la historia de la humanidad que pueden definirse como genocidios. Pero ninguno de ellos se parece al holocausto. Nos enfrentamos aquí a un mal distinto por su misma naturaleza. La persecución de las personas por razones políticas es algo malo y, por supuesto, tenemos que combatir contra ello. El asesinato en masa es un crimen sin paralelo, un crimen contra la humanidad. Pero el holocausto fue algo esencialmente distinto. La intención y el hecho que suponía el asesinato de un niño judío, la forma en la que se realizaba, la finalidad que se perseguía, y el transcurso de su ejecución, son totalmente distintos de todos los demás asesinatos que se llevaron a cabo o se proyectaron en la historia»³⁴.

Aunque la situación se había degradado mucho, Buber se aferraba todavía a la convicción de que podría seguir realizando parte de su actividad en Alemania, pero el 21.5.1938 recibe la orden de que, como director de la Jüdisches Lehrhaus, y por orden del ministro de Educación Popular y Propaganda del Reich, también encargado de la supervisión de la actividad cultural y espiritual de los judíos y de los no arios en territorio germano³⁵, «tiene que presentar, en su literalidad misma, los manuscritos de los temas 4,5,6,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17, 18 y 31, los cuales además no pueden ser estudiados en común por los alumnos; por lo demás, el año que viene ya no podrán darse». Quienes hemos padecido en la propia carne estos mismos procedimientos sabemos cómo debió sentirse Martin Buber con semejante censura. Por fin, los sucesos del 9 de noviembre de 1938, la Noche de los Cristales Rotos, imposibilitaron definitivamente su regreso a Alemania. Otro judío volvía a ser errante. Decenas de siglos después, Israel estaba esperando a un judío: he ahí una de las constantes históricas jamás mutadas.

2. Docencia universitaria en Jerusalén

Claro que en Jerusalén, su nueva residencia, también pintan bastos: «Nos preguntas si aquí estamos 'seguros', y la verdad es que aquí realmente no se está seguro, pues las bombas caen continuamente y en todas las partes de la ciudad; ayer noche, por ejemplo, a pocos minutos de nosotros cayeron dos, pero esta inseguridad es menor que otras...»³⁶. «Aquí está todo más terrorífico, enloquecido y cruel de lo que uno pueda suponer», resume el 1.8.1938³⁷. De todos modos, «la vida aquí es difícil, pero de alguna forma más llena

³⁴ Rosenberg, S: **El bien y el mal en el pensamiento judío**. Ed. Riepiedras, Barcelona, 1996, pp. 129-130.

³⁵ La perversión del lenguaje ha sido, es y será algo consustancial a los perversos mismos, por eso merece la pena leerlo en alemán: el ministerio es de «Volksaufklärung und Propaganda» y se dedica a la «Überwachung der geistig und kulturell tätigen Juden und Nichtarier»...

³⁶ **Briefwechsel** cit, III, p. 13.

³⁷ **Ibi**, p. 14.

de sentido que en Europa, más creativa»³⁸

Por otra parte, en su nuevo país la Universidad Hebrea de Jerusalén le nombra por fin profesor de «Sociología General», donde enseña -aunque no sin gran oposición por parte de los académicos judíos más conservadores, así suelen ser las instituciones universitarias de todo el mundo- hasta su jubilación. Tampoco le resultó demasiado cómodo a Buber adaptarse a esta nueva situación curricular: primero, por su propia dificultad respecto al dominio del hebreo hablado, y luego, porque la Sociología se había ido convirtiendo con el tiempo en una ciencia incipiente con sus propios instrumentos y bases empíricas y estadísticas. Por eso hubo de reelaborar conceptualmente su «Yo y Tú», hasta entonces formulado a caballo entre el lenguaje antropológico y el teológico, y lo mismo tuvo que hacer con **Zwiesprache** (Diálogo), que junto con el anterior se orientaban hacia el **Dialogisches Prinzip** (Principio dialógico) y que, ya en los años cincuenta, dieron lugar a sus **Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie** (Contribuciones a una antropología filosófica), esbozos de sistema con los que podía al menos estar un poco más cerca de la realidad concreta exigida por la Sociología.

Todo un pequeño calvario académico. Por lo demás, el curso al que nuestro autor dedicó su primer semestre académico como profesor en Jerusalén, publicado en 1943 bajo el título de **Das Problem des Menschen** (El problema del ser humano, 1948), no es sino una introducción histórica al problema. Y es que no se reconvierte tan fácilmente a un maestro en un profesor (aunque tampoco a la inversa). Buber nunca respondió al arquetipo de docente universitario, pues quería ser educador popular en el sentido más profundo del término, no reduciendo su sabiduría a profesión (**Beruf**), sino viviéndola a la vez como vocación total (**Berufung**), como maestro que enseña la sabiduría con que la vida le va configurando. Y todo ese profundo saber que llegó a poseer a lo largo de su existencia deseaba transmitirlo. Sus escritos pedagógicos, sus riquísimos **Reden über Erziehung** (Discursos sobre Educación) expuestos en 1939 ante docentes de Tel Aviv, así lo atestiguan³⁹. Sea como fuere, hay un tiempo para llorar, como lo trasluce esta carta desde Jerusalén el 16.9.1945 a su amigo Hermann Hesse: «He pasado este último tiempo en una especie de paralización, que en mi opinión no afectaba sólo a mí, sino también al mundo entero. Usted es el primero al que escribo. Llega la tarde posterior al 'día largo', tal y como los judíos le llaman, tras el 'día de la reconciliación'. Yo no he tenido que reconciliarme con nadie en particular, pero sí con todos, en especial conmigo mismo. Y ya lo he hecho»⁴⁰.

En medio de todo este ambiente, los días van pasando. Aunque la Guerra mundial está produciendo sus efectos, Buber continúa atento a todo. También hay un tiempo para reír, por ejemplo en 1942, por invitación del fenomenólogo de la religión G. van der Leeuw, y para integrarse en una obra colectiva (Las religiones del mundo), escribe su primer libro en hebreo (**Torat ha-Nevi'im**, La fe de los profetas)⁴¹. «Estos años han sido para mí de

³⁸ Jerusalén 8.1. 1939 (**Ibi**, p. 19).

³⁹ También esa dimensión pedagógica, en medio de un torbellino pampolitizante histórico, se aprecia en la forma en que Buber trata los escritos jasídicos de ahora. En Jerusalén termina la novela comenzada decenios atrás **Gog und Magog**. Asimismo **Der Glaube der Propheten** (La fe de los profetas) y **Moses** (Moisés) están al servicio de una gran tarea educativa popular: remitir al **ethos** de los profetas, a fin de unir pueblo y comunidad de fe. Y todo esto, precisamente cuando era más difícil. En efecto, las aspiraciones pedagógico-populares de Buber fracasaron en Palestina: sus discursos y conferencias nunca alcanzaron el eco ni la magnitud que entre la juventud de Alemania, pues el terror y la inseguridad en el país, la aparente ausencia de salidas políticas, y el surgimiento de Israel como Estado, no propiciaban la tarea buberiana.

⁴⁰ **Briefwechsel**, III, p 90.

⁴¹ Su interés renovado por el jasidismo se muestra también en **Die Erzählungen der Chassidism** (Los relatos del jasidismo), publicado en 1949. En 1945 aparece su **Moses** (Moisés).

una concentración extraordinaria y de una productividad sorprendente. Algunos de los planes diseñados durante decenios se han realizado; es la era dorada de mi **obra**... Mi actividad universitaria ha sido bastante satisfactoria, he rechazado el rectorado que se me ha ofrecido en el otoño último, pues mi propio trabajo no me permitía ninguna fisura»⁴².

3. La soledad del corredor de fondo

En Jerusalén, Buber había continuado en principio defendiendo la idea de una Unión de Palestina con los Estados árabes vecinos, como lo había venido haciendo hasta entonces, por ejemplo en marzo de 1935 en un artículo aparecido en «Ner», órgano del Ichud, en que Buber pide a los partidarios del binacionalismo resistir el embite de los nuevos tiempos: «La historia invariablemente depara desilusiones y amarguras, pero el espíritu seguirá invencible si se relaciona con el desarrollo objetivo de la historia»⁴³. La idea buberiana de un Estado binacional contaba sólo con una minoría de defensores, primero la asociación **Briht Schalom** (Liga de la Paz) en 1925, luego en 1939 la **Liga für jüdisch-arabische Verständigung** (Liga para el entendimiento judeo-árabe) y en 1942 el grupo socialista **Haschomer Hazair** (El joven vigilante⁴⁴), el partido **Alija Chadascha** fundado por Georg Landauer, así como el movimiento **Ichud** (o también **Ihud**, Unión), del que Buber fue uno de sus principales líderes. El Ichud fue fundado en el mismo año de 1942 en el que David Ben Gurion, en una conferencia tenida en el Hotel Biltmore de New York proclamó la fundación de un Estado judío como meta del sionismo. Pese a ello, todavía en 1946 promueve una subcomisión angloamericana en favor de su tesis, a la vez que publica su obra **Palestina, a Binational State**, donde mantiene el proyecto de un Estado árabe y judío en Palestina, proyecto que servirá de base al movimiento Ichud.

IV. UNA FILOSOFÍA SOCIAL AUTOGESTIONARIA AL SERVICIO DE UN NACIONALISMO RELIGIOSO Y CONVIVENTE

1. Génesis histórica de los kibbutz

⁴² Briefwechsel, III, p. 93.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Movimiento juvenil socialista-sionista fundado primero en Galizia, luego extendido por muchos países. Emigrantes de este movimiento fundaron en los años veinte un movimiento de kibbutz propio.

1.1. La «santificación de la tierra»

Si la utopía no da la espalda a la historia, desde estos postulados se entiende la apuesta buberiana por la potenciación de los kibbutz en Israel, apuesta que nada tiene que ver con la descafeinada bucólica ruralista o con las experiencias blanditas de tanta ONG, o de una burguesa solidaridad-fin-de-semana (no fin en sí misma), sino que quiere ser el modelo de la comunidad bíblica reactualizado en la comunidad jasídica militante. El kibbutz es la formación de una comunidad santificada por Dios y bendecida en un trabajo digno de Dios y de los hombres: «cuando el grupo se dedica a preparar la tierra y hacerla apta para las actividades agrarias mediante un duro y fatigoso trabajo, no se trata de 'su tierra', sino de la tierra del pueblo; los nuevos colonos establecen sus poblaciones sobre tierras nacionalizadas que pertenecen a la totalidad del pueblo de Israel»⁴⁵. Hablamos de «santificación de la tierra», una santificación que nada tiene que ver tampoco con la rapiña de los asentamientos de colonos judíos actuales, los cuales son la antítesis meridiana del modelo buberiano.

1.2. «¡El año que viene a Jerusalén!»

Para entender mejor este punto de vista, mostremos ahora el proceso histórico en el que se inscribe esa filosofía del kibbutz originario, por el que opta Buber como encarnación de la identidad utoprofética judía.

Desde la segunda destrucción del Templo (año 70 d.C.) y la diáspora (**galith**: destierro, exilio) del 135 d.C., la esperanza de volver a Sión jamás se apagó. Los judíos han orado siempre vueltos hacia el Este, salmodiando así su nostalgia: «¡El año que viene, a Jerusalén!». En Palestina habían permanecido algunas comunidades judías, pero tras dieciocho siglos apenas cabe narrar nada de la historia de una Israel donde se encontraban sólo los más cultos y los distintos peregrinos judíos, cristianos y musulmanes, dominados bien por los califas islámicos, bien por los bajás otomanos, las tropas napoleónicas o el imperio británico. Pese a todo, Palestina siguió siendo el lugar elegido por la Alianza Israelita y los Amantes de Sión -entre ellos el banquero Rotschild- para fundar allí colonias agrícolas, con el fin de construir una clase rural judía, germen de su patria, para aquellos de sus hermanos de raza que no quisieran o no pudieran permanecer en los países en que se encontraban.

Tras los esfuerzos de los sionistas, que desde 1880 pretendieron crear un hogar nacional capaz de acoger a los judíos de la diáspora amenazados por el recrudescimiento del antisemitismo⁴⁶, los **chaluzim** o colonos pioneros se establecieron en la primigenia patria abandonada. El fundador del movimiento sionista, Theodor Herzl, anunció en el primer congreso sionista de Basilea de 1897 (aunque se cierra sin acuerdo, pues unos postulan el regreso de todo judío errante a una sola y misma tierra prometida, y otros no) la constitución del Estado judío para antes de cincuenta años (de hecho, la independencia del Estado de Israel tuvo lugar en 1948), para lo cual se fundaron el Banco y el Fondo nacional judíos. Así las cosas, mientras las masas judías están huyendo de Rusia, un grupo de jóvenes se traslada a Palestina en

⁴⁵ Buber, M: **Sionismo y universalidad**. Ediciones Porteñas, Buenos Aires, 1978, p. 189.

⁴⁶ Huían de los pogroms (asaltos devastadores a los barrios judíos de Rusia, especialmente en 1881) y de Polonia, así como de la creciente hostilidad de Alemania, que terminaría en el nazismo. Cfr. Bourbon, F: **Israel**. Steimatzi Ltd. Jerusalén, 1993.

busca del hogar perdido y se resucita la lengua hebrea como idioma hablado. Los kibbutz o grupos suman 17 entre 1870 y 1896. Poco a poco va llegando más gente y al final de los años 30 los hebreos que habían llegado a Palestina alcanzaban el medio millón.

