Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

Estudios

EL MITO Y EL LENGUAGE ANTE LO DIVINO: LA OPOSICIÓN DE WALTER BENJAMIN A LA FILOSOFÍA DE MARTIN BUBER

MYTH AND LANGUAGE BEFORE THE DIVINE: WALTER BENJAMIN'S OPPOSITION TO THE PHILOSOPHY OF MARTIN BUBER

Leonardo Uderman[1]
[1]Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Recibido: 17/12/2024; Aceptado: 12/05/2025

Resumen

No es incorrecto clasificar a Martin Buber y Walter Benjamin en un mismo grupo de intelectuales judíos de lengua alemana que, con un léxico fuertemente utópico, recuperaron la idea mesiánica. Sin embargo, esto no debe oscurecer las contraposiciones entre los pensamientos de los dos autores, de las que Benjamin era plenamente consciente. De este modo, este estudio tiene como objetivo demostrar la existencia de esas marcadas diferencias y explicarlas con base en las elaboraciones filosóficas de ambos pensadores. La primera sección analiza cómo la comprensión del significado del mito para el judaísmo contrapone uno al otro: mientras Benjamin ve el judaísmo en combate con el mito, Buber considera al mito como central para el renacimiento de un pensamiento judío. La segunda sección trata de las opuestas formulaciones sobre el lenguaje, contrastando la filosofía de la inefabilidad propuesta por Buber con la apreciación benjaminiana de la transmisión lingüística.
Palabras clave: filosofía judía; lenguaje; Martin Buber; mito; Walter Benjamin.

Abstract

It is not incorrect to classify Martin Buber and Walter Benjamin within the same group of German-speaking Jewish intellectuals who, with a strongly utopian lexicon, revisited the messianic idea. However, this should not obscure the contrasts between the thoughts of the two authors, contrasts of which Benjamin was fully aware. Accordingly, this study aims to demonstrate the existence of these marked differences and to explain them based on the philosophical elaborations of both thinkers. The first section examines how their understanding of the meaning of myth in Judaism sets them apart: while Benjamin views Judaism as being in conflict with myth, Buber considers myth central to the revival of Jewish thought. The second section addresses their opposing formulations on language, contrasting Buber's philosophy of ineffability with Benjamin's appreciation of linguistic transmission.
Keywords: Jewish philosophy; language; Martin Buber; myth; Walter Benjamin.

Copyright © Universidad de Santiago de Compostela. Artículo en acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0))

INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista de una sociología de los intelectuales, los trabajos de Michael Löwy sobre la *intelligentsia* judía de Europa central son de inestimable importancia. Sus libros *Redención y utopía*, publicado originalmente en 1988, y *Judíos heterodoxos*, del 2010, ofrecen una lectura de diversos pensadores judíos como hijos rebeldes del proceso de asimilación a las naciones de lengua alemana. En un contexto en que "no quedaban del judaísmo más que algunas sobrevivencias rituales (la visita a la sinagoga para *Yom Kippur*, etc.) y el monoteísmo bíblico" — siendo cualquier centella de un judaísmo más vivo apagada por la aspiración de "asimilarse, aculturarse [e] integrarse en la nación germánica" (Löwy, 1997, p. 31) —, las ideas propagadas por pensadores tan diversos como Buber, Fromm, Rosenzweig, Bloch, Scholem, Landauer o Benjamin encuentran un fundamento común: la influencia del romanticismo, que hace que ellos se rebelen "contra la asimilación de sus padres" y busquen "salvar del olvido la cultura religiosa judía del pasado" (Löwy, 2015, p. 34). De ahí emerge la "reactivación moderna del mesianismo" (Löwy, 2015, p. 31) que atraviesa la obra de todos esos autores — estén ellos más próximos del polo efectivamente religioso (Buber, Rosenzweig, Scholem y el joven Löwenthal) o del polo ateo libertario (Landauer, Bloch, el joven Lukacs, Fromm), o aun inclasificablemente entre los dos (Benjamin).

Ahora bien, para asentar la idea de esa galaxia romántico-mesiánica que el rechazo a la asimilación proporcionó, Löwy tiene que focalizarse más en las semejanzas entre los intelectuales judíos que la componen que en los puntos de conflicto entre ellos. Así, es frecuente que el investigador franco-brasileño apunte paralelos: entre Buber y Landauer, quienes "beben de la misma fuente — la cultura neo-romántica alemana — y [...] a partir de esta base común [...] van a influenciarse recíprocamente (Löwy, 1997, p. 136); entre Fromm, Benjamin y Bloch, quienes combinan "una dimensión mesiánica (de origen judío), una actitud crítica radical del capitalismo como sistema socio-económico [...] y una orientación política anti-autoritaria" (Löwy, 1997, p. 154); entre Buber y Bloch, quienes comparten una "esperanza mesiánica viva, vuelta hacia un porvenir escatológico abierto" (Löwy, 1997, p. 52); entre Benjamin y Rosenzweig, quienes "[ligan] explícitamente la revolución emancipatoria al advenimiento del Mesías" (Löwy, 1997, p. 59); entre Landauer y Benjamin, quienes hablan de la revolución como "una ruptura (*Durchbruch*), un instante abrupto (*abrupten Augenblick*)" (Löwy, 2015, p. 116)... Y con eso llegamos al paralelismo trazado por Löwy entre Buber y Benjamin, cuya descripción quizás convenga ser dejada para el próximo párrafo, de modo a permitir que respire por un momento el lector en medio de este torbellino de afinidades y aproximaciones.

En *Judíos heterodoxos*, encontramos un capítulo sobre "la utopía comunitaria de Martin Buber", seguido inmediatamente por un capítulo sobre "la utopía romántica de Walter Benjamin". Las similitudes, evidentemente, no están restrictas a los títulos: mientras Buber es descrito como "un crítico del orden de cosas existente" y de la "enfermedad que sufre la civilización", nostálgico de "las antiguas formas comunitarias" (Löwy, 2015, pp. 123-124), también el pensamiento de Benjamin es leído como "una protesta cultural contra la civilización capitalista moderna, en nombre de valores pre-modernos (pre-capitalistas)" (Löwy, 2015, p. 134); y mientras es realzado que Buber rechaza "toda perspectiva nostálgica regresiva" y defiende que la "nueva *Gemeinschaft [*comunidad*]*" será no "«*pre-social*», sino más bien «*post-social*»" (Löwy, 2015, p. 126), igualmente se dice de Benjamin que su "objetivo no es un retorno al pasado, sino un desvío por este hacia un porvenir nuevo" (Löwy, 2015, p. 124). El parangón aparece además en el comentario de Löwy a las tesis "Sobre el concepto de

historia", donde se lee que Benjamin y Buber comparten los dos "la hipótesis herética [...] de una 'fuerza mesiánica' (*messianische Kraft*) atribuida a los humanos" (Löwy, 2014, p. 47).