Hasta la víspera de la Segunda Guerra mundial, los pioneros se instalaron en tierras desiertas y pantanosas con el fin de sanearlas, bajo el influjo de la doctrina de la «religión del trabajo» de A.D. Gordon. Estas comunas agrícolas se basan en la fertilización de un suelo muy pobre, en la igualdad y en la propiedad colectiva; son los **kibbutz**, palabra hebrea que significa «grupo», administración agroindustrial colectivista sobre la cual ha sido encauzada en gran parte la colonización del Estado de Israel: «He aquí el miembro del kibbutz, el que vive comunitariamente, el que gestiona la vida comunitariamente. Él pone la primera piedra para la construcción del futuro, y nada hay mayor que él. Todo lo que tiene que hacer, como en los primeros tiempos, es volver a cobrar confianza en sí mismo y en su libre agudeza de espíritu. Solamente necesita volver a confiar en que está llamado a ser pionero del socialismo. Sólo debe volver a concienciarse de que sin él la política no es capaz de vida, mientras que a él la ausencia de política sólo le supondría carencia de irradiación, pues la política ha de servirle a él, y no él a la política. Solamente necesita exigir que se mida a la política con la medida de la vida, y no a la vida con la medida de la política. Empero, para poder llevar a cabo esta exigencia, ha de estar más vitalizado de lo que está hoy, vivir socialistamente, y llenar con vida el socialismo, mucho más de lo que hace hoy. Debe convertirse en el lugar en donde se origina el socialismo entre hombre y hombre, superar continuamente los nuevos obstáculos mediante la diaria victoria de la fraternidad por encima de la pereza del corazón, más allá de la desconfianza y de la rabia. Los kibbutzim de esta obra de asentamiento son lo que Landauer ha dicho: ellos son, cuando lo son en verdad, lo que son en su esencia»⁴⁷. Fundados para vivir de la agricultura, han originado fuertes actividades industriales (casi la mitad del valor añadido en este sector) y artesanales. En una atmósfera de guerra inminente, debían ser al mismo tiempo vanguardias fortificadas con la posibilidad de resistir contra los eventuales ataques⁴⁸. Años después del kibbutz aparecieron otras explotaciones cooperativas, como el **mosav ovdim**, en que cada familia explota su propia parcela pero la maquinaria es propiedad común y las ventas colectivas, y el **mosav jitufi**, forma intermedia entre las dos anteriores⁴⁹. En el día de hoy, atravesados por la guerra de parte a parte, los kibbutz se han alejado cada vez más de la «santificación de la tierra».

1.3. Un diálogo de Buber sobre los kibbutz

(«grupos»)

Fue Buber uno de los maestros inspiradores que más contribuyeron con sus reflexiones a la elaboración de la utopía kibbutzim, aunque -como suele suceder casi siempre- el paso de los años fue llevando a los grupos hacia derroteros indeseados

⁴⁷ «sie sind es, wenn sie nur das in Wahrheit werden, was sie im Grunde sind» (Buber, M: **Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, pp. 345-346).

⁴⁸ Hoy, aunque su población no llega al 3%, su peso económico es grande, tanto mayor cuanto menor es el peso de la mística kibbutzim: ha reaparecido el trabajo asalariado, se ha vuelto a recurrir a la mano de obra mal pagada (árabe), y los abandonos no son excepcionales. Clubes, piscinas, bibliotecas, conciertos y museos nada tienen que ver con la época espartana de los fundadores. También ha llegado la planificación estatal a gran escala, con el subsiguiente control oficial y su posible nepotismo partidario.

⁴⁹ La **kwuza** es hoy una comunidad puramente agraria, mientras que el **kibbutz** tiene ya carácter también industrial. Cfr. el extenso libro de Rosenberg, L: **El kibutz. Historia, realidad y cambio**. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1990, 411 pp.

por el propio Buber. Interesa mucho conocer la mística kibbutzim de Martin Buber, pues es la más pura, en la que no pocos de sus actuales defensores ya no se reconocen. Para ello traducimos al castellano el interesantísimo diálogo sostenido entre jóvenes educadores de kibbutz y Martin Buber en Jerusalén durante el año 1961:

«Nachman: Hemos estudiado su pensamiento social, lo cual nos ha resultado especialmente interesante, puesto que vivimos en un ámbito al que pertenecen los por usted expuestos conceptos básicos de cercanía humana y de relaciones esenciales entre seres humanos(...). Sin embargo, cuando queremos apresar principios fundamentales de su pensamiento tales como 'conversación pura' (echtes Gespräch), 'relación recíproca' (Wechselbeziehung) o 'diálogo' (Dialog), tropezamos con la cuestión candente de cómo sea posible construir una relación pura entre seres humanos que viven y crean comunitariamente, de modo que sin embargo la peculiaridad de cada cual quede respetada y no desaparezca en el interior del grupo.

Buber: Yo no hablo de cercanía (Nähe), sino de relación (Beziehung). Existe entre ambas una clara, sencilla, pero muy importante diferencia. De ninguna manera la simple pertenencia a un grupo significa ya una relación esencial de los miembros entre sí⁵⁰. Efectivamente toda relación humana ha de guardar una cierta distancia: una persona debe ser ella misma para poder entrar en relación con sus semejantes. Sin embargo, precisamente aquella persona que ha llegado a ser irrepitible (Einzeln), a desarrollar una personalidad correcta, puede alcanzar una comunidad esencial y plena con los otros(...). Una gran relación se da solamente entre personalidades puras. Desde luego, el niño aprende a decir 'Tú' antes de decir 'Yo', pero en la plenitud de su vida personal sólo debe poder decir verdaderamente 'Yo' para experimentar el misterio del 'Tú' con plena veracidad y pureza. El ser humano se convierte en irrepitible por mor de una realidad determinada; la realización del Tú, la pura comunidad, incluso en un marco de referencia más amplio, sólo adquiere cumplimiento en la medida en que esos irrepitibles sepan guardar las distancias (wie die Einzelnen in ihrer Vereinzelung bestehen), pues es a partir de su peculiar existencia como se va produciendo la permanente renovación de la comunidad.

Según me parece, debe existir en el grupo la posibilidad de que un ser irrepitible se aísle, se quede a solas consigo mismo. Siempre pensé que esto era algo realmente evidente de suyo(...) Un kibbutz es un kibbutz sólo cuando el número de sus miembros no sobrepasa el círculo de gentes que un ser humano puede personalmente conocer. A mis ojos, los kibbutz grandes son aldeas que ofrecen a sus habitantes la posibilidad de organizarse socialmente y de volver a dividirse en kibbutz más pequeños surgidos de las relaciones sociales. Tal es el principio, no el marco como tal. ¿En qué medida sigue siendo un kibbutz todavía kibbutz cuando yo encuentro a un miembro de mi kibbutz al que no conozco?

⁵⁰ En otro lugar dice: «El punto en que la problemática se hace manifiesta, el punto en que se produce el 'relajamiento' es la relación con el compañero. No aludo con esto en modo alguno a la cuestión, tan debatida en su tiempo, de la intimidad de la pequeña kwutza y de la pérdida de esta identidad en la grande; me refiero a algo que nada tiene que ver con la extensión de la comunidad. No se trata de intimidad, ésta se produce donde se produce, y falta donde falta; se trata de la actitud abierta. Para que haya una comunidad genuina no es necesario que conste de hombres que se traten constantemente, sino de hombres que, precisamente como compañeros, están abiertos y dispuestos unos para otros. Es comunidad auténtica aquella que en **cualquier** punto de su existencia tiene carácter de comunidad. Las cuestiones internas de una comunidad son, pues, en realidad, cuestiones relativas a su autenticidad y, por consiguiente, a su fuerza interna y a su consistencia. Los hombres que crearon la aldea comunitaria en Palestina lo sabían con profundo instinto; ese instinto ya no parece estar tan despierto como antes... Así nació algo que es esencialmente diferente de todos los experimentos sociales del mundo: no un laboratorio donde cada cual trabaja para sí, encerrado con sus problemas y planes, sino un campo de experimentación donde, sobre suelo común, se ensayan simultáneamente plantaciones diferentes de acuerdo con métodos diferentes para una finalidad común» (Buber, M: **Caminos de utopía** cit, pp. 184-185).

El problema de la comunidad es una cuestión de la adecuada proporción entre individuo y sociedad.

Amran: En mi opinión, la cuestión está en que también los miembros del kibbutz grande se acerquen entre sí, puesto que son componentes de una obra que ha de realizarse en común.

Buber: No basta la relación entre los miembros de un kibbutz grande en orden a la realización de un objetivo común. De lo que se trata es de si existe contacto directo de un ser humano con otro ser humano, y de si el dirigirme hacia el otro es realmente un dirigirme hacia él, en su ser y en su ser tal como es. El mero tener un objeto en común no es suficiente para que esto se produzca. Cuando, más allá de la construcción del objetivo común, se da también una relación recíproca de las personas entre sí, esto confiere también al asunto una significación elevada, pero el objetivo como tal nunca podrá substituir a la relación interpersonal.

(...) Como ejemplo quisiera referirme a la forma en que acontecen las relaciones entre miembros de un partido que ciertamente comparten un objetivo común. La mayoría de las veces ellos no se encuentran en contacto inmediato, sino sólo mediato. Lo que les vincula es el objetivo común, pero el partido moderno ve las relaciones personales incluso con desagrado, las entiende como molestas. Allí, una función política consiste en que los que mandan tienen más poder del que necesitan incondicionadamente. En el Estado, incluso en uno democrático, existe un exceso de poder(...). De modo que, a fin de que el ser humano no se pierda, necesitamos gente que no quede presa de lo colectivo, necesitamos una verdad no malamente politizada (verpolitisierte).

Nachman: (...) A mi me atosiga el problema de la excesiva cercanía, la presión que padecen los componentes del kibbutz.

Buber: Esto constituye sin duda un problema. Todavía lo recuerdo de hace veinte años, cuando fui visitando un kibbutz tras otro (lo que ahora, desgraciadamente, a causa de mi mal estado de salud, ya no puedo hacer). Por una parte debe existir una relación de las personas entre sí, pero no menos importante por la otra parte es mantener la distancia. Cuando hay un 'atosigamiento' de tal calibre que el ser humano ya no puede contemplar a sus semejantes, eso impide llevar a cabo la relación. Este es uno de los principales problemas en la vida de un grupo. Hay en ello también aspectos prácticos que no vamos a discutir aquí, pero la base fundamental continúa siendo la relación recíproca, la apertura del hombre a los demás...

Vivir significa ser interpelado, tan sólo necesitaríamos planteárnoslo, solamente percibirlo(...). Cada uno de nosotros se esconde en una especie de coraza, de la que pronto nos volvemos inconscientes por fuerza de esa costumbre. Solamente existen instantes que rompen esa coraza y abren el alma a la receptividad.

Lo dialógico se funda también en la apertura del ser humano a las sorpresas. Mañana puedo tener un auténtico diálogo con una persona con la que hasta la fecha no había tenido ningún contacto.

Muki: ¿Hay alguna posibilidad de educar para el diálogo, para la apertura y la disponibilidad conversacional? ¿Es posible, en su opinión, en calidad de educadores, desarrollar y despertar en los niños el encuentro?

Buber: La relación entre el educador y el discípulo es de una peculiaridad especial. Por su naturaleza, no podría desarrollarse en el plano de la plena reciprocidad (zur vollen Mutualität)(...). En nuestro mundo no existe la relación educativa entre educador y educando, sino entre el educador y varios educandos, y no hay que olvidar que, de tiempo en tiempo, debe crearse una relación personal completamente nueva con el educando, que es absolutamente irremplazable. El educador ha de encontrar la mayor cantidad posible de veces numerosas oportunidades en orden a establecer un trato directo y exclusivo con este y con

aquel alumno, sea dentro del aula, o fuera de la enseñanza. El educador debe abrir el alma del alumno; el punto principal será siempre al respecto la relación precisamente con este alumno concreto en orden al cual se establece el contacto, y que es un poco distinto a todos los restantes. Con uno y el mismo medio no se puede abrir el alma de cada alumno individual, hay que conocer sus circunstancias vitales, las de su familia, su pasado, y saber cómo hay que abrir este alma individual. Por eso soy de la opinión de que la profesión de educador es la más difícil y a la par la más elevada. Solo que nuestra sociedad (en el mundo entero) todavía no se ha dado cuenta de ello, toda vez que el mundo político se encuentra tan sobrevalorado y el pedagógico tan arrinconado(...).

A mí me parece que el espacio del método es muy limitado. Ciertamente, la cosa no marcha sin él; pero lo principal consiste en la relación especial para con este alumno concreto, solamente para con él en su particularidad.

Nachman: ¿Puede en su opinión ser el kibbutz un vehículo para las masas?

Buber: En sus orígenes, el movimiento de los kibbutz fue muy selectivo. Se eligieron personas que estuvieran libres, dispuestas y capaces para vivir de tal modo. Así influyó en la diáspora el movimiento pionero. Tuvo por ende una fuerza de atracción magnética en aquellos jóvenes que estaban dispuestos a vivir aquí de este modo. Y así fue hasta que la Guerra mundial hizo su aparición, con la subida de Hitler al poder y todo lo que eso conllevaba. Como consecuencia tuvo lugar un movimiento de masas sin selección previa. Y entre nosotros no hubo ninguno al que se le hubiese cruzado ni siquiera por la imaginación el rechazar a estas masas inmigrantes. De este modo rompía la Guerra mundial el principio electivo. Si en aquella época hubiésemos hablado de inmigraciones selectas, todo ese diálogo hubiera ocurrido de manera distinta. Entonces era algo completamente evidente la comunidad de destino. Si nos retrotraemos al momento histórico anterior a la inmigración de masas, tendremos que reconocer que todavía entonces era el momento de preparar el terreno a las masas.

(...)Yo no entiendo el kibbutz como un fin en sí. Entre los diferentes kibbutzim deben darse la misma relación que se da entre las personas dentro de cada kibbutz determinado. Pero esto no ha ocurrido porque los partidos se han convertido en lo que son. Y la politización ha absorbido bases vitales fundamentales.

Yo no defiendo ningún método, yo creo en las personas.

Lea: En nuestro trabajo educativo existe una tensión entre la gran cantidad de saberes escolares que hemos de transmitir a los niños, y los valores en cuya educación queremos basarles: confianza, reciprocidad, amor, sentido de lo común, etc. Existe además un contraste entre el educador y su trabajo, por una parte, y la dirección que por otra les imprimen los padres.

Amram: Los niños de los kibbutz están juntos desde pequeños, parece como si al llegar a una determinada edad se hallasen hartos de la sociedad en que viven.

Buber: Todo esto que se está planteando pertenece en parte a un círculo temático anteriormente discutido: la carencia de distinción entre lo social (Soziale) y lo interhumano (Zwischenmenschliche). 'Cercanía' no quiere aún decir 'relación'. La sociedad infantil (Kindergesellschaft) es una disposición social que como tal no está hecha para crear lo interhumano. Aquí comienza la tarea del educador. La vida del ser humano sobre la tierra queda disminuía sin relaciones interpersonales intactas (intakte). Un educador que lo sabe toma sobre sí un difícil trabajo, a saber, la tarea de abrir las almas. En mi opinión, la vida del educador en el kibbutz es más difícil que en ninguna otra parte. Cada situación es nueva y cada niño es un mundo nuevo. Y el educador tiene que enseñar a educar cada día de nuevo. No existen patentes para la solución de los problemas, y las cosas no se pueden dar por buenas así como así.

Cuando el educador está en posesión de una buena autoridad

puede influir incluso en el hogar de los padres, en caso de que la influencia paterna contradiga lo deseado. Del mismo modo que el médico de lo anímico no trata solamente al enfermo, sino también a su mujer e hijos. Pues no solamente el hombre está enfermo, sino que también las relaciones mismas lo están. Un buen médico no se limita a tratar la enfermedad del miembro afectado, sino al enfermo como ser humano, al enfermo como totalidad. Las relaciones de los padres entre sí, sin proponérselo demasiado y sin esfuerzos especiales, influyen en los niños mucho más que cualquier otra educación consciente. Pero las crisis son un componente esencial de las relaciones entre los matrimonios. Empero, las relaciones de hombre y mujer en general son uno de los mayores logros de la cultura. Y lo principal es aquí, como en la educación, la confianza. No definiendo ningún método, creo en las personas. Donde no hay personas no hay salida alguna.

Muki: Muchos seres humanos han hecho la experiencia del estar-separado (Abgeschnittenseins). Algunos de mis discípulos conocen muchos momentos de separación: ¿cómo puedo comunicarles la fe en el 'encuentro', en lo dialógico? Conozco a muchos que creen más en el aislamiento que en el encuentro. Aun cuando experimenten un instante de encuentro dialógico, no creen en él. ¿Cómo se puede despertar en ellos la confianza, con el transfondo del aislamiento que hoy caracteriza la política y la sociedad?

Buber: Yo no hablo de fe en el 'encuentro', sino de confianza en este hombre determinado. Un chico de diez años no necesita saber nada de 'encuentro' (Begegnung) o de 'relaciones mutuas interpersonales' (zwischenmenschlichen Wechselbeziehungen). Pero en su contacto con el maestro debe tener el sentimiento de que puede contarle todo a aquel hombre. Lo principal es que tú, el educador, eres la persona en quien se puede confiar. Los alumnos deben ser convencidos a través de la prueba de la realidad: ¡muéstrasela a ellos!(...).

El sentimiento trágico no puede apoderarse de la vida. Por eso digo continuamente: hacerlo mejor donde siempre sea posible hacerlo mejor, pero no perfecto. A una realidad viviente se le tiene que dar crédito. En la medida en que crece una realidad dialógica, en esa misma medida se creará en ella. En las ideas se puede creer o no. Pero, cuando estamos en presencia de una realidad, entonces casi no podrá por menos de creerse en ella. Yo no soy un idealista, y no sé qué son las ideas. Yo soy realista y sé de las entidades concretas, reales.

Muki: ¿No existe ningún camino inmediato -más allá de la historia, el arte, etcétera- para traer al alumno al conocimiento de la realidad (dialógica)?

Buber: Ustedes hablan de enseñanza (Unterricht). Pero, cuando ésta se dirige a un 'qué', ya no es educativa (erzieherisch). Cuando se dirige a un 'cómo', entonces sí es educativa. La educación (Erziehung) no es una cuestión de 'qué', sino de 'cómo': cómo enseño a alguien, cómo alguien genera encuentro. Y esta es una tarea muy importante. Pero, créame, incluso en el ámbito de la enseñanza técnica existe un 'cómo', aun cuando aparentemente allí no exista lugar alguno para 'almas', para vivencias. Cuando el maestro introduce al alumno en el mundo de la técnica, éste último debería descubrir en cada momento que lo principal es la humanización de la técnica, que las verdaderas relaciones interpersonales tienen su asiento precisamente en el interior de la técnica(...).

Nachman: Una cuestión más sobre la humanización de la técnica, de que hablaba usted anteriormente. Con la evolución de la técnica el trabajo ha dejado de ser predominantemente corporal. El valor educativo del trabajo en la naturaleza se ha venido abajo. El elemento cósmico de la producción retrocede cada vez más.

Buber: Sí, sí, tal es la enseñanza vital de Aaron David Gordon.

Nachman: El trabajo ya no es corporal y por ello el contacto inmediato con las plantas y con el mundo animal se ha perdido. Nuestro contacto con éste se da ahora a través de la máquina. En lugar de la creación está la producción, producción para la

existencia. En la conciencia de las personas que trabajan es muy necesaria una nueva definición de las relaciones entre el ser humano y su obra.

Buber: Tengo dificultad para responder a preguntas como ésta. Pues no se trata de renunciar a los logros técnicos, sino de la posibilidad de humanizar la técnica(...) Los inventores y aquéllos que trasladan los inventos a la praxis deberían tener en cuenta en grado sumo a los hombres, a los trabajadores, sin perjudicar la producción.

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

(...)Tuve una vez un diálogo muy extenso con Rabindranath Tagore; él fue a Praga y yo me dirigí hasta allí para encontrarle. En el curso de nuestra dilatada conversación sobre judaísmo, sionismo, etc, me dijo Tagore de repente: '¿Qué tienen ustedes que ver con Occidente? Ustedes pertenecen al Oriente. Arrojen todas las máquinas y cañones al mar'. Me exteriorizaba así el temor de que, si cayésemos bajo la desalmada tecnificación de los pueblos occidentales, abdicaríamos de nuestras más altas -y para la humanidad- valiosas peculiaridades, entre las cuales él señalaba la veneración por el espíritu y el universalismo del pueblo judío.

Yo le repliqué que toda Asia no podía por menos de recorrer el camino de Europa y de América, el de la tecnificación, lo cual dificultaba enormemente la plenificación de la determinación de las almas(...) Cabe, dijo él, imaginarse a un hombre que carga sobre sus espaldas cuesta arriba un pesado símbolo para plantarlo en la cumbre. Alguien a medio camino viene hacia él, mueve la cabeza ante tan demencial propósito, y le aconseja arrojar tan pesado lastre, de suerte que la subida le resulta a continuación más fácil. La tecnificación sería semejante a este pesado símbolo. Pero nosotros no podemos arrojarla al suelo, y nuestra tarea pesada y plena de responsabilidad consiste en llevar los valores humanos a la técnica»⁵¹.

2. Valor del trabajo

Según Buber, «hay que luchar no contra la racionalización de la economía, sino por la humanización de la racionalidad»⁵², la cual conlleva la humanización del valor del trabajo.

En efecto, Buber cree que probablemente la pérdida del sentido y de los valores para los que originalmente fuera pensado el kibbutz, como por lo común la desvalorización del sentido del trabajo en general, radique también en su desreligiosización: «Hay dos clases de tiempo en la humanidad, el creyente y el increyente. Bajo el término

⁵¹ Buber, M: **Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1985, pp. 300-312

⁵² Buber, M: **Sionismo y universalidad**. Ediciones Porteñas, Buenos Aires, 1978, p. 158.

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

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

La época en que vivimos puede reconocerse fácilmente como una época increyente. Pero acá y allá se descubre en su masiva increencia una brecha. Tal brecha constituyó la creencia en el trabajo del 'segundo Alija', Aaron David Gordon, y su fe en el valor y en el sentido cósmico del trabajo, hasta el extremo de que para él el trabajo llega a constituir el matrimonio del hombre con la tierra, del 'Adán' con su 'Adana'.

Todo esto ha ocurrido en el silencio de este pequeño rincón de la Tierra, y por otra parte nadie se ha enterado de ello. Pero el silencio de este pequeño rincón de la Tierra ya ha demostrado de vez en cuando que posee, lenta y confiadamente, una fuerza operante en la lejanía. ¿Quién sabe?»⁵³.

Precisamente por eso, la recuperación del sentido del trabajo va de consuno con el descubrimiento del sentido de una comunidad personalista y comunitaria, el kibbutz, al que Buber concede la máxima importancia: «Nadie que tenga corazón socialista podrá leer el gran documento de esta lucha, la recopilación hebrea 'el kibbutz y la kwutza' (editado o, mejor dicho, compuesto, pues aún no se ha publicado, por el difunto líder obrero Berl Kaznelson), sin sentir una profunda admiración por la elevada pasión con la que laboran aquí dos campos en pos de la verdadera unidad. Es de prever que la unión sólo pueda darse a base de una nueva situación que la haga indispensable, pero en la historia del esfuerzo por una renovación de la humanidad no se olvidará que hombres de la aldea hebrea lucharon y colaboraron para la formación de una **communitas communitatum** (comunidad de comunidades), y esto quiere decir: para la formación de una sociedad reestructurada»⁵⁴.

3. Comunidad y sociedad

3.1. Colectivismo no es comunitarismo

Los personalistas siempre han dicho que una comunidad de comunidades no es una colectividad de colectividades, como quiere el colectivismo sin más. El colectivismo cultiva las fuerzas anónimas, las agrupaciones irracionales, las solidaridades gregarias, mecánicas, por eso es un sumatorio de impersonalidades: «La colectividad (Kollektivität) no es una unión, sino un haz, un agavillamiento de individuos junto a individuos distribuidos y dispuestos gregariamente; allí, entre hombre y hombre no hay otra vida que la

⁵³ Buber, M: **Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1985, pp. 350-351

⁵⁴ Buber, M: **Caminos de utopía**. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 187.

incitada por el paso de marcha. Pero la comunidad no es el mero estar unos junto a otros, sino el estar uno cabe el otro (ist das Nichtmehr- nebeneinander-, sondern Beineinandersein) de una pluralidad de personas que, aunque se muevan juntas hacia una meta, experimenta una mútua respectividad, un estar frente a frente dinámico, un acudir del Yo al Tú (ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten von Ich zu Du): existe comunidad donde acontece comunidad (Gemeinschaft ist, wo Gemeinschaft geschieht). Mientras la colectividad se basa en una atrofia organizada de lo personal, la comunidad se basa en el crecimiento y fortalecimiento de las reciprocidades (Zueinander)»⁵⁵.

Aceptado esto, pregunta Buber, «¿cómo llegar a convertirse en comunidad? Un gran sociólogo alemán, Max Weber, distinguió entre sociedad y comunidad, o, tal como él lo formuló, entre societización (Vergessellschaftung) y comunización (Vergemeinschaftung), entre el llegar a ser de la sociedad y el surgir de la comunidad: la societización estaría fundada sobre los intereses, la comunización sobre la comunidad de sentimiento (Gefühlsgemeinsamkeit). Esto, empero, no me parece correcto del todo. En general yo soy bastante crítico cuando se trata de fundamentar una realidad objetiva, en la teoría o en la praxis, sobre los sentimientos; una realidad objetiva es una realidad del ser, y en consecuencia debe descansar en un presupuesto que no vive solamente en las almas, sino que afecta a la totalidad de sus participantes. El sentimiento no basta para fundamentar la comunidad. Cuando hombres apasionadamente descontentos con su situación dada, llevados por el sentimiento apasionado de insurrección contra el orden social actual, se unen en una acción revolucionaria, entonces ponen en común sus pasiones, sus sentimientos de descontento y sublevación, pero esta agrupación dista mucho de llegar a ser una comunidad, limitándose por el momento a ser lisa y llanamente una mera agrupación. Puede que de ella surja una comunidad, pero por el mero hecho de haberse concitado los sentimientos de las personas congregadas, por ese hecho entre tales personas todavía dista mucho de surgir la comunidad»⁵⁶.

3.2. Comunidad es la organización interior de una vida común

La comunidad, pues, no es solo comunidad de razones (no se asienta, diríamos, sobre un sujeto trascendental entendido fenomenológicamente como un universo de espectros ectoplasmáticos): «A causa de ese su sentido vital es preciso apartar de la idea de comunidad todo sentimentalismo, toda exageración y exaltación. La comunidad no es nunca estado de ánimo y, aun en el caso de que sea sentimiento, es siempre sentimiento de una organización. Comunidad es la organización interior de una vida común que conoce y abarca el 'cálculo' seco, el 'azar', la 'preocupación' amenazante. Es comunidad de aflicción, y sólo a partir de eso comunidad de espíritu; es comunidad de esfuerzo, y sólo desde ahí comunidad de salvación. Aun aquella comunidad -la religiosa- que llama señor al espíritu y salvación a su objeto, es sólo comunidad cuando sirve a su señor en la realidad llana, ordinaria, escueta, una realidad que ella no ha elegido, que más bien, cabalmente, le ha sido impuesta; solamente cuando prepara el camino hacia su objeto a través de la maleza de su hora intransitable. Ciertamente, lo que vale no son las 'obras', sino la obra de la fe. La comunidad de fe sólo es verdaderamente tal cuando es comunidad de trabajo»⁵⁷. A poco que pensemos, nos daremos

⁵⁵ Buber, M: **Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, pp. 298-299.

⁵⁶ **Ibi**, pp. 281-282.

⁵⁷ Buber, M: **Caminos de utopía**. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 187.

cuenta de que tampoco en este terreno es comunidad lo que dice serlo⁵⁸.

3.3. La tensión entre comunidad y sociedad

Pero decir comunidad no es decir panacea automática y definitiva, antes al contrario pensar en una comunidad sin conflictos y sin tensiones (sin el lento trabajo de lo negativo, diríamos con Hegel) sería incurrir en el falso socialismo utópico, es decir, en el humanismo pánfilo, mal entendido como intercambio de sonrisas. Por eso el momento de convergencia que la comunidad representa (su sístole), exige un movimiento de divergencia (su diástole); lo que interesa en última instancia es que ambos movimientos no se destruyan por divergentes, sino que cooperen aportando con su tensión dialéctica novedad creadora. Ese es, creemos, el sentido que debe atribuirse al siguiente texto de Buber: «La moderna cultura occidental ha recorrido el camino que va de la comunidad a la sociedad, de suerte que el tipo mecánico de vida comunitaria se ha impuesto y ha disuelto al tipo orgánico. La comunidad es expresión y configuración de lo originario, es la totalidad del hombre de voluntad representadora, naturalmente unitaria, capaz de establecer vínculos; pero la sociedad es el lugar de lo diferenciado, del pensamiento disolvente, de la totalidad rota que busca privilegios. De la comunidad se dice en una inscripción de la cultura china de su época: 'nada se hacía entonces, simplemente todo era así'; de la sociedad decía otra inscripción: 'el empuje de la naturaleza cayó, y surgió el de la razón. La razón cambió con la razón, sin embargo no se pudo ya dar forma al Reino'. La comunidad es unión desarrollada, internamente ejercida mediante la posesión común (especialmente la de la tierra), trabajo conjunto, costumbres acordes, fe común; pero la sociedad es separación ordenada, externamente llevada a cabo mediante la coacción, el contrato, la convención, la opinión pública. 'Los seres humanos vivían unidos con su género' y 'entonces surgió la confusión entre ellos': así habla la inscripción china de la primera y de la segunda época en cuestión»⁵⁹.