Aunque no podamos decir que tales paralelismos entre estos dos autores estén fuera de lugar, hay que apuntar que Benjamin sentía un rechazo profundo hacia la figura de Buber. Löwy (2015, p. 45) menciona apenas que el primero, al manifestar "hostilidad hacia la traducción de la Biblia al alemán" hecha por Rosenzweig y Buber, lamenta la influencia que este ejerció sobre su colaborador y parece responsabilizarlo por la concepción de aquel trabajo; no obstante, no se explican las razones por las cuales Benjamin, quien jamás dejó de admirar Rosenzweig, tenía una imagen tan negativa de Buber. De hecho, la correspondencia de Benjamin muestra una constante oposición al autor de *Ich und Du*. En una carta del 18 de noviembre del 1923, él escribe a Florens Christian Rang que "una escritura cuyo efecto será pesado con pesos tan refinados [...] se hace una injusticia al [...] incluir a Martin Buber entre sus séquitos" (Benjamin, 1978a, p. 310)[1]. Casi doce años más tarde, en el 18 de julio de 1935, escribe a Alfred Cohn sobre su "antipatía profundamente enraizada [*tief wurzelndes Abneigung*]" hacia Buber (Benjamin, 1978b, p. 670). Y cerca de dos décadas antes de eso, en 1915, según el relato de Scholem en *Historia de una amistad*, "Benjamin expresó ya [...] en nuestra primera conversación fuertes reservas contra Buber" (Scholem, 1975, p. 14).

Uno podría caer en la tentación de explicar esa sentida aversión como una respuesta al apoyo de Buber a la Primera Guerra Mundial[2]. Sin embargo, esta no es una explicación que puede ser considerada satisfactoria. Si bien es verdad que era acentuada la oposición de Benjamin a la guerra y que eso lo llevó a terminar con amistades del período de la *Jugendbewegung*, se debe tener en cuenta que él mismo se mostró capaz de mantener su admiración intelectual por figuras cuyas posiciones frente a la Europa de los años 1910 le parecían desastrosamente equivocadas. Hermann Cohen, por ejemplo, aunque él mismo había planeado viajar hacia los Estados Unidos para explicar a los judíos de allá la causa alemana (no pudiendo hacerlo, escribió un apelo propagandístico [ver Beiser, 2018, pp. 301-302]), no deja en ningún momento de encontrar admiración por la parte de Benjamin, quién cita su "palabra profunda" sobre la relación entre tragedia y comedia en *Destino y carácter* (Benjamin, 1977c, p. 178) y su análisis a cerca de la "antigua concepción de destino" tanto en *Hacia una crítica de la violencia* (Benjamin, 1977d, p. 199) como en el famoso ensayo de 1934 sobre Kafka (Benjamin, 1977h, p. 412). Similarmente, Benjamin encontró en Hugo von Hofmannstahl — cuyos "catolicismo, [...] alto estatus social y [...] profundo compromiso con la alta cultura europea (así como con la alta cultura alemana en particular)" lo hicieron "abogar por el lado de las Potencias Centrales" (Luft, 2011, pp. 6-7) — alguien con quién corresponderse fructíferamente, explicando en detalles sus ideas y encontrando el interés del interlocutor. Aún más emblemático resulta el ejemplo de Carl Schmitt: no obstante la proximidad de este con el nacionalismo belicista sea visiblemente más acentuada y problemática que aquella de Cohen o de von Hofmannsthal, Benjamin, sin embargo, se refiere al así llamado "jurista del tercer Reich" en el contexto de algunas reflexiones sobre la "doctrina extrema de la violencia principesca [*extreme Lehre von der fürstlichen Gewalt*]" postuladas en *Origen del Trauerspiel alemán* (Benjamin, 1974b, p. 245); más allá de la referencia, envía a Schmitt un ejemplar de este mismo libro acompañado de una carta donde le escribe: "notará

[1] Original en alemán: „[dass] eine Schrift, deren Wirkung mit so feinen Gewichten ausgewogen werden wird [...] sich Unrecht tut, indem sie [...] Martin Buber unter ihr Gefolge aufnimmt."

[2] Martin Jay (1999, p. 19), por ejemplo, afirma que Benjamin, después de haber rompido con Gustav Wynecken en 1915, "se distanció de otros que defendían [la guerra], como Martin Buber".

Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

muy pronto cuánto debe el libro, en su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII, a usted" (Benjamin, 1974c, p. 887).

Deviene claro, por tanto, que las posiciones tomadas por Buber frente a la guerra o cualquier otro evento político no son suficientes para explicar la visión negativa que tenía Benjamin sobre su pensamiento. Es necesario, entonces, buscar las razones en disputas propiamente filosóficas, y a esto se propone el presente trabajo. Las elaboraciones de Löwy, a despecho de la ya mencionada fecundidad sociológica, no nos ofrecen acceso a esas disputas. Al escribir sobre una gama de autores judíos de lengua alemana, el objetivo de Löwy no ha sido "presentar una (pequeña) monografía filosófica de cada uno de ellos, sino [...] intentar reconstruir, en su unidad pluridimensional, todo un universo cultural socialmente condicionado" (Löwy, 1997, p. 7). Está bien que sea así; pero si deseamos encontrar una explicación convincente para el rechazo benjaminiano a Buber, habrá que adentrar algo destructivamente la dicha "unidad" y mostrar las elaboraciones contrapuestas a Buber en la obra de Benjamin. Aunque ambos reflexionaban a partir del judaísmo y buscaban revivirlo de una forma diferente a la dominante en el contexto asimilacionista, las caracterizaciones de la naturaleza de ese judaísmo los llevaban por caminos opuestos. Mientras que Buber valoraba la fuerza del pensamiento mítico y asociaba el renacimiento judío que proponía con la recuperación del mito, Benjamin veía el judaísmo como contraposición a lo mítico. La primera sección está dedicada a la comprensión de este punto. La segunda sección, en cambio, busca esclarecer las divergencias de ambos en relación con el lenguaje: mientras Buber exaltaba la vivencia intransmisible y veía en el judaísmo aquello que el lenguaje no puede alcanzar, Benjamin valoraba teológicamente el lenguaje y la doctrina como fuente de experiencias.

EL MITO EN CUESTIÓN

Una observación ocasional de Buber sobre Goethe puede servir de introducción a la divergencia fundamental con respecto a Benjamin que será tratada aquí. En su famoso *Yo y Tú*, buscando aclarar su idea central de que el Yo pronunciado por el individuo que se relaciona con un Tú se diferencia del Yo que solo ve Eso [*Es*], Buber contrapone al "decir-yo [*Ichsagen*]" de Napoleón — "que evidentemente no conocía la dimensión del Tú" (Buber, 1983, p. 66) — el decir-yo de figuras como Sócrates, Jesús y, finalmente, el autor del Fausto:

> ¡Qué bello y legítimo suena el Yo pleno de Goethe! Es el Yo del puro intercambio con la Naturaleza; ella se entrega a él y le habla incesantemente, le revela sus secretos y, sin embargo, no traiciona su misterio. Él cree en ella y le dice a la rosa: "Entonces, tú lo eres" – ahí está él con ella en Una Realidad [efectiva, *Wirklichkeit*]. Así permanece en él, cuando regresa a sí mismo, el espíritu de lo [efectivamente] real, la visión del Sol se adhiere al ojo feliz, que reflexiona en su solaridad, y la amistad de los elementos escolta al ser humano hasta el silencio del morir y devenir (Buber, 1983, pp. 64-65)[3].