3.4. «Sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario»: el mantenimiento de la adecuada tensión entre la periferia y el centro

Todo personalista comunitario aceptará como algo perteneciente al acervo común esta frase de Martín Buber, troquelada con toda sencillez: «sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario»; ahora bien, una comunidad tal reconoce que las relaciones de vecindad son de importancia capital para la reestructuración social: «Hace sólo veinte años un jefe de una gran federación pudo exclamar con énfasis: 'Nosotros somos una comunidad, no un partido'. Eso no se ha modificado radicalmente desde entonces, y en la misma proporción se han hecho más difíciles las condiciones para una unificación. De ahí a su vez el hecho lamentable del insuficiente desarrollo de las relaciones de vecindad, de importancia capital para la reestructuración social, aunque puedan registrarse no pocos casos en que una aldea plenamente desarrollada y rica prestó abundante auxilio a una aldea vecina pobre y joven que pertenecía a otra federación. En estas circunstancias resulta tanto

⁵⁸ **Knesset**, comunidad, asamblea, es desde el 1949 el nombre del Parlamento del Estado de Israel (aludiendo a la **Knesset Hagedola** postexílica de los libros de Esdras y Nehemías). La actual «Knesset» es una cámara de 120 diputados que se elige cada cuatro años.

⁵⁹ Buber, M: **Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, pp. 263-264.

más notable la lucha por la unificación entablada especialmente en la pasada década»⁶⁰.

Reconocido, pues, que «la esperanza primordial de toda la historia se endereza a una auténtica comunidad del género humano, o sea, a una comunidad de contenido comunitario en todos los aspectos, pues sería ficticia y engañosa, una mentira tan grande como el planeta, una comunidad que no se edificara a base de una verdadera vida comunitaria de grupos mayores o menores que vivieran o trabajaran juntos y sobre la base de sus relaciones recíprocas⁶¹», sin embargo la realización fáctica de esa esperanza depende del mantenimiento de la adecuada tensión entre la periferia y el centro.

En efecto, «todo depende de que la colectividad a cuyas manos pase el poder de los medios de producción posibilite y fomente, en virtud de su estructura e instituciones, la verdadera vida de la comunidad de los diversos grupos, precisamente hasta que estos mismos pasen a ser los genuinos sujetos del proceso de producción; de tal modo que la juventud así articulada y en sus miembros (las 'comunidades' de diversa índole) sea tan poderosa como permita la explotación común por parte de la humanidad, a fin de que el dejarse representar centralista sólo llegue hasta donde lo requiera imperativamente el nuevo orden. La cuestión del destino interno no tiene la forma de un dilema radical. Es la cuestión acerca de la línea de demarcación legítima, que hay que trazar siempre de nuevo, acerca de los muchos límites entre sectores que hay que centralizar, entre la medida del gobierno y la de la autonomía, entre la ley de la unidad y la exigencia de la comunidad. El incesante examen del estado de las cosas desde el punto de vista de la exigencia de la comunidad, expuesta siempre a violación por parte del poder central, la guardia sobre la verdad de los límites, variable a tenor de las premisas históricas cambiantes, incumbiría a la conciencia espiritual de la humanidad, a una instancia peculiarísima, a la representación incorruptible de la idea viva... Representación de la idea, digo; no de un principio rígido, sino de la figura viva que requiere tornarse tangible precisamente en la materia viva de esta vida terrenal. Tampoco la comunidad puede convertirse en dogma; también ella, cuando aparezca, tiene que satisfacer no a un concepto, sino a una situación. La realización de la idea de comunidad, como la de cualquier otra idea, no es algo que exista de una vez por todas y con validez universal, sino que es siempre sólo una respuesta del momento a una pregunta del momento.

Sin duda, la esencia genuina de la comunidad debe buscarse en el hecho -notorio o ignoto- de su centro. La génesis de la comunidad sólo puede comprenderse teniendo en cuenta que sus miembros están en relación común con el centro superior a todas las demás relaciones: el círculo es trazado por todos los radios, no por los puntos de la periferia. Y la pristinidad del centro no puede reconocerse si no se reconoce como transparente hacia lo divino. Pero cuanto más terrenal, criatural y ligado se representa el centro, tanto más verdadero, tanto más transparente es. Lo 'social' pertenece a este ámbito. No como sección, sino como el mundo de la verificación: aquel en que se acredita la verdad del centro. A los cristianos primitivos no les bastaba la comuna alejada del mundo o por encima del mundo, y se iban al desierto para sólo tener comunidad con Dios y no padecer ya ningún mundo perturbador. Mas se les hizo ver que Dios no quería que el hombre estuviera a solas con Él y, por encima de la santa incapacidad de la soledad, creció la orden fraternal. Por último, rebasando el ámbito de San Benito, San Francisco concertó la unión con todas las criaturas»⁶².

También estas palabras son netamente personalistas, y concluyen su argumento así: «Qué cantidad de autonomía económica y política -puesto que necesariamente

⁶⁰ Buber, M: **Caminos de utopía**. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 197.

⁶¹ Buber, M: **Ibi**, p. 196

⁶² Buber, M: **Ibi**, pp. 196-198.

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

Pero lo más esencial es que el proceso de formación de comunidades prosiga en las relaciones de las comunidades entre sí. Sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario. El boceto que aquí he diseñado a grandes rasgos deberá agregarse a las actas del 'socialismo utópico' hasta que la tempestad abra sus hojas. Así como no creo en la 'incubación' de la nueva estructura de Marx, tampoco creo en la partenogénesis de Bakunin desde el seno de la revolución. Pero creo en el encuentro de imagen y destino en la hora plástica»⁶³.

3.5. ¿Quién será capaz de reunirlos, dirigirla, conducirla? El humano querer a Dios

Y bien, ¿quién le pondrá el cascabel a ese gato? Alguien capaz de utopía hasta su plenitud consumada: «La pureza del contenido político de un ser humano se prueba y forja en su esfera natural, en su esfera 'no política' ('unpolitisch'). Aquí radica el suelo nutricional de toda fuerza verdaderamente real en la comunidad... Para que la comunidad sea construída; para que la fatalidad de la 'inevitable evolución' sea rota en orden a una societización (Entgemeinschaftung) realmente valiosa; para que el cambio conduzca a la verdadera revolución, para todo eso es menester algo inaudito hasta el presente: la gran fuerza que quiera la comunidad, que funde la comunidad (Gemeinschaft wollende, Gemeinschaft stiftende). Esa fuerza parece faltar en nuestros días. Por apasionadamente que anhelan los hombres de hoy la comunidad, parecen carecer de la fuerza suficiente como para llevarla a efecto.

Y, sin embargo, esta fuerza vive en lo profundo de la presente generación. Ciegamente, moviéndose por el tacto, equívocamente; deshonradamente, desconocidamente, mal utilizada; aniquilándola allá donde debe darse testimonio de ella, allí donde se creía construirla; inconsciente de su nombre y de su misión; autoconsumiéndose en el mal uso y en los errores: y sin embargo vive inextinguiblemente, desparramada y descargando chispazos en todas las almas, esparciendo un débil resplandor, vehementemente. ¿Quién será capaz de reunirlos, dirigirla, conducirla? Ningún otro podrá hacerlo, a no ser el eterno espíritu de las postrimerías, el superador de las evoluciones, aquél que, sólo él, cuando la última necesidad le llama, hace dar la vuelta al hombre equivocado: el humano querer a Dios (das menschliche

⁶³ Buber, M: *Ibi*, pp. 200-201.

Gottwollen)»⁶⁴.

4. Estatismo contra comunitarismo

No podemos por menos de agradecer a Buber la claridad de sus palabras, que no precisan comentario⁶⁵. Por el mismo motivo transcribimos a continuación sin más su oposición inequívoca a lo que desvirtúa el comunitarismo, a saber, el estatismo: «Y, puesto que la cultura en su totalidad se ha tornado civilización social y estatal (*gesellschaftliche und staatliche*), en esa transformación se ha determinado la cultura misma; a no ser que sus gérmenes dispersos continúen viviendo, de manera que la esencia y las ideas de la comunidad (*Gemeinschaft*) sean de nuevo alimentadas y desarrollen una nueva cultura acogedora en el interior de la actualmente desmoronada»⁶⁶.

Ahora bien, ¿cómo serán de nuevo alimentadas y desarrolladas? No según el espíritu centralizador de Moscú, sino según el federalista de Jerusalén. El camino entre Atenas (la razón) y Jerusalén (la fe) no pasa desde luego por el gregario centralismo moscovita: «En la crisis mundial, de la que la Segunda guerra mundial ha sido el prelude, las naciones occidentales se verán colocadas directamente ante la necesidad de socializaciones radicales, sobre todo ante la de expropiación del suelo. Entonces resultará de importancia decisiva quién sea el sujeto real de la economía transformada y propietario de los medios sociales de producción: el poder central de un Estado completamente centralizado, o las unidades sociales de los trabajadores rurales y urbanos que vivan y produzcan juntos a través de sus corporaciones representativas, de suerte que los órganos del Estado transformados no tengan que desempeñar otras funciones que las de conciliación y administración. De estas decisiones, a las cuales seguirán otras análogas en las naciones mayores, dependerá en gran medida la formación de una nueva sociedad y de una nueva cultura. Está en juego la decisión sobre la base: reestructuración de la sociedad como federación de federaciones y reducción del Estado a la función de unificador, o absorción de la sociedad amorfa por el Estado todopoderoso, pluralismo socialista o unitarismo 'socialista'; la justa proporción verificada de nuevo a diario por las condiciones variables, entre la libertad de los grupos y el orden general u orden absoluto, impuesto por tiempo indefinido con la promesa de una era de libertad que se supone habrá de venir por sí misma 'posteriormente'. Mientras Rusia no haya sufrido por sí misma una transformación interna esencial -y en la actualidad no podemos vislumbrar cuándo ni cómo sucederá esto-, hemos de denominar con el formidable nombre de 'Moscú' a uno de los dos polos del socialismo entre los cuales debe recaer la elección. Al otro polo yo, pese a todo, me atrevo a denominarlo Jerusalén»⁶⁷.

Creemos haber dejado suficientemente claro el empeño buberiano, por eso cerramos el presente capítulo con una extensa e inequívoca nota sobre su

⁶⁴ Buber, M: **Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, pp. 276-277.

⁶⁵ Cfr. **Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee** (1931) y **Gemeinschaft und Umwelt** (1953), en *Nachlese* cit, pp. 67-78.

⁶⁶ Palabras tomadas por Buber del libro de Ferdinand Tönnies **Gemeinschaft und Gesellschaft** como pórtico para su propia obra **Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung**. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, p. 283.

⁶⁷ Buber, M: **Caminos de utopía**. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 188-189.

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

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

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

Es evidente que debemos empezar estableciendo una paz vital que arrebatte al principio político la soberanía sobre lo social. Y, una vez más, este primer objetivo no puede alcanzarse mediante artes de organización política, sino sólo mediante una fuerte voluntad de los pueblos de explorar y administrar conjuntamente el planeta Tierra, atendiendo a los territorios, yacimientos de materias primas y poblaciones. Más precisamente de ahí nos amenaza un peligro mayor que todos los anteriores: el de un centralismo planetario, ilimitado, que devore a toda comunidad libre. Todo depende de que no entreguemos al principio político la labor de explotar la tierra.

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

La ambigüedad de los conceptos utilizados es mayor aquí que en ninguna parte. Se dice, por ejemplo, que el socialismo es el paso del poder sobre los medios de producción de manos de los empresarios a manos de la colectividad. Si es lo que solemos

denominar Estado, es decir, una multitud esencialmente inarticulada que deja que sus asuntos sean gestionados por una supuesta representación, entonces en una sociedad verdaderamente socialista eso se habrá modificado, sobre todo en el sentido de que los obreros se sentirán representados por los titulares del poder sobre los medios de producción. Pero ¿qué es representación? ¿Acaso la peor deficiencia de la actual sociedad moderna no consiste precisamente en que nos dejamos representar demasiado? Y, en una sociedad 'socialista', ¿no sucederá que el pueblo se deje representar no sólo política, sino también económicamente, de suerte que imperará casi ilimitado el principio de dejarse representar y, con él, la acumulación casi ilimitada del poder central? Pero, en la medida en que un grupo humano se deja representar en la decisión sobre cuestiones comunes, sobre todo por representantes ajenos a él, en esa misma medida carecerá de vida comunitaria, tanto menos contenido comunitario tendrá, puesto que la comunidad -no la primitiva, sino la posible y adecuada para nosotros los actuales- se pone de manifiesto, sobre todo, en el tratamiento activo y participativo de lo común, y no puede existir sin ese tratamiento»⁶⁸.

V. POR LA CONVIVENCIA JUDEO-ÁRABE

1. Nacionalismo exacerbado: una enfermedad sin posible sanación

¿Cómo solucionar eso que se ha llamado «discordia en la casa de Abrahán?»⁶⁹. La cuestión sólo tiene solución si se parte de la convicción, que es también la de Buber, de que «no hay una escala de pueblos; ninguno es superior a otro; Dios intenta hacer a todas sus criaturas partícipes en su gran obra de creación».

Llevado de tal convencimiento, comienza Buber distinguiendo entre pueblo, nación y nacionalismo. Pueblo es el cuerpo social natural que ha sido forjado por medio del destino, así como por la raza (aunque no necesariamente) en una unidad orgánica. Desde el momento en que se le añade al pueblo la conciencia activa de su destino común, se convierte en nación. En otros países, los poderes nacionales en sí mismos garantizaban la supervivencia de su gente. En el judaísmo esta garantía está proporcionada por otro poder, que permite a los judíos ser más que una nación: por el poder de ser miembros de una comunidad de fe⁷⁰.

⁶⁸ Buber, M: *Ibi*, pp. 193-196.

⁶⁹ Cfr- Kuschel, K-J: *Discordia en la casa de Abrahán*. Ed. Verbo Divino, Estella, 1996.