Es conocido el aprecio de Goethe por los fenómenos naturales y por la Naturaleza como entidad. Cuando él se enteró del famoso pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* en el que

[3] Original en alemán: „Wie schön und rechtmäßig klingt das volle Ich Goethes! Es ist das Ich des reinen Umgangs mit der Natur; sie ergibt sich ihm und spricht unaufhörlich mit ihm, sie offenbart ihm ihre Geheimnisse und verrät doch ihr Geheimnis nicht. Es glaubt an sie und spricht zur Rose: »Du bist es also« — da steht es mit ihr in Einer Wirklichkeit. Daher bleibt, wenn es auf sich zurückgeht, der Geist des Wirklichen bei ihm, das Schauen der Sonne haftet an dem glücklichen Auge, das sich auf seine Sonnenhaftigkeit besinnt, und die Freundschaft der Elemente geleitet den Menschen in die Stille des Sterbens und Werdens."

Hegel explica el proceso dialéctico mediante la analogía de la transformación del botón en flor y de la flor en fruto[4], se sintió ultrajado: "querer aniquilar la realidad [*Realität*] eterna de la Naturaleza a través de un mal juego sofístico me parece totalmente indigno de un hombre racional" (Goethe, 1970, p. 110). Pero si Buber elogia esa fascinación goetheana por la naturaleza y ve en ella la pronunciación de la "palabra fundamental Yo-Tú [que] establece [*stift*] el mundo de la relación [*Beziehung*]" (Buber, 1983, p. 6) — relación que, a su vez, no es sino "la cuna de la vida [efectivamente] real" (Buber, 1983, p. 10) —, Benjamin contrasta con esta posición. Él afirma, en un ensayo que trata de manera abarcadora la vida y la obra de Goethe, que el "estudio de la ciencia natural" constituyó el "gran asilo" en el que el poeta buscó refugiarse de los "problemas políticos" de su tiempo (Benjamin, 1977f, p. 718). Lo que Buber describe como la sincera pronunciación de un "Yo pleno" que se encuentra en una auténtica y efectiva *relación*, Benjamin lo explica como un escapismo temeroso. En su ensayo sobre la novela goetheana *Las afinidades electivas*, este último presenta "el miedo ante la responsabilidad" como una característica fundamental de la personalidad de Goethe, que lo llevaría a someterse a los signos de la naturaleza y, consecuentemente, lo haría incapaz de tomar decisiones por cuenta propia: "sí, en *Verdad y poesía* él contó cómo, en una caminata, dividido entre el llamado [*Ruf*] a la poesía o a la pintura, utilizó un oráculo"[5] (Benjamin, 1974a, p. 154). Algunas páginas antes, Benjamin ya había calificado la "idolatría de la naturaleza" como una de las "formas de vida míticas de la existencia [*Dasein*] del artista" que, en el caso de Goethe, habría alcanzado la "más alta concisión [*höchste Prägnanz*]" (Benjamin, 1974a, p. 149)[6].

Es precisamente ahí donde reside el núcleo de la oposición entre Buber y Benjamin que se pretende tratar en la presente sección. El elemento mítico, que para este último se conecta con el miedo y la indecisión, atrae la fascinación del primero y es visto por él de manera positiva. Precisamente esto va a fundamentar dos modos distintos e incompatibles de significar el monoteísmo e interpretar la cosmovisión judía.

El "interés apasionado [de Buber] por el elemento mítico en el judaísmo", así como su "transvaloración [*Umwertung*] positiva del mito a eso conectada", escribe Scholem (1970, p. 158), "deriva de la influencia de Nietzsche". De hecho, es difícil leer algunos pasajes de Buber sin recordar al pensador de Sils-Maria. "Cuando la humanidad aún no se avergonzaba de su crueldad, la vida era más alegre en la tierra que ahora" (Nietzsche, 1892, p. 52), afirma este último en un tono nostálgico que es seguido por el primero: "mejor la violencia ante un ser realmente vivenciado que la solicitud espectral hacia números sin rostro! De aquella conduce un camino hacia Dios, de esta solo uno hacia la nada" (Buber, 1983, p. 24)[7]. Así, su crítica a la visión del mundo moderna era indisociable de un aprecio por lo que él imaginaba ser

[4] "El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla" (Hegel, 1966, p. 8)

[5] "Caminaba por la orilla derecha del río [...]. Por casualidad, tenía un hermoso cuchillo en la mano izquierda, y, en un instante, emergió de las profundidades del alma, como un mandato: debía lanzar ese cuchillo directamente al río. Si lo veía hundirse, entonces mi deseo artístico estaría satisfecho [*erfüllt*]; pero si la inmersión del cuchillo quedara oculta por los salientes sauce, entonces debería renunciar [*fahren lassen*] al deseo y al esfuerzo. Tan rápidamente como esa loca idea [*Grille*] surgió en mí, también ya se había realizado [*ausgeführt*]" (Goethe, 1954, p. 444).

[6] Innecesario decir que las críticas de Benjamin al autor no resultan en un rechazo a la obra. Todo su pensamiento está marcado por la convicción de que la obra tiene una vida propia, separada de la del autor; de que la "función [de la obra] es capaz [*vermag*] de sobrevivir [*überdauern*] a su creador, de dejar atrás sus intenciones" (Benjamin, 1977g, p. 467).

Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

el proceder mítico del hombre primitivo, un aprecio que lo llevaba a declarar: "no puedo depreciar el honesto siervo de la prehistoria [*Vorzeit*] que pensaba que Dios tenía deseo del aroma de su holocausto: él sabía, de manera ingenua y fuerte, que uno puede y debe dar a Dios" (Buber, 1983, p. 79). Benjamin, a su vez, fundamenta filosóficamente una aguda oposición a este tipo de relación de cobranza.

Para el pensador berlinés, la culpa, entendida como culpa natural, previamente atribuida, y no como "delito moral del agente [*sittliche Verfehlung des Handelnden*]" (Benjamin, 1974b, p. 308), es la base de la concepción mítica del mundo que debe ser combatida. De ahí se exige el "sacrificio [...] con vistas a la expiación" (Benjamin, 1974a, p. 140) — al que Buber mira con complacencia, encontrando en él un camino que, de alguna manera, conduce hacia Dios. Para Benjamin, sin embargo, la expiación mítica es enteramente exógena al dominio de la religión, puesto que le "falta una relación [...] con el concepto que está intrínsecamente ligado al concepto de culpa [*Schuld*] por la moral, es decir, el concepto de inocencia [*Unschuld*]" (Benjamin, 1977c, p. 174)[8]. De modo que el genuino concepto de religión, desde su interpretación, está indisolublemente vinculado a una moralidad que supone agencia, y que, por lo tanto, no engendra una culpabilización previa e inexorable, siendo capaz de concebir la inocencia. En este punto, la elaboración de Benjamin converge con la visión de Hermann Cohen, para quien "la religión se separa de la mitología, en la cual el ser humano aún no es el originador de su pecado, sino, por el contrario, es el heredero de sus antepasados y de la culpa de estos" (Cohen, 1919, p. 23)[9].