⁷⁰ «Esta comunidad fue debilitándose cada vez más desde la Revolución francesa. La religión judía fue desenraizada, y este hecho es la base de la enfermedad indicada por el ascenso del nacionalismo judío, alrededor de la mitad del siglo XIX. Una y otra vez este judaísmo cae dentro de la secularización, y así equivoca su objetivo. Porque Israel no puede curarse, no puede

Por su parte, el nacionalismo se origina cuando la vida de la nación no se desarrolla normalmente, algo no deseable pero bastante frecuente en la historia de los pueblos, lo mismo que existen tensiones entre centro y periferia y en cada ser humano. Sea como fuere, lo cierto es que el nacionalismo viene a dar testimonio de una enfermedad en el cuerpo de la nación. Surge como un movimiento, como un programa que trata de curar la enfermedad, del mismo modo que un órgano del cuerpo concita la atención interna cuando enferma. Y así surgió en Israel el movimiento nacional para señalar la carencia de suelo, y para remediarla. En el momento en que consiga curar la anomalía, dejará de ser actual. De no extinguirse entonces, acarreará una desgracia. Porque una sensibilidad desmedida ante un problema nacional, estando, como lo está, justificada en horas de crisis, reduce la conciencia de la nación afectada, y borra de ella toda humanidad y a toda la humanidad. Cuando se llega a esa situación, la nación se transforma en un Moloch ante el cual se inmola a la mejor juventud del país. Ese nacionalismo se coloca a sí mismo como finalidad, con lo que traspasa el tenue límite que separa a la verdad de la mentira, pues continúa invocando el nombre de una realidad social sobre la que debe apoyarse toda sociedad verdadera, pero en su boca ese nombre se transforma en un disfraz de un ilimitado egoísmo colectivo. Pues el nacionalismo que hace de sí mismo un ideal absoluto se arroga un derecho que no le corresponde. El egoísmo colectivo no es mejor, sino más peligroso que el individual, y cae presa del pecado de soberbia. De síntoma que era de una enfermedad, se convierte en conjunto de enfermedades él mismo. Puede acontecer que un pueblo obtenga los derechos por los que luchó y, con todo, no curar: porque el nacionalismo falseado agota sus energías. Este seudonacionalismo desea imponerse sobre otros pueblos, sobre otros grupos de pueblos, y entonces la humanidad toda está en peligro. Por eso, el establecer los límites entre el nacionalismo legítimo y el ilegítimo es la misión de toda persona honesta⁷¹.

Con la tremenda soledad de corredor de fondo, estas son las palabras de Martin Buber al respecto: «El nacionalismo entusiasma al pueblo y lo conduce a la lucha por su liberación, para suplir sus carencias. Pero cuando el nacionalismo traspone este límite, es decir, el límite que la curación de la enfermedad exige, entonces es atrapado y cae en la trampa de la soberbia, lo que es un signo patológico. Y entonces se vuelve opresor de otros pueblos, y esto es lo que realmente sucede en la actualidad»⁷².

2. Árabes y judíos: El binacionalismo, no para desplazar o dominar a otro pueblo

Desde esas bases formula Buber su célebre propuesta al XII Congreso Sionista (1921) relativa al problema árabe en Palestina: «Sin embargo, esta voluntad nacional no está dirigida contra otra nación. El pueblo judío, que ha sido una minoría oprimida durante dos mil años en todos los países, ahora que ingresa nuevamente a la historia mundial como dueño de su destino, está liberándose definitivamente de aquellos infames métodos del nacionalismo imperialista, cuya víctima ha sido durante muchísimos siglos. No para desplazar o dominar a otro pueblo nos estamos esforzando por retornar al país con el cual estamos ligados

conseguir su bienestar separando los conceptos de pueblo y de comunidad de fe, sino fijando un nuevo orden que incluya a ambos» (Buber, M: **Sionismo y universalidad** cit, p. 68).

⁷¹ Buber, M: **Ibi**, p. 37 ss.

⁷² Buber, M: **Ibi**, p. 43-44

espiritual e históricamente de forma imperecedera, y cuyo suelo, habitado espaciosamente, ofrece suficiente lugar para que nosotros vivamos y las tribus arraigadas hoy día en él, especialmente si ha de ser cultivado con métodos intensivos y consistentes. Nuestro regreso a Eretz Israel, el cual va a tomar la forma de una ininterrumpida inmigración, no se propone usurpar los derechos de los otros. A través de una justa unión con el pueblo árabe nosotros deseamos construir una patria común, una comunidad económica y culturalmente floreciente, cuya estructura garantice a cada grupo nacional un no conflictivo desarrollo autónomo. Nuestra colonización sionista, cuya meta es la salvación y renacimiento de nuestra existencia étnica, no persigue la explotación capitalista de un territorio ni sirve a ningún designio imperialista en la región. Su sentido radica en el trabajo constructivo de un pueblo en un suelo común. En este carácter social de nuestra meta nacional yace la poderosa garantía de nuestra confianza de desarrollar entre nosotros y las masas trabajadoras árabes una profunda y duradera solidaridad entre nuestros intereses reales, la cual sobrellevará todas las diferencias producidas por confusiones momentáneas en nuestras relaciones. Además de la conciencia de esta unión, un espíritu de mutuo respeto y afabilidad practicado en la vida privada y pública se desplegará en los miembros de ambos pueblos. Únicamente entonces el reencuentro de los dos pueblos podrá ir verdaderamente aparejado un común destino de grandeza histórica»⁷³.

En esta línea se mueve también un discurso de Buber pronunciado en Berlín ocho años más tarde, en octubre de 1929. Merece la pena que nos detengamos un poco en él: «Después de miles de años durante los cuales el país fue un solitario desierto, hemos convertido los lugares abiertos para nosotros, por un trabajo de decenas de años, en un país poblado... Pero los problemas de nuestra colonización comprenden la vida de los pobladores árabes del país, a quienes no podemos expulsar y, por lo tanto, debemos incluirlos en nuestra empresa... Todo lo que hacemos allá no tiene por objeto establecer un pequeño pueblo más en el mundo de los pueblos, otro diminuto Estado en el mundo de los Estados, otra criatura que aparezca y se entere en las discordias del mundo, sino que constituya el principio de algo nuevo. Dentro de las pequeñas *kvutzot* de nuestra Eretz Israel fue creado y se desarrolla ocultamente algo que promete la creación de un nuevo tipo humano, sobre cuyos hombros se impuso el cumplimiento de algo que existe desde la antigüedad: traer a la sociedad ese despertar del que Israel fue receptor y que compartió a todos los pueblos del universo...

El sistema abierto de nacionalismo humanista que hemos predicado exige que juzguemos a otro pueblo de la misma manera que queremos que éste nos juzgue a nosotros, esto es: no de acuerdo con sus actos de bajeza, sino por sus actos de grandeza, por lo menos por aquellos que lo caracterizan, que le confieren su imagen. Sólo un sistema de esta naturaleza es susceptible de educar a la humanidad, que podrá sostenerse ante los peligros que puedan desencadenarse en la próxima generación y que no tenemos fuerzas para describir.

Sin duda que hay muchas cosas de los árabes de Eretz Israel que no nos placen (también las hay en nosotros que no me placen, desde otro punto de vista), pero son ellos, y no nosotros, los que tienen algo que merece ser llamado con el nombre de estilo de Eretz Israel: sus casuchas aldeanas de 'felajim' brotaron del seno de esta tierra, en tanto que las casas de Tel Aviv fueron levantadas sobre su lomo...

Existe otra actitud a la que debemos dedicar una atención más seria que a la del 'orgullo nacional': es una nueva actitud que muchos de nuestros obreros mantienen con lealtad. Dicha actitud se basa en la diferencia de clases en la sociedad hebrea. Sostienen que los señores, los 'effendis', incitan contra nosotros al proletariado, a los 'felajim', a fin de desviarlos de la conciencia de clase que se despierta en ellos, de su rebeldía contra la

⁷³ Buber, M: *Ibi*, pp. 72-74.

opresión social. El movimiento nacional árabe sería, por lo tanto, una creación artificial, y así debería ser calificado. Cometeríamos una injusticia si entráramos en negociaciones con los 'effendis', quienes no deben ser contemplados como legítimos representantes del pueblo. En cambio, es nuestro deber abrir una brecha en nuestro frente no natural, que aquéllos formaron junto con el proletariado. Y lo conseguiremos si hemos de promover en este último su conciencia de clase, juntándonos con ellos en un frente socialista que comprenda a hijos de ambos pueblos: entonces no serán seducidos más por las consignas nacionalistas...

Pero también aquí se procede con un simplismo carente de fundamento... No sé si existe algo más viciado en todo lo que afecta a la acción política, que esa actitud hacia el aliado o el adversario, como si éstos estuvieran impresos con un solo sello fijo e inalterable. En la medida en que nos dejamos atrapar por la idea de que aquél es simplemente 'así y no de otro modo', caemos ante lo irracional de su realidad. Sólo cuando recordemos que 'todos somos de la misma harina' podremos pasar la prueba de la realidad.

No nos hemos establecido en Eretz Israel con los árabes, sino a su lado. Esta **contigüidad** de los pueblos asentados sobre un mismo país, en el caso de no convertirse en una **convivencia**, es forzoso que llegue a un 'estar el uno con el otro'. Lo mismo puede ocurrir aquí. No podemos regresar al mero 'el uno al lado del otro'. Pero, con todos los enormes obstáculos que se oponen en nuestro camino, todavía está abierta la posibilidad de convivencia. Lo que ignoro es hasta cuándo dispondremos de esa posibilidad. Pero sé que de no llegar a ello, no alcanzaremos jamás la meta de nuestras aspiraciones»⁷⁴.

3. En favor de un Estado binacional árabe-palestino

En la opinión de Buber, todo esto debería traducirse en un Estado binacional árabe-palestino: «Describimos nuestro programa como el de un Estado binacional, pues aspiramos a una estructura social basada en la realidad de los pueblos que conviven en ella. Las bases de esta estructura no pueden ser aquellas tradicionales, donde la mayoría domina sobre la minoría. Deben ser diferentes. No queremos decir con esto que tal estructura sea válida para cualquier Estado binacional, sino en especial para éste con sus condiciones particulares, o sea, un Estado binacional que incorpora en sus principios básicos una Carta Magna con una reserva explícita, el postulado ineludible de la salvación del pueblo judío. Esto es lo que necesitamos, y no un 'Estado Judío', porque cualquier Estado nacional dentro de una vasta región hostil que lo rodea significaría un suicidio nacional premeditado, y una base internacional inestable jamás podrá suplir la intranacionalidad que aún no supimos construir. Pero este programa es tan sólo una adaptación temporal y coyuntural de nuestro camino hacia la situación concreta e histórica: no constituye forzosamente el camino mismo. La senda verdadera a seguir es la del común acuerdo entre las dos naciones -naturalmente, tenido en cuenta también la participación productiva de grupos nacionales más reducidos-, un acuerdo que en nuestra opinión conduciría a la cooperación judeo-árabe dentro del renacimiento del Medio Oriente, con la activa participación judía en base a una fuerte colonización concentrada en Palestina. Esta colaboración, aunque se inicie fundada en normas económicas, ha de permitir un futuro desarrollado según una perspectiva global cultural, y sobre la base de una sensación de unidad, tendente a crear una nueva sociedad...

El mal no está en la política misma, sino en su hipertrofia. En

⁷⁴ Buber, M: **Ibi**, pp. 194-202.

orden al acuerdo buscado, es prioritario el principio intranacional sobre el internacional. La política oficial sionista predominante adoptó hasta ahora el criterio axiomático de que un acuerdo internacional debía preceder, o más bien determinar, al convenio intranacional con los árabes. Pero es imperativo invertir el orden: es esencial llegar a un acuerdo intranacional, que más adelante tendrá la aprobación internacional. Tal orden se hará evidente también a los árabes, aunque hoy en día sus dirigentes políticos lo rechacen, porque el Estado palestino a que aspiran podrá ser realidad en la presente situación internacional solamente si su demanda es apoyada conjuntamente por judíos y árabes, o sea, sólo después de lograr un acuerdo entre ellos...

Dentro de esta aspiración común de dos o más naciones unidas en lo económico pero diferentes en lo cultural, las actividades políticas serán, en parte, de cada grupo por separado, pero toda esa diversidad de esfuerzos será moldeada en un todo, apoyado por una gran visión creativa, compartida por todos. Finalmente, estas nuevas estructuras sociales serán ubicadas perfectamente en un esquema superterritorial, correspondiente a nuestro actual principio 'internacional', pero de una forma más vital y activa.

En el Medio Oriente, ninguna integración más amplia podrá ser lograda sin un acuerdo auténtico judeo-árabe y su aprobación internacional. Del mismo modo, las demandas esenciales judías podrán ser realizadas mediante tal acuerdo. Sólo si los judíos pueden ofrecer al mundo un arreglo pacífico del Medio Oriente -en tanto éste dependa de ellos- el mundo a su vez cumplirá las demandas judías. Porque una cosa es cierta: no sólo una u otra de las grandes potencias necesita un Medio Oriente, sino todas las naciones del mundo en general»⁷⁵.

¿Será imposible que un planteamiento semejante no haya podido sustanciarse hasta el presente momento? ¿Tan difícil resulta su puesta en marcha, su activación histórica? Si traemos a colación a renglón seguido la carta de Buber a Gandhi, es precisamente para mostrar esa enorme dificultad, donde las razones no parecen suficientes para deshacer los nudos gordianos sin cortarlos.

4. Buber y Mahatma Gandhi

Así las cosas, Buber escribe la siguiente larga carta a Gandhi: «Usted sostiene -y para mí resulta de gran importancia lo que usted afirma sobre nosotros- que Palestina pertenece a los árabes, por lo que resultaría 'injusto e inhumano imponer los judíos a los árabes'⁷⁶.

Yo formo parte de un grupo de hombres que, desde el instante mismo en que Palestina fue conquistada por los británicos, no cesaron de bregar por una auténtica paz entre judíos y árabes. Entendíamos y seguimos entendiendo por 'paz auténtica' el que ambos pueblos administren el país en conjunto, sin que ninguno de ellos imponga forzosamente su voluntad al otro. En vista de la norma internacional de nuestra era, esto nos parecía sumamente difícil, pero no imposible. Tuvimos y tenemos la plena conciencia de que en este caso extraordinario, incluso ejemplar, se trata de buscar nuevos caminos de comprensión y de acuerdo entre los pueblos... A fin de poder realizar una tarea tan ardua, cuyo reconocimiento

⁷⁵ Buber, M: **Towards the Union in Palestina**, Ijud, Jerusalem, 1947, pp. 7-13.

⁷⁶ Se refiere aquí Buber al escrito de Gandhi **Sobre la situación de los judíos en Alemania y en Palestina**, aparecido en noviembre de 1938 en una revista india.

debemos obtener aun contra una resistencia interna, es decir, judía, tan necia como natural, necesitamos del apoyo de los hombres bien intencionados de todos los pueblos y esperábamos conseguirlo. Y he aquí que se presenta usted y liquida el candente y esencial dilema con la simple fórmula 'Palestina pertenece a los árabes'. ¿Qué significa esto? ¿Un país pertenece a una población? Con su fórmula, usted no pretende solamente declarar un estado de cosas, sino un derecho. Seguramente intenta usted decir que un pueblo posee el exclusivo derecho de posesión de un país en que se halla asentado y que ese derecho de posesión es tan excluyente, que cualquiera que sin consentimiento se asiente en el mismo comete un saqueo.

Pero ¿de qué manera conquistaron los árabes su derecho de propiedad sobre Palestina? Mediante la conquista, especialmente la colonizadora. Y en esa calidad usted reconoce que los justifica un derecho exclusivo de posesión, en tanto que las conquistas sucesivas de mamelucos y turcos, que únicamente anhelaban la dominación y no la colonización, no fundamentan, en su opinión, aquel derecho de propiedad, persistiendo, en cambio, inalienable el derecho de los conquistadores primeros que permanecieron en el país. Según usted, la colonización de un país mediante la violencia de la conquista justifica un derecho de posesión sobre Palestina, mientras que una colonización como la judía -cuyos métodos no siempre coincidieron, por cierto, con las exigencias de vida de los árabes, pero que aún en el más dudoso de los casos se mantuvieron más distantes a los del conquistador-no merecen, en su opinión, participación alguna en ese derecho de posesión. Llega usted a tales conclusiones por partir de la frase, convertida en axioma, de que un país pertenece a su población. En una época de migración de pueblos defendería usted, en primer término, el derecho de propiedad del pueblo a quien amenaza la expulsión o el aniquilamiento; una vez ocurridos estos acontecimientos, y conforme a su teoría, el país 'pertenece' definitivamente al opresor, quizá no de inmediato, pero sí después del transcurso de unas pocas generaciones... ¿Y si ese pueblo migratorio a quien el país perteneciera en un tiempo, naturalmente que también mediante la fuerza conquistadora y colonizadora, si ese pueblo arrojado fuera de las fronteras de su patria por simple violencia del dominador aspira ahora a ocupar una parte libre, o que está quedando libre, del país, sin menoscabo del espacio vital de los extraños, para tener al fin nuevamente un Hogar Nacional, una patria en que sus miembros puedan vivir como Pueblo? Entonces surge usted, Mahatma Gandhi, y coopera al cierre de las barreras exclamando: ¡No os acerquéis! ¡Este país no os pertenece! ¡Y lo dice, en lugar de ayudar a crear una paz auténtica que nos brinde lo que precisamos sin quitar a los árabes lo que ellos necesitan, en base a una apreciación equitativa de lo que ellos necesitan realmente y de lo que puede corresponder a nuestras necesidades!

Usted se preocupa, Mahatma, solamente por el 'derecho de posesión' de una de las partes y no indaga el derecho de la otra, el anhelo de una patria, de un terruño libre. Pero ha olvidado interrogar a alguien más y que, de hacerse justicia, es decir, de actuar conforme a la verdad, también debería tenerse en cuenta: es esta misma tierra a la que nos referimos. ¡Pregúntele que han hecho los árabes en 1300 años y qué hemos hecho nosotros en cincuenta! ¿No constituye la respuesta a esto un testimonio importante en una negociación justa sobre el capítulo 'a quién pertenece' este territorio?

Creo que Dios no suele regalar ni un pedacito de su tierra con la simple finalidad de que el poseedor pueda afirmar lo que Dios en la Escritura: 'Mía es la tierra'. También a los conquistadores que se asientan en los países dominados se les da, creo yo, la tierra conquistada en préstamo y a la espera de lo que sean capaces de hacer con ella.

Nuestros colonos no llegan, como los colonizadores de los países occidentales, para hacer trabajar a los nativos por ellos; se empeñan ellos mismos, su fuerza y su sangre, para trocar en fértil el país. Sin embargo, no pretendemos acaparar su fertilidad para nosotros solos. Los campesinos judíos han comenzado a enseñar a sus hermanos, los

campesinos árabes, a labrar la tierra bajo el sistema intensivo. Aspiramos a seguir enseñándoles y a trabajar codo a codo con ellos. Esto en hebreo se llama servirlos. Cuanto más fértil se torna este suelo, tanto más espacio habrá aquí para nosotros y para ellos. No queremos expulsarlos, queremos vivir con ellos. No deseamos dominarlos, sino serles útiles.

Usted ha expresado en cierta oportunidad, Mahatma, que la política nos tiene enlazados hoy día con el sinuoso movimiento de una serpiente de la que no se puede escapar por más maniobras que se intenten. Usted proponía, en consecuencia, un combate abierto con la serpiente. Aquí vemos a la serpiente en su máximo poderío. Judíos y árabes tienen pretensiones sobre este país, pretensiones que prácticamente se dejan conciliar si sólo se las contempla como ascendiendo de la vida misma y de la voluntad de conciliación, es decir, traduciéndolas al lenguaje de las necesidades de seres vivos para ellos y sus hijos. En lugar de ello, se las agudiza bajo el influjo de la serpiente en pretensiones principales y políticas y se las defiende con toda la falta de consideración que infunde la política a sus prosélitos. La vida con sus realidades y posibilidades desaparece con la misma rapidez que la voluntad de establecer la verdad y la paz, nada se sabe ni se siente fuera del lema político. La serpiente no sólo vence al espíritu, sino también a la vida. ¿Quién desea luchar con ella?...

Usted ignora, o no quiere recordar, la fuerza espiritual, la 'satyagraha' que hace falta para que después de años de interminables ataques y ciega violencia contra nosotros, nuestras mujeres y nuestros hijos, nos dominemos y no respondamos con iguales ataques e igualmente ciega violencia... Debo luchar contra la vileza del universo lo mismo que contra la mía propia. Puedo dominarme, sí, para no combatirla con la violencia. No quiero la violencia. Pero si sólo con la violencia puedo evitar que la maldad aniquile la bondad, espero emplear la violencia y encomendarme a las manos de Dios... ¿Es ésta la verdad? Si quiero reconocer mi verdad, debo afirmar: no hay nada mejor para un ser humano que la justicia, que el amor; hemos de saber combatir también por la justicia, pero combatir amando.

He escrito muy lentamente esta carta, que va dirigida a usted, Mahatma. Me he interrumpido repetidas veces durante días enteros después de un corto párrafo, a fin de bucear en mi saber y en mi pensamiento. Repetidas veces me he sometido a mi propio tribunal, durante días y noches enteras, a fin de comprobar si no sobrepaso en algún punto la medida de la autodefensa permitida y hasta exigida por Dios, de una comunidad humana, cayendo en el peligroso extravío del egoísmo colectivo. Los amigos y la propia conciencia me han ayudado a purificarme siempre que amenazó tal peligro. Así han transcurrido varias semanas y ha llegado la época en que se delibera en la capital británica sobre la cuestión judeo-árabe, donde según rumores ésta habría de definirse. La verdadera decisión de este asunto, sin embargo, no puede surgir de afuera, sino solamente de adentro. Por ello me permito cerrar esta carta, sin esperar el resultado de Londres. Jerusalén, 24 de febrero de 1939»⁷⁷.

La vida es así; hubiera sido mejor que dos almas grandes se comprendieran, sobre todo por tratarse de un alma que es capaz de orar tan hermosamente como sigue:

«Señor...

... Ayúdame a decir la verdad delante de los fuertes y a no decir mentiras para ganarme el aplauso de los débiles.

Si me das fortuna, no me quites la razón.

Si me das éxito, no me quites la humildad.

Si me das humildad, no me quites la dignidad.

⁷⁷ *Ibi*, pp. 215-226.

Ayúdame siempre a ver la otra cara de la medalla,
no me dejes inculpar de traición a los demás por no pensar igual que yo.

Enséñame a querer a la gente como a mí mismo y a no
juzgarme como a los demás. No me dejes caer en el orgullo si triunfo, ni en la desesperación si
fracaso.

Más bien recuérdame que el fracaso es la experiencia que precede al triunfo.
Enséñame que perdonar es un signo de grandeza y que la venganza es una señal de bajeza.

Si me quitas el éxito, déjame fuerzas para aprender del fracaso. Si yo ofendiera a la gente, dame
valor para disculparme, y si la gente me ofende, dame valor para perdonar.

¡Señor... si yo me olvido de tí, nunca te olvides de mí!»
(Mahatma Gandhi).

VI. EL GIRO POLÍTICO BUBERIANO

1. Para comprender las raíces del conflicto

Con o sin polémica, todo iba a resultar en vano para las aspiraciones de Buber. Expliquémoslo echando la vista atrás.

Dos declaraciones internacionales habían favorecido la independencia judía: la declaración Balfour (1917), que confirmó al pueblo judío el derecho a la creación de un Hogar nacional en Palestina, por entonces bajo su dominación, y el mandato de la Sociedad de Naciones a Gran Bretaña, ante la cual la agencia judía representó desde entonces los intereses del pueblo judío (1922).

Los nacionalismos liberal-burgueses y las crisis económicas favorecieron el resurgimiento de un nuevo y más violento movimiento antisemita a escala europea en el siglo XIX. En Rusia, el nacionalismo liberal-burgués culpa de sus propios males a los judíos, imputándoles incluso una «gran conspiración» para someter a Europa. El movimiento antisemita estalla en Francia con el caso Dreyfus, capitán francés de religión judía acusado con falsas pruebas de crimen de alta traición. El más feroz antisemitismo se produce en Alemania con el ascenso al poder en 1933 del Partido Nacionalsocialista (nazi), uno de cuyos puntos programáticos postulaba la eliminación sistemática del «problema judío» de la faz de la Tierra. Fecha clave de la persecución hitleriana es la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938, la Noche de los Cristales Rotos (**Kristalnacht**), en que muchas sinagogas son destruidas y los judíos, identificados con una estrella amarilla, confinados en guetos para aislar al «microbio judío» y encarcelados. Sólo en el gueto de la Varsovia ocupada por los nazis mueren en 1941 más de 40.000 judíos. Los campos de exterminio de Auschwitz, Treblinka, Dachau, y tantos otros, los hornos crematorios, las cámaras de gas, y el absoluto menosprecio por la condición humana de los judíos serán rasgo básico del holocausto diseñado por Hitler⁷⁸. Seis millones de judíos

⁷⁸ Judíos asesinados en la Europa ocupada por el nacionalsocialismo (1 de septiembre de 1939 - 8 de mayo 1945): Finlandia, 11; Dinamarca, 77; Cos, 120; Albania, 200; Creta, 260; Libia, 562; Luxemburgo, 700; Noruega, 728; Danzing, 1.000;

murieron en los hornos crematorios y en las cámaras de gas de una Europa genocida (el actual Estado de Israel lo conmemora con la fiesta de **Yom ha Soah**, el 27 del mes Nisan). Finalizada la segunda Guerra mundial, los juicios de Nürenberg contra los criminales nazis se saldan con algunas condenas por delitos de lesa humanidad. Todo eso produce sentimientos de culpabilidad en las potencias vencedoras de la segunda Guerra mundial, lo que acelera la creación del Estado de Israel en Palestina.

La llegada del nazismo ocasionó una oleada de colonos judíos a Palestina. Entre 1950 y 1960 se instalaron en el país casi un millón de judíos procedentes de 74 países gracias al apoyo de los EEUU y al pago de reparaciones de guerra de Alemania, además de la contribución de las ricas comunidades judías de EEUU y de Europa occidental, pero los árabes, que habitaban el país desde hacía siglos, se opusieron, a veces con violencia, a este reingreso, por lo que el gobierno británico se vio obligado a bloquear la entrada de judíos en el país; por su parte los judíos crearon una red clandestina de acceso a su antigua patria, e igualmente surgieron organizaciones terroristas como el **Irgún zewa'i Leumí** y el grupo **Stern**, que en 1946 llegaron a destruir el cuartel general del ejército británico situado en Jerusalén.

Impotente para resolver el conflicto, Gran Bretaña recurre a la ONU, la cual cumple su promesa de 1922 y decide por 33 votos a favor, 13 en contra, y 10 abstenciones la partición de las tierras de Palestina en dos Estados, uno judío -el Estado de Israel independiente- y otro árabe, quedando la ciudad de Jerusalén dentro de una zona internacional. Un comité ejecutivo judío, presidido por David Ben Gurión, proclamó la independencia del Estado de Israel (14 de mayo de 1948), que fue reconocido por las principales potencias mundiales. Elegida la **Knesset** (parlamento), su primer acto será la promulgación de la «ley de retorno», en virtud de la cual todo judío podría convertirse en ciudadano israelí con tan sólo pedirlo⁷⁹. A partir de ahora los judíos israelíes habrán de intentar convivir con los palestinos musulmanes que habitaban esa tierra desde hacía siglos.

Pero dicha convivencia resultará harto difícil y conflictiva. En efecto, los Estados árabes (Jordania, Egipto, Irak, Siria y Líbano) rechazan la resolución, y la guerra estalla el día mismo de la fundación del Estado de Israel, durando del 15 de mayo de 1948 hasta el 24 de febrero de 1949. Los árabes bombardean Tel Aviv, sitian Jerusalén, y en plena guerra David Ben Gurión proclama la independencia del Estado de Israel. La nueva bandera, con dos franjas azules horizontales sobre fondo blanco, porta en el centro una estrella de seis puntas, el escudo de David. Bajo esa bandera los conflictos bélicos se multiplican sin cesar, siendo la desproporción militar muy favorable a los judíos, que cuentan como aliados con los EEUU, dados los intereses estratégicos y económicos de éstos en la zona. La contundencia de las represalias militares judías, yendo incluso más lejos de la ley del Talión que postula «ojo por un ojo, diente por diente», ha llegado a propiciar el alzamiento de algunas voces judías contra la propia Israel, especialmente tras las sangrientas matanzas de Sabra y Chatila. El conflicto armado provocó la huída forzosa de muchos palestinos del territorio ocupado por los israelíes y, pese a la intervención de la ONU, la guerra se prolongó hasta el 1949, en que Israel obtuvo 5000 km² más de los concedidos el año anterior por la ONU, quedando Jerusalén dividida entre árabes e israelíes.