En resumo: Buber veía en el mito la posibilidad de acceso a lo sagrado que la modernidad había cerrado, y de esto provenía su búsqueda por revivir la fuerza del mito en su tiempo; Benjamin, a su vez, veía en lo mítico una imposición arbitraria de culpa y una exigencia de expiación de donde lo sagrado estaba eliminado. Desde ahí los dos autores fundamentan dos concepciones opuestas del "destino [*Schicksal*]". Para Buber (1983, p. 55), "el destino no es una campana que cubre el mundo humano; solo lo encuentra quien partió de la libertad"[10], pues, al final, "destino y libertad están prometidos el uno al otro y se abrazan mutuamente hacia el sentido" (Buber, 1983, p. 51)[11]; para Benjamin, el destino es "el contexto de culpa del viviente [*der Schuldzusammenhang des Lebendigen*]" (Benjamin, 1974a, p. 138; 1977c, p. 175) y "la entelequia del ocurrir en el campo de la culpa" (Benjamin, 1974b, p. 308)[12].

El sacrificio mítico, donde un individuo es destinado a la muerte — sin que uno sienta la necesidad de una justificación basada en acciones de este individuo mismo — para pagar una deuda que una divinidad (así se cree) cobra, es visto por Benjamin como resultado de una coerción que es ajena a la moral, "no ofrece ninguna vía pensable de liberación" (Benjamin, 1977c, p. 174) y, por tanto, no es capaz de conectarse a lo teológico; Buber, en oposición,

---

[7] Original en alemán: „[...] besser noch Gewalt am real erlebten Wesen als die gespenstische Fürsorge an antlitzlosen Nummern! Von jener führt ein Weg zu Gott, von dieser nur der ins Nichts."

[8] Original en alemán: „[daß] eine entsprechende Beziehung [...] auf den Begriff, welcher mit dem Schuldbegriff durch die Moral mitgegeben ist, auf den Begriff der Unschuld nämlich, fehlt."

[9] Original em alemán: „So scheidet sich die Religion von der Mythologie, als in welcher der Mensch noch nicht der Urheber seiner Sünden, sondern vielmehr nur das Erbe seiner Ahnen und deren Schuld ist."

[10] Original em alemán: „Schicksal ist keine Glocke, die über die Menschenwelt gestülpt ist; keiner begegnet ihm als der von der Freiheit ausging."

[11] Original en alemán: „Schicksal und Freiheit sind einander angelobt und umfangen einander zum Sinn."

[12] Original en alemán: „[Schicksal ist] die Entelechie des Geschehens im Felde der Schuld."

percibe ahí una relación con lo divino que tiene una calidad libertadora inexistente en el mundo de la pura razón. Podemos con eso ver con claridad el núcleo de la oposición de un autor al otro en cuanto a la interpretación del monoteísmo judío. Si Benjamin afirma categóricamente que "en todos los dominios Dios [se opone] al mito" (Benjamin, 1977d, p. 199), Buber argumenta que "cada monoteísmo vivo está pleno del elemento mítico" (Buber, 1913, pp. 24-25) y que "los judíos tal vez sean el único pueblo que nunca dejó de producir mito" (Buber, 1920a, p. viii).

- La disputa en torno a la sangre

La confianza en encontrar en el destino un espacio para la libertad y un camino hacia la salvación — la convicción de que "el ser humano libre [...] cree en la designación [*Bestimmung*] y que ella lo necesita" (Buber, 1983, p. 57) — guía a Buber en sus reflexiones sobre el significado de la judaicidad. El judaísmo genuino sería encontrado por cada judío en la medida en que se da cuenta de que en sus venas corre la sangre de los antepasados, encontrando en esa herencia su destino:

> La capa más profunda de la disposición [...], que da el tipo, el esqueleto de la personalidad, es aquello que llamé sangre: aquello en nosotros, que plantó en nosotros la cadena de los padres y madres, su modo y su destino, su hacer y su sufrir, la gran herencia de los tiempos que traemos con nosotros al mundo. Con esto, se vuelve necesario para nosotros, los judíos, saber: no solo el modo de los padres, sino también su destino [...] formó nuestra constitución (Buber, 1920b, p. 23)[13].

El espíritu vivo del judaísmo, la esencia de la religiosidad judía, se mostraría, por lo tanto, solamente a aquel que

> mira la serie de padres y madres que lo condujo hasta él y toma consciencia [...] de la confluencia de sangre que lo generó, cuya danza de esferas de procreaciones y nacimientos lo convocó. Él siente en la inmortalidad de las generaciones la comunidad de la sangre, y la siente como la ante-vida de su Yo, como la duración de su Yo en el pasado infinito (Buber, 1920b, pp. 18-19)[14].

Leídas en el tiempo presente, estas reflexiones causan cierta incomodidad, teniendo en cuenta las visibles similitudes con el léxico nacionalsocialista. De hecho, como nota David Biale (2007, p. 184), "a pesar de las connotaciones antisemitas de algunas de estas ideas, el lenguaje de 'sangre y suelo' (*Blut und Boden*) atrajo ampliamente a judíos en busca de nuevas formas de definirse", y para Buber, en particular, "ambos conceptos eran el motor místico del renacimiento judío". Evidentemente, forzar conexiones directas sería un error: Buber era aversivo al Estado-nación moderno y a la autocracia, lo que es mostrado por su envolvimiento con la organización Brit Shalom; también afirmó categóricamente que la elección de Israel no indica "un sentimiento de superioridad [*Überlegenheitsgefühl*], sino un sentimiento de designación [*Bestimmungsgefühl*]", que, a su vez, "no emerge de un compararse con otros, sino

[13] Original en alemán: „Die tiefste Schicht der Disposition [...], die den Typus, das Knochengerüst der Personalität, hergibt, ist das, was ich das Blut nannte: das in uns, was die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns gepflanzt haben, das große Erbe der Zeiten, das wir in die Welt mitbringen. Das tut uns Juden not zu wissen: es ist nicht bloß die Art der Väter, es ist auch ihr Schicksal [...] hat unser Wesen, hat unsere Beschaffenheit mitgeformt."

[14] Original en alemán: „[da er ...] die Reihe der Väterund der Mütter schaut, die zu ihm geführthat, und inne wird [...] an Zusammenfließen des Blutes ihn hervorgebracht, welcher Sphärenreigen von Zeugungen und Geburten ihn emporgerufen hat. Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit."

Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

de la devoción [*Hingebung*] [...] a una tarea" (Buber, 2019, p. 79)[15]. Ahora bien, lo que importa subrayar aquí es que Buber, en su admiración por el mito y respeto por la idea del destino, colocó la compartición de sangre con los antepasados como un elemento fundamental para la construcción de un auténtico judaísmo, como mito primordial del mundo judío y destino del pueblo judío.

Ya Benjamin da a la cuestión de la sangre un tratamiento diverso, que puede incluso ser comprendido como contrapunto a aquellas tesis de Buber. En *Hacia la crítica de la violencia*, a raíz de su ya expuesta crítica al mito, el filósofo berlinés tipifica dos tipos de violencia — la mítica y la divina — y las contrapone: "como en todos los dominios Dios [se opone] al mito, así se opone a la violencia mítica la divina" (Benjamin, 1977d, p. 199)[16]. La primera está ilustrada por la leyenda griega de Níobe, una mortal que se proclama superior a Leto, diosa de la maternidad, y esta, ofendida, hace que sus hijos Apolo y Artemisa maten con flechas a los catorce hijos de la mortal; la segunda está ilustrada por la historia bíblica de la rebelión del grupo de Coré contra Moisés, que atrae la ira de Dios, quien hace que la tierra se abra, engulla a los rebeldes y luego los cubra. No habiendo aquí espacio para discutir los pormenores de esta peculiar comparación de Benjamin, solo debe mencionarse que uno de los puntos de oposición fundamentales es que la violencia mítica es "sangrienta [*blutig*]" y la violencia divina es "letal de manera no sangrienta [*auf unblutige Weise letal*]" (Benjamin, 1977d, p. 199). Esa diferencia no concierne solo al hecho de que las flechas de los hijos de Leto hagan brotar sangre y la apertura de la tierra no lo haga; ella indica principalmente que, en el primer caso, se tiene en cuenta la sangre — el linaje sanguíneo —, contrariamente al que ocurre en el otro. En el relato bíblico, preguntan Moisés y Aarón a Dios: "si ha pecado un solo hombre, ¿por qué te enojas con toda la comunidad?" (Nm 16, 22); con esto, la violencia divina alcanza solo a Coré y a quienes se aliaron con él, mientras que sus hijos son preservados. Los hijos de Níobe, por el contrario, son castigados debido a las acciones de su madre, pues la violencia mítica ejercida por las divinidades griegas "no conoce sino los lazos sanguíneos" (Birnbaum, 2008, p. 88).

Teniendo en cuenta la prominencia de Buber en los círculos intelectuales judíos de ese contexto, "es difícil creer que, al discutir judaísmo y sangre, Benjamin no tuviera [a ese autor] en mente" (Greenberg, 2007, p. 331). En verdad, sus reflexiones expuestas más arriba pueden ser leídas "como una contrametáfora: mientras que para Buber es la sangre la que define el potencial liberador del judaísmo, para Benjamin es precisamente lo opuesto — su ausencia — la que lleva la promesa de la salvación política" (Greenberg, 2007, p. 331). Ambos, al final, conectaban la sangre al mito; sin embargo, Buber, al ver de manera positiva el mundo mítico, colocó en el centro de su filosofía judía la cuestión de la conexión sagüínea con los antepasados, y Benjamin, en su lucha contra el mito, buscó fundamentar una interpretación judía que impugna la noción de un destino advenido de la herencia sangüínea.

DOS INTERPRETACIONES DEL LENGUAJE

Tanto para la filosofía de Benjamin como también para la de Buber, es central el tema de la decisión (*Entscheidung*/*Entschluss*). El primero la considera como el gesto único que

15 Una investigación minuciosa sobre la interpretación buberiana de la elección del pueblo judío puede ser encontrada en el libro *Humanity Divided: Martin Buber and the Challenges of Being Chosen*, de Manuel Duarte de Oliveira (2021).

16 Original en alemán: „Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen."

transciende la totalidad mítica que aprisiona el individuo y lo aproxima a lo divino; por eso, en su texto sobre las Afinidades Electivas de Goethe, él niega que la "existencia [*Dasein*]" del personaje Ottilie sea "sagrada [*heilig*]", visto que esta, "subyugada hasta la muerte en el aparecer y en el devenir de una violencia destinal, va viviendo su vida sin decisión" (Benjamin, 1974a, p. 176)[17]. Para Benjamin, así, solo la existencia de quien toma decisiones puede estar asociada al dominio de lo sagrado, cuyo polo opuesto es lo mítico que la decisión encierra; por eso, teniendo en cuenta la necesidad, exigida por su propia filosofía, de siempre y constantemente negar el mito, él escribe en una carta a Scholem que "la tarea [...] no es decidir de una vez por todas, sino [hacerlo] a cada instante" (Benjamin, 1978a, p. 425)[18]. A esta aserción se asemeja considerablemente una escrita por Buber (1983, p. 82) en *Yo y Tú*: "todo en nuestro camino es decisión".

La manera como este grande pensador de la otredad continua la sentencia, sin embargo, es lo que lo distancia del otro autor aquí tratado: para Buber, la decisión que a todo momento debemos tomar es "visada, presentida, *secreta*" (Buber, 1983, p. 82, grifo mío)[19], mientras que Benjamin deja claro su rechazo al silencio cuando afirma que "ninguna decisión moral puede cobrar vida sin una forma lingüística, y, estrictamente hablando, sin haberse convertido en objeto de comunicación" (Benjamin, 1978a, p. 425)[20]. En la elaboración de este último, por lo tanto, las decisiones desembocan necesariamente en el lenguaje, lo que contrasta con la desconfianza frente al lenguaje que presentaba Buber. Con eso, análogamente a lo que fue mostrado en la sesión anterior — que el mito, para uno, conduce a su manera a Dios y, para el otro, es el dominio opuesto a lo divino —, debemos en esta sesión proceder a la demonstración de que uno ve en el silencio místico el acceso a Dios y en el lenguaje no más que una objetivación que deshonra la realidad, mientras que el otro interpreta teológicamente el lenguaje.

Scholem (1970, p. 163) nota que las formulaciones de Buber atrajeron la admiración de Fritz Mauthner, "el grande cético y crítico del lenguaje". De hecho, este pensador, hoy bastante olvidado pero relevante y conocido en su tiempo, tiene formulaciones que recuerdan considerablemente las de Buber. Si Mauthner afirma que "no hay ningunos dos seres humanos con el mismo horizonte, cada uno es el punto central de su propio [horizonte]" (Mauthner, 1921, p. 19)[21], Buber desconfía de semejante manera de la posibilidad de transmisión de sentido: la religiosidad, para él, se constituye no a partir de un lenguaje compartido, sino de un "sentimiento fundamental [*Grundgefühl*] que da al ser humano su sentido" (Buber, 2013, p. 209). Este sentido "solo se puede confirmar por cada uno en la unicidad de su ser y en la unicidad de su vida" (Buber, 1983, pp. 106-107)[22]; "el sentido en sí mismo no se deja transmitir" (Buber, 1983, p. 107)[23]. Solamente en la intransmisibilidad, en el más profundo

[17] Original en alemán: „[weil sie], im Scheinen und im Werden schicksalhafter Gewalt bis zum Tod unterworfen, entscheidungslos ihr Leben dahinlebt."

[18] Original en alemán: „die Aufgabe ist eben darum hier nicht ein für alle Mal, sondern jeden Augenblick zu entscheiden"

[19] Original en alemán: „gemeinte, geahnte, geheime"

[20] Original en alemán: „Kein sittlicher Entschluß kann ohne sprachliche Gestalt, und streng genommen ohne darin Gegenstand der Mitteilung geworden zu sein, ins Leben treten."

[21] Original en alemán: „es gibt keine zwei Menschen mit gleichem Horizont, jeder ist der Mittelpunkt seines eigenen."

[22] Original en alemán: „Zu bewähren vermag den empfangenden Sinn jeder nur mit der Einzigkeit seines Wesens und in der Einzigkeit seines Lebens."

Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

silencio, puede haber sentido; cualquier intento de traducirlo en lenguaje destruye la armonía y la completad. En las palabras de Mauthner, "contradicciones hay solamente en el lenguaje, solamente a través del lenguaje" (Mauthner, 1922, pp. 137-138).