He aquí algunos de los más fuertes conflictos habidos hasta la fecha: la guerra contra Egipto (1956) por la nacionalización egipcia del canal de Suez, vetando

Estonia, 1.000; Rodas, 1.700; Tracia, 4.221; Macedonia, 7.122; Mémel, 8.000; Italia, 8.000; Bélgica, 24.387; Rumanía, 40.000; Ucrania, 60.000; Yugoslavia, 60.000; Austria, 65.000; Grecia, 65.000; Letonia, 80.000; Francia, 83.000; Transilvania, 105.000; Holanda, 106.000; Bukovina, 124.632; Lituania, 135.000; Alemania, 160.000; Besarabia, 200.000; Hungría, 200.000; Checoslovaquia, 217.000; Unión Soviética, 1.000.000; Polonia, 3.000.000

⁷⁹ Cfr. Ling, T: **Las grandes religiones de Oriente y de Occidente**. Vol. II. Ed. Istmo, Madrid, 1968, pp. 252-267

el ansiado acceso de Israel al mar; la guerra de los seis días (1967), con victoria relámpago del general Moshé Dayan sobre los árabes de la zona reunidos, en que Israel invade la península de Sinaí (pese a la campaña victoriosa de Moshé Dayan, la ONU obligó a las tropas israelíes a retroceder a los límites de los armisticios de 1949); la guerra del Yom-Kippur (1973), que comienza con un ataque por sorpresa de Egipto y Siria apoyados por la URSS, que bajo la mediación de Jimmy Carter (EEUU) concluye con el Acuerdo de Camp David; la invasión del Líbano (1982), enmascarada como «Operación de paz para Galilea», agresión llevada hasta Beirut, la capital del Líbano, y dirigida contra la OLP; las constantes y sangrientas luchas de la intifada, y los actuales, sangrientos e interminables conflictos en espiral creciente⁸⁰. ¿Habrán salida para esta situación? «¿Por qué la gente a veces se siente tan apretada? Porque cada uno quiere ocupar el lugar del otro»⁸¹.

2. La tensión que introduce la historia

¿Tenía solución todo eso? ¿Bastaban las posiciones buberianas anteriores para dar respuesta adecuada al tremendo acelerón histórico que estaba produciéndose en el Oriente próximo? Buber se había opuesto a la declaración de un Estado judío independiente en 1948. Sin embargo, luego de consumada la guerra árabe-israelí, hace suyo el Estado judío, ajustando sus viejos postulados ideológicos a la realidad cambiante de los procesos históricos: «He hecho mío el Estado de Israel, la forma de la nueva comunidad judía que surgió de la guerra. No tengo nada en común con aquellos judíos que se imaginan poder combatir la forma de hecho que ha tomado la independencia judía. El mandato de servir al espíritu debe ser cumplido por nosotros ahora, en este Estado, y a partir de él. Pero el que sirva verdaderamente al espíritu debe buscar cumplir lo que aún no se ha hecho. Debe buscar un camino hacia la comunicación con los pueblos árabes. Hoy le parece absurdo a muchos pensar en la participación de Israel en una federación del Cercano Oriente. Mañana, alterando ciertas situaciones políticas mundiales independientes de nosotros, esta posibilidad puede surgir en un sentido altamente positivo. En tanto dependa de nosotros, debemos preparar el terreno. No puede haber paz entre árabes y judíos que sea sólo un alto el fuego, sólo puede haber una paz de cooperación genuina. Hoy, bajo tan múltiples situaciones agravantes, el mandato del espíritu sigue siendo el de preparar el camino hacia la cooperación de los pueblos»⁸². Luego expresó su nueva posición ante una audiencia americana: «Nosotros, los del IJUD, propusimos o un Estado binacional, o una Federación de Estados del Medio Oriente para obtener la coexistencia, o mejor, la cooperación. Magnes, presidente de la Universidad Hebrea de Jerusalén, se inclinó más por la primera alternativa, y creo que tenía razón. Pero ahora hay más perspectivas para lograr la segunda, en que el Estado de Israel tendría igualdad de derechos, con una Carta Magna que asegure su autonomía en una Federación de Pueblos del Medio Oriente»⁸³. Esta posición le valió, sin embargo, el desdén de ciertos círculos sionistas activistas de la Agencia Judía.

Por lo demás, el Buber siempre dispuesto a mediar en favor de la

⁸⁰ Cfr. Díaz, C: **Didáctica de las grandes religiones de Occidente**. Ed. Laberinto, Madrid, 2000, pp. 50 ss.

⁸¹ **Die Erzählungen der Chassidim** cit, p. 516

⁸² Buber, M: **Israel en el Medio Oriente y el mandato del espíritu**. Discurso pronunciado en Nueva York el 30 de abril de 1958. En «Sionismo y universalidad» cit. p. 255.

⁸³ **Ibidem**.

paz y con frecuencia activo en ese sentido, se manifiesta así respecto de los medios a ella conducentes: «Estoy a favor de la guerra cuando ésta es necesaria. No estoy a favor de la pasividad. Sin embargo tampoco estoy de parte de la guerra por la idea de ganar. Como dije en uno de mis libros, no soy un pacifista radical, no creo que siempre se deba responder a la violencia con la no-violencia»⁸⁴. En los mismos términos se refiere en otra ocasión: «Yo no soy pacifista, puesto que no sé en absoluto si yo combatiría en una situación dada en la que se me combatiera. Desde luego que estoy con todo mi corazón en favor de la paz, pero no en favor de la paz usual, que de forma encubierta continúa la guerra y la prepara»⁸⁵.

Pero la guerra se desencadena nada más alzar el telón de la independencia del Estado de Israel en 1948, y el corazón de Buber queda partido, como es bien patente en las últimas palabras del libro **Zwei Glaubensweisen** (Dos modos de fe): «He escrito este libro en Jerusalén en los días del llamado sitio, más bien en el caos de la destrucción. Lo comencé sin ningún propósito, simplemente en la obligación de un encargo, y así se ha ensamblado párrafo a párrafo. El trabajo en el libro me ha ayudado a superar en la fe también esta guerra, para mí la peor de las tres. Jerusalén-Talbiyeh, enero de 1950»⁸⁶. Un hombre que buscó la paz pero cuya vida quedó marcada por dos guerras mundiales, por el nazismo, y por la guerra entre judíos y árabes seguía vivo por la fe en esperanza y para la paz. Y no tuvo que ser fácil en absoluto, pues la guerra del 1948 desplazó a más de medio millón de árabes de sus tierras, las cuales fueron parcialmente ocupadas en posguerra y entregadas a los judíos.

3. Intensidad dramática

Llevado por la búsqueda de la verdadera y profunda identidad judía (**yahadut**), manifiesta con dolor de cuando en cuando palabras como la siguiente: «Detrás de cuanto dice Ben Gurión yace, me parece, el deseo de que el factor político tenga supremacía sobre cualquier otro. Él es uno de los que propone ese tipo de socialización que cultiva sus pensamientos y sus visiones tan diligentemente, que impide a los hombres oír la voz del Dios viviente. Esta secularización toma la forma de una politización exagerada hiriendo al espíritu mismo, pues el espíritu se vuelve una función de la política... Los políticos piensan que únicamente necesitan esforzarse por el bien del Estado en el momento presente y desde el ángulo que ellos estiman correcto. Tampoco consideran que lo que piensan pueda estar en contradicción con la moral. Si alguien viniera y les dijera que su conducta es inmoral, lo harían callar muy poco ceremoniosamente. Dirían que su teoría es la esencia misma de la moral, porque sus medios y sus fines sirven a la vida de la nación. ¡Como si el egoísmo grupal fuera más ético que el egoísmo individual! Contrastando con ellos se encuentran los hombres morales que citan principios generales del bien y del mal basándose en la situación dada -sin preguntar cada día lo que se puede hacer en las condiciones de ese día- y sin hacer daño a la vida de la nación. Porque para semejante análisis se requiere que haya una interacción de elementos, que se tenga una conciencia que no se autoengaña fácilmente y un punto de vista fidedigno de la realidad.

A los políticos les falta el sentido suprapolítico, que podría

⁸⁴ Buber, M. **Ibi**, p. 271.

⁸⁵ Carta del 22.3.1952 a Maurice Friedman (ya es casual que esta carta vaya dirigida a un hombre cuyo apellido, Friedman, significa «hombre de paz»). Cfr. **Briefwechsel**, III, cit, p. 315.

⁸⁶ Buber, M: **Dos modos de fe**. Ed. Caparrós, Madrid, 1966, pp. 37-38.

enseñarles lo que es de verdadero interés vital para la nación, más allá y por encima de mezquinas consideraciones. Por otro lado, a los hombres de principios les falta la visión de lo que puede y debe hacerse y en qué grado, en este mismo momento. Consideran que los políticos son déspotas enloquecidos por el ansia del poder, que no conocen ninguna ley más allá de su propia voluntad, mientras que, por su lado, los políticos los consideran a ellos, a estos ideólogos, como esclavos de una retórica de alto vuelo, más adaptados a vivir en las nubes que en una tierra llena de contradicciones. Entre unos y otros se pierde toda posibilidad de alcanzar el grado de bien y de lo que es correcto para relacionarnos con la realidad...

Durante la etapa de la colonización de la tierra, que de hecho fue igual a una conquista pero a través de medios pacíficos, ni los mejores de nosotros conservaban la esperanza de mantenerse inmaculados y sin culpa en esta guerra por nuestra supervivencia nacional. En tanto que estábamos asegurándonos un lugar para las futuras generaciones, reducíamos el espacio para la futura generación de árabes. Sin embargo, nuestra intención era profanar sólo lo estrictamente necesario para alcanzar este objetivo. Y, cuando nos vimos forzados por la historia a reemplazar la selección y el entrenamiento de inmigrantes con una afluencia masiva de **olim** y después a procurarnos la seguridad internacional, nuestros líderes políticos todavía tenían una opción para elegir la forma que esta seguridad debiera tomar. Para nosotros era obligatorio buscar el máximo de justicia compatible con las exigencias de nuestra vida (fue ésta la idea del Estado binacional y de la Federación de pueblos del Cercano Oriente). Y, como ese momento pasó y no se hizo nada, esa inacción nos abrió el camino que conducía al problema de los refugiados y a un aumento enorme de nuestra objetiva culpabilidad»⁸⁷.

La intensidad dramática con que Buber vive la historia le lleva a esta durísima reflexión entrópica, que nos recuerda a las de Edgar Melville o Stephan Zweig, con quien tuvo abundante trato: «Por su misma esencia, la vida involucra la injusticia. Incluso Anaximandro sentía que el solo hecho de que nosotros existamos significa una injusticia hacia la Totalidad, hacia todas las demás criaturas, y que por eso les debemos una retribución. De todas formas, no hay vida sin destrucción de otras vidas. Si observamos detenidamente a nuestro alrededor, nos daremos cuenta de que, en todos y en cada uno de los momentos de nuestra vida, todos y cada uno de nosotros estamos robándole el espacio vital a otro. De hecho, si observamos detenidamente lo que nos rodea, no podríamos seguir viviendo. Ser hombre significa que, más allá de un cierto límite, uno empieza a hacer balance de los propios actos y, como resultado, despoja a otros de lo menos posible. Puede no ser fácil reconocer el grado de necesidad en cada caso, por la intervención de impulsos poderosos, como el deseo de posesión y el ansia de poder, pero no obstante se puede hacer un balance. No podemos dejar de actuar mal por completo, pero se nos da la gracia de no tener que hacer más mal que lo que es absolutamente necesario. Y esta gracia no es más que la posibilidad que se nos da de ser humanos»⁸⁸.

⁸⁷ **Ibi**, pp. 282-290.

⁸⁸ **Ibidem**

VII. RECONOCIMIENTO MUNDIAL

1. Nadie es profeta en su tierra

Llevado por la convicción de que «la fe de Jesús nos une, la fe en Jesús nos separa», en 1950 publica **Zwei Glaubensweisen** (Dos modos de fe), tratando de la relación judaísmo-cristianismo, en diálogo amistoso con los teólogos cristianos Leonhard Ragaz y Florens C. Rang. También en este año publica dos de sus obras más importantes: **Pfade in Utopia** (Caminos de utopía) y **Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre** (El camino del ser humano según la enseñanza jasídica).

Los veinte años que siguieron a la segunda Guerra mundial hasta la muerte de Buber en 1965 son la época de su creciente fama mundial. Antes de su emigración, Martin Buber no era muy conocido fuera de los países germanoparlantes (excepto en Holanda), y prueba de ello es que la primera traducción al inglés de «Yo y Tú» data de 1937. Sin embargo, a partir de 1947, al acabar la segunda Guerra Mundial, visita Buber distintas universidades europeas: Londres, París (La Sorbona) y la mayoría de los países neutrales durante la Guerra: «Más de 60 conferencias en 6 países», escribe en julio a Salman Schocken. En la frontera suizo-alemana, en una oficina situada en tierra de nadie, vuelve a encontrarse con Lambert Schneider, que ha reconstruido su editorial y que le augura que será aún más conocido que antes en Alemania tras la guerra. En 1945, rehecha la Editorial Schocken en New York, aparecen allí obras suyas, y en 1947 y 1948 casi simultáneamente en Suiza, Alemania, e Inglaterra, de manera que tiene que esforzarse mucho por coordinar la corrección de pruebas.

En 1949, junto a su actividad como catedrático de Filosofía Social en Jerusalén, pudo poner en marcha el deseo de su vida: el **Seminar für Erwachsenenbildner** (Seminario para educadores de adultos), que dirigió hasta 1953, congregando a todos los maestros judíos de escuelas populares superiores dispuestos a enseñar a

todos los judíos inmigrantes del mundo un fundamento de sabiduría judía. Siempre tuvo en mente Buber el pensamiento de una Escuela Superior Popular del País (**Landesvolkshochschule**) en Palestina, incluso más que la fundación de la Universidad: «Aquí dominó de 1949 a 1953 el espíritu de Buber», escribe Robert Weltsch⁸⁹.

Después de su jubilación en el año 1951 a los 73 años de edad seguirá viviendo en Israel hasta su muerte, pero también como profesor jubilado dictó Buber cursos a estudiantes, sobre todo de Biblia.

En 1951 la Universidad de Hamburg (Alemania) le concede el premio Goethe «por su aliento hacia la reflexión supranacional y el humanitarismo en el sentido de Goethe»⁹⁰.