Ahora bien, si para Buber y para Mauthner el nombrar de aquello que aparece es de alguna manera una violación, en la medida en que la realidad es reificada y destituida de su unicidad, Benjamin, por otro lado, considera que "es la tarea de los conceptos el agrupamiento de los fenómenos" (Benjamin, 1974b, p. 215)[24]. En el lenguaje, se da la "salvación de los fenómenos" (Benjamin, 1974b, p. 214), que, sin ser nombrados, permanecen irredimidos en la dispersión.

Esta posición de Benjamin es aclarada por él en una carta del mes de julio de 1916 enviada justamente a Buber. Allí, para justificar su negación a contribuir con un texto suyo para un volumen de la revista *Der Jude*, editada por Buber, Benjamin cita su manera irreconciliablemente distinta de comprender el lenguaje. Este, dice, no puede ser reducido a "mero medio [*Mittel*]" (Benjamin, 1978a, p. 126), es decir, a una herramienta teleológica destinada a facilitar la comprensión mutua. En el ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del ser humano*, cuyos fundamentos están lanzados en esa carta redactada un poco antes, el lenguaje es definido no como *Mittel* con vista a una meta, sino como *Medium* (ámbito) *en que* se da la comunicación: las cosas comunican su "esencia espiritual" al ser humano, que las consagra con un nombre; "si la lámpara, la montaña y el zorro no se comunicaran con el ser humano", pregunta Benjamin, "¿cómo podría él entonces nombrarlas?" (Benjamin, 1977a, p. 149). De esa manera, el lenguaje no es visto como conceptualización arbitraria de las apariciones, sino como la tarea que tiene el ser humano de atentar para el modo como estas apariciones se manifiestan y nombrarlas en la inmediatez de tales manifestaciones.

A diferencia del planteamiento de Buber, que ve en el lenguaje una distanciación del "Tú" divino hacia un "Eso" cosificado, el lenguaje en Benjamin es propiamente el ámbito de la aproximación a lo divino — lo que demuestran sus comentarios al relato bíblico de la Creación encontrados en su ensayo sobre el lenguaje de 1916. En el libro del Génesis, encontramos cómo el mundo es creado mediante la palabra divina: en el primer día, "dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz" (Gn 1, 3); "Haya un firmamento", dice Dios el segundo día, "y así fue" (Gn 1, 6-7). La narrativa sigue esta fórmula en oposición a los relatos míticos de una creación hecha siempre a partir de materiales preexistentes, y representativa, por lo tanto, de aquella "respuesta [*Gegenschlag*] contra el mundo del mito" que Scholem definió como "el impulso religioso originario [*der religiöse Urantrieb*] del judaísmo" (Scholem, 1960, p. 118). Benjamin señala que la forma lingüística de la Creación divina solo se interrumpe con la creación del ser humano. De hecho, "Dios no creó al ser humano a partir de la palabra" (Benjamin, 1977a, p. 149), pero "a este ser humano no creado a partir de la palabra se le es otorgado [*beigelegt*] el don [*Gabe*] del lenguaje" (Benjamin, 1977a, p. 148). Es con base en tales reflexiones que Benjamin interpreta el versículo "Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya" (Gn 1, 27): no es sino en el lenguaje donde se refleja la imagen divina en el ser humano. Dios crea a partir del lenguaje y, al crear al ser humano, también le concede el lenguaje, que está, así, en el centro de la relación entre ambos.

Eso explica las valoraciones inversas que hacen Buber y Benjamin hacen de los conceptos "experiencia [*Erfahrung*]", que es comunicable, y "vivencia [*Erlebnis*]", que remite a un interior no exteriorizable. El primero considera que "la vivencia del ser humano" hace que "su esencia

[23] Original en alemán: „der Sinn selber [*läßt*] sich nicht übertragen"

[24] Original en alemán: „Die Einsammlung der Phänomene ist die Sache der Begriffe [...]"

y, con ella, la esencia del mundo, se [tornen] nuevas" (Buber, 1920b, p. 62), mientras que "toda experiencia, incluso la más espiritual, solo podría entregarnos [*ergeben*] un Eso" (Buber, 1983, p. 73) (es decir, no podría proporcionar un Tú, fuente de la realidad efectiva de la vida). El segundo, por su parte, ya en una carta escrita en su juventud, fechada en noviembre de 1912, expresa su aprecio por la experiencia en detrimento de la vivencia:

> Quizás sea necesario, al principio, que repita cómo se formó mi posición con respecto a lo judío. No a través de una vivencia judía — no a través de ninguna vivencia, en absoluto. Sino exclusivamente a través de una experiencia única [...] (Benjamin, 1977i, p. 838)[25].

Buber lamenta lo que entendía como el "declive de las sensibilidades espirituales y estéticas del hombre" (Mendes-Flohr, 1989, p. 49) en la modernidad, donde reina "el Yo experimentador y utilizador [*das erfahrende und gebrauchende Ich*]" (Buber, 1983, p. 45). Benjamin proponía un diagnóstico opuesto: la modernidad se caracteriza por un creciente "proceso de interiorización" (Gagnebin, 1999, p. 59), en el que "el interior" pasa a representar "para el individuo privado [*le particulier*] el universo" (Benjamin, 1991, p. 67) y la capacidad de traducir lo vivido en experiencia compartible es progresivamente olvidada. La descripción de este gradual desaparecimiento introduce su ensayo *Experiencia y pobreza*, de 1935:

> Se sabía exactamente qué era la experiencia: las personas mayores siempre la daban a los jóvenes. De forma concisa, con la autoridad de la edad, en refranes; prolijamente, con su locuacidad; a veces como narración de tierras extranjeras, junto a la chimenea, ante hijos y nietos. — ¿A dónde ha ido todo eso? ¿Quién todavía se encuentra con personas que sepan narrar algo virtuosamente? [...] ¿A quién, hoy, le aparece de forma conveniente un refrán? (Benjamin, 1977e, p. 214)[26].

Recuperar la vivencia interior ya casi extinta en el universo moderno era el objetivo de Buber, mientras que el de Benjamin era, partiendo de la consideración opuesta, buscar transcender la interioridad aprisionadora de la modernidad para recuperar la olvidada experiencia.

- El significado de la doctrina

La desconfianza en relación al lenguaje, como es evidente, se asocia a un profundo rechazo a cualquier transmisión de enseñanzas. Si la percepción de una persona no puede ser traducida en una palabrería comprensible a otras, entonces será infructífera toda tentativa de transmisión de un "conocimiento" adquirido en el sentir. De este modo, Buber escribe, en un texto intitulado *Religiosidad judía*, que

> Se cada uno, desde su profundidad y obscuridad, lucha por libertad e incondicionalidad divinas: ningún mediador puede ayudarlo, nada ya hecho puede facilitar su acto, una vez que todo depende de su fuerza

[25] Original en alemán: „Vielleicht ist es am Anfang nötig, daß ich wiederhole, wie sich meine Stellung zum Jüdischen formte. Nicht durch ein jüdisches Erlebnis — durch kein Erlebnis überhaupt. Sondern lediglich durch die eine wichtige Erfahrung [...]"

[26] Original en alemán: „Man wußte auch genau, was Erfahrung war: immer hatten die älteren Leute sie an die jüngeren gegeben. In Kürze, mit der Autorität des Alters, in Sprichwörtern; weitschweifig mit seiner Redseligkeit, in Geschichten; manchmal als Erzählung aus fremden Ländern, am Kamin, vor Söhnen und Enkeln. - Wo ist das alles hin? Wer trifft noch auf Leute, die rechtschaffen etwas erzählen können? [...] Wem springt heute noch ein Sprichwort hilfreich zur Seite?"

Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

> quebrantadora de su investida y cada ayuda, cada "conexión" puede solamente debilitar esta investida. (Buber, 2013, p. 206)[27].

Es cierto que Buber es consciente de la existencia de un vasto *corpus* doctrinario judío. No obstante, declarando que su objetivo era "liberar la esencia particular de la religiosidad judía de los escombros con que el rabinismo y el racionalismo la cubrieron" (Buber, 2013, p. 205)[28], traza una distinción fundamental entre "religión" y "religiosidad":

> Yo digo y viso: religiosidad. Yo no digo y no viso: religión. Religiosidad es el eternamente renovado, eternamente expresivo y formador, el eternamente admirado y venerador sentimiento del ser humano que, más allá de su condicionalidad y no obstante irrumpiendo en medio a esta, consiste en uno incondicional, en su deseo de establecer con ello una comunidad viva, y en su voluntad de realizarlo por medio de su hacer y de instalarlo en el mundo humano. Religión es la suma de las costumbres y doctrinas en las cuales la religiosidad de una determinada época de un pueblo se expresó y se moldó [...]. Si pero los ritos y dogmas de una religión son tan rígidos al punto que la religiosidad no es capaz de moverlos [...], ahí la religión se torna infructífera y, con eso, no verdadera. Así, la religiosidad es el principio creativo, y la religión, el organizador; la religiosidad empieza nuevamente con cada joven que el misterio agita, y la religión quiere forzarlo nuevamente para dentro de su estructura para siempre estabilizada; religiosidad significa actividad — un elementar colocarse en relación con lo absoluto —, religión significa pasividad — un tomar para si de la ley tradicional. [...] a partir de la religiosidad, los hijos se levantan contra los padres para encontrar su propio Dios, y a partir de la religión los padres censuran los hijos porque estes no dejan que su dios le sea impuesto; religión significa conservación, y religiosidad significa renovación (Buber, 2013, pp. 204-205)[29].

Buber buscaba lo que él consideraba ser la genuina fuente del judaísmo, la fuerza original de la religiosidad judía que entra en conflicto con la doctrina oficial congelada en el tiempo. El choque entre el canon de la religión y el auténtico hacer de la religiosidad es, para él, constante en el judaísmo, siendo los hermanos Aarón y Moisés representantes bíblicos de cada uno de los polos. En Génesis 4, 10-17, se relata cómo este último afirma ante Dios no tener el don de la palabra y cómo su hermano es designado entonces su intermediario. A Buber, Moisés aparece como profeta, que "no reconoce nada más que el acto [*Tat*]", y Aarón aparece como sacerdote, como la voz que proclama "su direccionable servicio de formas [*seinen richtungsbaren Formendienst*]" (Buber, 2013, p. 210) y dice: "esto es lo que saber, esto

---

[27] Original en alemán: „[daß] jeder selbigen aus seiner Tiefe und Finsternis nach göttlicher Freiheit und Unbedingtheit ringt: kein Mittler kann ihm helfen, kein Getanes ihm seine Tat erleichtern, da eben an der durchbrechenden Kraft seines Ansturms alles gelegen ist und jede Hilfe, jeder »Anschluß« diesen Ansturm nur zu schwächen vermag."

[28] Original en alemán: „[...] das besondere Wesen der jüdischen Religiosität aus dem Schutt, mit dem es Rabbinismus und Rationalismus bedeckt haben, herauszulösen."

[29] Original en alemán: „Ich sage und meine: Religiosität. Ich sage und meine nicht: Religion. Religiosität ist das ewig neu werdende, ewig neu sich aussprechende und ausformende, das staunende und anbetende Gefühl des Menschen, daß über seine Bedingtheit hinaus und doch mitten aus ihr hervorbrechend ein Unbedingtes besteht, sein Verlangen,mit ihm lebendige Gemeinschaft zu schließen, und sein Wille, es durch sein Tun zu verwirklichen und in die Menschenwelt einzusetzen. Religion ist die Summe der Bräuche und Lehren, in denen sich die Religiosität einer bestimmten Epoche eines Volkstums ausgesprochen und ausgeformt hat [...]. Sind aber die Riten und Dogmen einer Religion so erstarrt, daß die Religiosität sie nicht zu bewegen vermag [...], dann wird die Religion unfruchtbar und damit unwahr. Es ist also Religiosität das schaffende, Religion das organisierende Prinzip; Religiosität beginnt neu mit jedem jungen Menschen, den das Geheimnis erschüttert, Religion will ihn in ihr ein für allemal stabiliertes Gefüge einzwingen; Religiosität meint Aktivität – ein elementares Sichinverhältnissetzen zum Absoluten –, Religion meint Passivität – ein Aufsichnehmen des überlieferten Gesetzes [...] aus Religiosität stehen die Söhne wider die Väter auf, um ihren selbeignen Gott zu finden, aus Religion verdammen die Väter die Söhne, weil sie sich ihren Gott nicht auferlegen ließen; Religion bedeutet Erhaltung, Religiosität bedeutet Erneuerung."

es lo que hacer" (Buber, 1983, p. 107). "El profeta quiere la verdad, el sacerdote quiere el poder" (Buber, 2013, p. 210) — y la verdad anhelada por el profeta solo se revela en el acto y solo a quien lo practica, intraducible e intransmisible. Esta búsqueda es la esencia primordial del judaísmo, su espíritu primordial y de mayor fuerza — aunque constantemente combatido por las estructuras preservadoras de la religión —, que nunca se deja transformar en doctrina.

Buber descubre ahí el fundamento del conflicto judeo-cristiano y así explica el rechazo del judaísmo al nuevo credo: cuando "la proclamación [*Verkündigung*] verdaderamente judía de Jesús" fue transformada en "la doctrina de que solo la fe en el Hijo unigénito de Dios podía traer la eternidad al ser humano", "el movimiento cristiano originario [*urchristliche*] se volvió infructífero para los judíos" (Buber, 2013, p. 206). Pues, para el autor, la verdad más profunda del judaísmo es que el ser humano encuentra el Dios vivo en un encuentro impregnado de misterio, cuyo camino es "no enseñable [*unlehrbar*]" (Buber, 1983, p. 74) — es decir, no transformable en doctrina [*Lehre*].

Precisamente en la discusión sobre los desacuerdos entre los espíritus del judaísmo y del cristianismo es posible encontrar el punto en el que las reflexiones de Benjamin se muestran perfectamente antagónicas a las de Buber. En una carta que el primero escribe a Scholem en octubre de 1917, se encuentra lo siguiente:

> ¿Existe en el judaísmo una división y distinción [*Scheidung und Unterscheidung*] de algún modo fundamental entre la teología judía, la doctrina de la religión y el judaísmo religioso del judío individual? Mi presentimiento responde que no [...], y [...] [se] constituirían entonces contraposiciones muy importantes al concepto cristiano de religión (Benjamin, 1978a, p. 152).