Por otro lado, enseña en Estados Unidos, desde New York hasta Los Ángeles en 1951-22. Fruto de estas visitas fueron sus libros «Eclipse de Dios: consideraciones sobre la relación entre religión y filosofía» (**Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie**) e «Imágenes de lo bueno y lo malo» (**Bilder von Gut und Böse**).

Su primera estancia pública en Alemania data del año 1953, disertando en muchas universidades de distintas ciudades. Los librereros alemanes le conceden incluso el Premio de la Paz y, aunque en su discurso «El verdadero diálogo y las posibilidades de la paz» tampoco olvidó hablar de la dignidad del pueblo judío, la recepción del premio le hizo muy sospechoso en Israel a los ojos de no pocos. Asimismo habló en Holanda por invitación personal de la reina Juliana. En 1956 regresa a Inglaterra y Alemania para dar conferencias, y en 1957-58 vuelve a EEUU, época para la que ya era tan conocido que se organizaban coloquios, encuentros de profesores y académicos para analizar su obra y rendirle homenaje, y hasta semanas-Buber (Michigan), en donde también tuvo lugar el encuentro en forma de diálogo público con Carl Rogers sobre problemas básicos de la Psicoterapia. En Washington dictó las lecciones **Elemente des Zwischenmenschlichen** (Elementos de lo interhumano), **Urdistanz und Beziehung** (Distancia originaria y relación), **Schuld und Schuldgefühle** (Culpa y sentimientos de culpa), así como un seminario sobre **Das Unbewusste** (Lo inconsciente) para profesores de la famosa School of Psychiatry. En Princeton impartió un seminario docentes y académicos sobre «Key Religious Concepts of the Great Civilization», departiendo con Hans Jonas y otros.

A su vuelta, también en 1958, habló en las Universidades de

⁸⁹ In Kohn, H: **Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit**, Köln, 1961, p. 426.

⁹⁰ El rector de la Universidad de Hamburg, Bruno Snell le comunica por carta la concesión del premio el 7.12.1951, pidiéndole que además de recogerlo en persona pronuncie un discurso a los jóvenes de esa Universidad. El 22.12.1951 Buber se disculpa alegando que en esas fechas estará dando conferencias en la University of Judaism de Los Ángeles. Por su parte, muchos son los judíos que ven en la aceptación por Buber del Premio un acto intolerable de reconciliación con los alemanes. Las mismas autoridades judías de Israel ven con malos ojos el asunto y se pronuncian en público desfavorablemente. Finalmente, desde los Ángeles, el 25.1.1952, Buber vuelve a escribir al rector Snell para decirle que le agradece muchísimo la concesión del premio y la renovada invitación para que hable a los estudiantes, pero que, además de las dificultades técnicas para no ir a Hamburg, existe una dificultad que le comunica muy sinceramente: a pesar de todos los esfuerzos que hace por reconocer como interlocutores válidos a cada uno de los alemanes con que se encuentra, todavía no ha superado su reserva frente a ellos: no está seguro de mirar de forma correcta los rostros del joven público universitario dispuesto a oírle. La carta, redactada con dolor, termina así: «Creo poder contar con comprensión, estimado señor Snell». Teniendo en cuenta que esta carta sincera y valiente procede de una de las personas más dadas al perdón y a la reconciliación, se comprende no sólo el dolor con que hubo de ser escrita, sino el clima emocional que todavía reinaba entre judíos y alemanes, siendo además Buber judío y alemán (cfr. **Briefwechsel**, III, pp. 296-310). De todos modos el 13.2.1953 Bruno Snell agradece la carta en que Buber (30.1.1953) le anuncia su llegada a Hamburg a finales de junio y le propone el día 24 de ese mes para la entrega del Premio Goethe y la conferencia 'Validez y límites del principio político' (**Briefwechsel**, III, pp. 336-337).

Colonia y de Frankfurt, pero antes del regreso a Israel padeció la mayor pérdida de su vida: poco antes de su embarque en Venecia, enfermó y murió su mujer Paula, muerte que influyó a su vez muy duramente en la propia de Buber: habían permanecido casi sesenta años juntos amándose. Aunque hasta entonces padecía algún achaque en las giras, no olvidemos que estamos hablando de un octogenario, esta pérdida marcó realmente el inicio de su ancianidad. Con todo, después de haber enfermado durante el invierno, en el verano del 1959 emprendió un viaje de descanso por Europa, si bien durante unas semanas se dedicó en Tübingen a la conclusión del tomo final de su traducción, empeorando su salud de tal modo, que no pudo estar presente en la inauguración del túmulo funerario que para su esposa había mandado erigir en Venecia.

Todavía en 1960 saca fuerzas para viajar a Europa. Habla en la Academia Bávara de Bellas Artes sobre «La palabra que es pronunciada» y en Congreso Mundial Judío sobre la situación de los judíos en Rusia, denunciando la desjudaización cultural a que les forzaban las autoridades soviéticas. Asimismo, invitado por Giorgio La Pira, perora en Florencia.

De 1962 a 1964 cuida él mismo una edición completa de su obra en tres grandes volúmenes: **Schriften zur Philosophie** (Escritos sobre filosofía), **Schriften zur Bibel** (Escritos sobre Biblia), **Schriften zur Chassidismus** (Escritos sobre Jasidismo), que aparecerán publicados en la editorial Kösel de München. Desde entonces se han editado y reeditado frecuentemente sus trabajos, aunque muchos de ellos estén todavía sin traducir al castellano, algo realmente inexplicable, a no ser por la dificultad que entraña esa tarea, dado el lenguaje rico, plástico, poético, metafórico, sincopado, de su peculiarísimo autor.

En 1963 se le concede el máximo galardón de su vida: el príncipe Bernardo le entrega el Premio Erasmo en Amsterdam. El discurso elegido por Buber para contestar tuvo por tema «El humanismo creyente», siendo reproducido y retransmitido por la prensa y la radio de todo el mundo. También la universidad de Heidelberg le nombra doctor honoris causa.

Buber fue, después de Ernst Cassirer y Karl Jaspers, el tercer filósofo germanoparlante que concitó más interés en América, Europa e Israel, y Hans Urs von Balthasar ha resumido ese clima con las siguientes palabras: «Fue una de las figuras fundamentales de nuestro tiempo».

Tras su muerte acaecida el 13 de junio de 1965, el entierro solemne dejó bien claro que Israel valoraba a este profeta no conformista, a pesar de todas las diferencias de opinión que pudieran tenerse respecto de él. Presidió el entierro el presidente del Estado de Israel, Schasar, y el discurso principal corrió a cargo del primer ministro Levi Eschkol. Estudiantes árabes de la Universidad Hebrea arrojaron sobre su tumba uno de los pocos ramos de flores, pues eso no es usual entre los judíos. El nombre de Buber vive, entre otros lugares, en la por él fundada y tras él red denominada Central para la Educación de adultos (**Zentral für Erwachsenenbildung**), construída en el monte Scopus, y en los cursos lingüísticos hebreos y árabes de ciudadanos jerosolomitano para acercar a los ciudadanos de ambos pueblos según el espíritu de Buber.

Esto no impidió que, pocas semanas antes de su muerte, aún se discutiera en el Parlamento si aceptar la propuesta realizada por Salman Schasar, alcalde de Jerusalén, de nombrar ciudadano de honor a Buber⁹¹, pues los ortodoxos y los nacionalistas radicales se manifestaban en contra, algo insólito si se tiene en cuenta la fama mundial que para entonces ya había adquirido Buber en el mundo entero: cuando apenas tenía treinta años, dada su fama creciente, comenzó la gente a dirigirse a Buber, como él mismo dice irónicamente,

⁹¹ **Briefwechsel** cit, III, p. 632.

«como a un oráculo con el que se puede hablar»⁹². Suele ocurrir a los profetas, también a Buber; como señalara Ernst Simón, mientras para los no judíos fue el representante del judaísmo, para su pueblo fue un embajador sin embajada: ¿quién es profeta en su tierra? ¿Buber profeta? «En su edad madura rechazó siempre el papel de profeta que se le atribuía, unos entusiásticamente, otros críticamente, aunque a veces en la elección de las palabras y más aún en el gesto, se encuadraba dentro de su estilo. Pero ¿acaso no certifica su carta del año 1910, en que dice que 'la experiencia íntima de la persona profética' es tan poco idéntica con el profeta como la persona que sabe poesía con el poeta, acaso esa afirmación no es propia de quien tiene una experiencia bíblica de primera mano?»⁹³.

Una experiencia bíblica de primera mano, que a su vez se asienta en un estudio infatigable de la Biblia y un trabajo incansable. Su editor y amigo Lambert Schneider le escribe desde Heidelberg el 5.2.1964 con ocasión del cumpleaños de Buber, y, recordando anécdotas, concluye: «Cuando hace casi 40 años pregunté en la estación de ferrocarril de Heppenheim al empleado que me despachaba los billetes si podía decirme dónde vivía usted, él me contestó: '¿Buber, profesor Buber? ¿es ese pequeño hombre de barba que piensa mientras camina?' 'Probablemente, le respondí yo, pero ¿qué es eso de que piensa mientras camina?' 'Si, es que él lee siempre, cuando viene a la estación, y mientras espera al tren'. ¡El hombre que lee siempre!»⁹⁴. Que lee siempre y que escribe siempre⁹⁵ y que espera siempre...

2. Reconocimiento universal y agradecimiento particular

Pero, contra la costumbre de los ávidos de honores, el Buber venerado y agasajado al final de sus días es el primero en agradecer, bendecir y dar las gracias por todo y a todos. Me encanta esta **Danksagung** escrita ya a la caída de su tarde en 1958:

«Cuanto más viejo se hace uno, tanto más crece en él la inclinación a agradecer.

Ante todo, agradecimiento hacia arriba. Ahora, más de lo que nunca hubiera sido posible anteriormente, la vida se recibe como un don gratuito, y cada hora que se vive se recibe como un regalo sorprendente, con las manos extendidas en agradecimiento.

Después, agradecimiento una y otra vez a cada uno de los prójimos, aunque ellos no hayan hecho nada particular por uno. ¿Por qué, pues? Porque, cuando me encontró, me encontró realmente; porque abrió los ojos y no me confundió con ningún otro; porque abrió sus orejas y aceptó confiadamente lo que yo le decía; y porque abrió aquello a lo que realmente uno se dirigía: el corazón que estaba cerrado...

Las gracias que aquí doy a todos no las doy a una totalidad, sino

⁹² Buber, M: **Der Jude und sein Judentum**. Lambert Schneider, Heidelberg, I, 1962, 186.

⁹³ Simón, E: **Geleitwort** a Martin Buber: **Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten**, Lambert Schneider, I, Heidelberg, 1972, p. 15.

⁹⁴ **Briefwechsel** cit, III, p. 612.

⁹⁵ En efecto, Buber logró corregir casi todas las páginas de su obra **Nachlese** (que podríamos traducir por «rebusca», «espiguelo», «segunda cosecha», «suplemento»...) casi sobre el lecho de muerte.

a cada uno en particular»⁹⁶.

Pero ¿cómo encaja la muerte en todo esto? «Nosotros no sabemos nada de la muerte, nada salvo que 'morimos', pero ¿qué es morir? No lo sabemos... La fe verdadera dice: yo no sé nada de la muerte, pero sé que Dios es la eternidad, y sé además que Él es mi Dios. Si lo que llamamos tiempo permanece más allá de nuestra muerte, es algo que nos resulta muy poco importante en comparación con el hecho de que somos de Dios, el cual no es 'inmortal', sino eterno. En lugar de representarnos a nosotros mismos viviendo aunque muertos, queremos prepararnos para una muerte real, que quizá sea el límite final del tiempo, pero que, si así ocurre, es ciertamente el umbral de la eternidad»⁹⁷.

Todo lo que se amó en profundidad liberadora ha de existir, grita **non moriar**. Dicho de otro modo con Eduardo Galeano: aquellos presos políticos no podían recibir dibujos de pájaros. Uno de ellos es visitado por su hija de cinco años, que le trae uno, pero los censores se lo rompen a la entrada de la cárcel. Al domingo siguiente la niña vuelve con un dibujo de árboles esmeradamente coloreados para su papá, en que aparecen muchos pequeños círculos, como si fueran naranjas: «Son los ojos de los pájaros que te traje a escondidas»...

ÍNDICE

INTROITO

I. INFANCIA Y ESTUDIOS UNIVERSITARIOS

1. Sobre el sentido de lo «biográfico»
2. Con los abuelos
3. La relación con el padre
4. La universidad

II. SIONISMO EN PROFUNDIDAD

1. Entre judaísmo y jasidismo
2. Sionismo con raíces
3. A escaso eco, militancia renovada

III. EL EXILIO EN ISRAEL

1. Salida de la Alemania nazi
2. Docencia universitaria en Jerusalén
3. La soledad del corredor de fondo

IV. UNA FILOSOFÍA SOCIAL AUTOGESTIONARIA AL SERVICIO DE UN NACIONALISMO RELIGIOSO Y CONVIVENTE

1. Génesis histórica de los kibbutz
 - 1.1. La «santificación de la tierra»
 - 1.2. «¡El año que viene a Jerusalén!»

⁹⁶ Buber, M: *Nachlese* cit, p. 231. Otra *Danksagung* la escribe en 1963, con ocasión de su 85 aniversario (*Ibi*, pp. 232-233).

⁹⁷ «*Nach dem Tod*». *Antwort auf eine Rundfrage* (1926). In *Nachlese* cit, p. 236.

1.3. Un diálogo de Buber sobre los kibbutz («grupos»)

2. Valor del trabajo

3. Comunidad y sociedad

3.1. Colectivismo no es comunitarismo

3.2. Comunidad es la organización interior de una vida común

3.3. La tensión entre comunidad y sociedad

3.4. «Sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario»: el mantenimiento de la adecuada tensión entre la periferia y el centro

3.5. ¿Quién será capaz de reunirla, dirigirla, conducirla? El humano querer a Dios

4. Estatismo contra comunitarismo

V. POR LA CONVIVENCIA JUDEO-ÁRABE

1. Nacionalismo exacerbado: una enfermedad sin posible sanación

2. Árabes y judíos: El binacionalismo, no para desplazar o dominar a otro pueblo

3. En favor de un Estado binacional árabe-palestino

4. Buber y Mahatma Gandhi

VI. EL GIRO POLÍTICO BUBERIANO

1. Para comprender las raíces del conflicto

2. La tensión que introduce la historia

3. Intensidad dramática

VII. RECONOCIMIENTO MUNDIAL

1. Nadie es profeta en su tierra

2. Reconocimiento universal y agradecimiento particular