La oposición entre los dos autores no podría mostrarse más claramente: uno considera la doctrina como "una cerca" que segrega la "religiosidad viva" (Buber, 2013, p. 212), la verdadera potencia judía, viendo al cristianismo como una doctrina y afirmando, con base en esto, su incompatibilidad con el judaísmo; el otro ve el judaísmo como una doctrina siempre capaz de relacionarse con la experiencia religiosa particular, diferenciándolo así del cristianismo, que percibiría la doctrina como incapaz de abarcar aquello que el sujeto piadoso experimenta en su fe.

De este modo, es posible afirmar: la fundamentación, por parte de Buber, de una filosofía que pudiera captar en el silencio "la claridad [*Anschaulichkeit*] del absoluto" (Buber, 1913, p. 29), sin la ayuda de aquello que otro transmite y sin poder ser transmitida a otro (lo que significa: sin relacionarse con la enseñanza, con la doctrina), se contrapone violentamente a la convicción benjaminiana de que "solo en la doctrina la filosofía se depara con lo absoluto" (Benjamin, 1977b, p. 170)"[30].

CONCLUSIONES

Buber y Benjamin pueden ser encuadrados en el mismo movimiento de refundación de una filosofía judía diferente del judaísmo mesurado del período de la asimilación. Ambos los pensadores recuperan lo mesiánico y beben de las fuentes utópicas del romanticismo, por lo que los estudios de Löwy mencionados en la introducción a este texto son valiosos y merecen ser tenidos en cuenta. Sin embargo, hay que explicar de alguna manera el explícito rechazo de Benjamin hacia Buber, y buscamos demostrar que él no se debía a antipatías meramente personales, sino a elaboraciones filosóficas profundamente diferentes.

[30] Original en alemán: „[...] erst in der Lehre stößt die Philosophie auf ein Absolutes [...]"

Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

Al mismo tiempo, sería un grave error suponer que la oposición de las dos maneras de pensar se debería a un menor interés de Benjamin por cuestiones del judaísmo. Aunque pueda sugerirlo el hecho de no haber jamás aprendido el hebreo y tratar en su obra de un amplio número de temáticas, queda evidente en este trabajo que las contraposiciones a Buber derivan justamente de un modo distinto de pensar lo judaico, que concierne, en primer lugar, a la relación con el mito (derivada de ahí, la cuestión de la sangre) y, en segundo lugar, la relación con el lenguaje (derivada de ahí, la cuestión de la doctrina). Es justamente dentro de la esfera de las discusiones judías que Benjamin se constituyó, de algún modo, como un "anti-Buber" — pues las visiones de este parecían a aquel peligrosas para la filosofía judía. Extirpar el mito y subrayar la centralidad del lenguaje (quizás también extirpar el mito a partir del lenguaje, pero este es un tema que está más allá del alcance de esta investigación) fue lo que buscó Benjamin. Había, para él, que separar lo mítico de lo teológico y enfatizar la conexión de este último con el lenguaje. Esto lo llevó a repudiar las relaciones que Buber proponía entre judaísmo y mito y su mística de lo indecible. Quizás no sea forzado pensar que haya algún sarcasmo en la manera como Benjamin concluye la carta de julio de 1916 enderezada a Buber: "no creo que mi actitud en cuanto a eso sea no-judía [*unjüdisch*]"[31] (Benjamin, 1978a, p. 128).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beiser, F.C. (2018). *Hermann Cohen: An Intellectual Biography*, Oxford, Oxford University Press.

Benjamin, W. (1974a). «Goethes Wahlverwandtschaften», en *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 123-201.

Benjamin, W. (1974b). «Ursprung des deutschen Trauerspiels», en *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 203-430.

Benjamin, W. (1974c). «Anmerkungen zu Seite 203-430», en *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 868-981.

Benjamin, W. (1977a). «Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 140-157.

Benjamin, W. (1977b). «Über das Programm der kommenden Philosophie», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 157-171.

Benjamin, W. (1977c). «Schicksal und Charakter», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 171-179.

Benjamin, W. (1977d). «Zur Kritik der Gewalt», en *Gesammelte Schriften II* (pp. 179-203), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 179-203.

Benjamin, W. (1977e). «Erfahrung und Armut», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 213-219.

Benjamin, W. (1977f). «Goethe», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 705-739

Benjamin, W. (1977g). «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 465-505.

Benjamin, W. (1977h). «Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 409-438.

Benjamin, W. (1977i). «Anmerkungen zu Seiten 7-87», en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 824-888.

31 Original en alemán: „Ich glaube nicht, daß meine Gesinnung in diesem unjüdisch ist."

Benjamin, W. (1978a). *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1978b). *Briefe II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1991). «Paris, capitale du XIXème siècle», en *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 60-77.

Biale, D. (2007). *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

Biblia de Jerusalén. (2009). Bilbao: Desclée De Brouwer.

Birnbaum, A. (2008). *Bonheur Justice – Walter Benjamin : le détour grec*, Paris, Payot.

Buber, M. (1913). «Der Mythos der Juden», en Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag (*ed*.), *Vom Judentum: Ein Sammelbuch*, Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 21-31.

Buber, M. (1920a). *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt am Main, Rütten & Loening.

Buber, M. (1920b). *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main, Rütten & Loening.

Buber, M. (1983). *Ich und Du*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider.

Buber, M. (2013). «Jüdische Religiosität», en *Martin Buber Werksausgabe, 2.1. Mythos und Mystik: Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloher, Gütersloher Verlagshaus, 204-214.

Buber, M. (2019). «Nationalismus», en *Martin Buber Werksausgabe 21. Schriften zur zionistischen Politik und zur jüdisch-arabischen Frage*, Gütersloher, Gütersloher Verlagshaus, 72-81.

Gagnebin, J.M. (1999). *História e narração em Walter Benjamin*, São Paulo, Perspectiva.

Goethe, J.W. (1954). *Dichtung und Wahrheit: Aus meinem Leben*, München, Carl Hansen Verlag.

Goethe, J.W. (1970). «Goethe an Th. J. Seebeck. Weimar, 28. 11. 1812», en Günther Nicolin (*ed*.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Felix Meiner, 109-110.

Greenberg, U.E. (2007). «Orthodox violence: "Critique of Violence" and Walter Benjamin's political theology», *History of European Ideas*, 34.3, 324-333.

Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica.

Jay, M. (1999). «Walter Benjamin, Remembrance, and the First World War», *Review of Japanese Culture and Society*, 11/12, 18-31.

Löwy, M. (1997). *Redención y utopía: El judaísmo libertario en Europa Central: Un estudio de afinidad electiva*, trad. de Horacio Tarcus, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

Löwy, M. (2014). *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Paris, Éditions de l'éclat.

Löwy, M. (2015). *Judíos heterodoxos: Romanticismo, messianismo, utopia*, trad. de Daniel Barreto, Barcelona/México, Anthropos Editorial/Universidad Autónoma Metropolitana.

Luft, D.S. (2011). «Introduction», en *Hugo von Hofmannsthal and the Austrian Idea: Selected Essays and Addresses, 1906-1927*, West Lafayette, Purdue University Press, 1-32.

Mauthner, F. (1921). *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Erster Band: Zur Sprache und zur Psychologie*, Berlin/Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Mauthner, F. (1922). «Fritz Mauthner [Selbstdarstellung]», en Raymund Schmidt (*ed*.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 120-144.

Mendes-Flohr, P. (1989). *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, Wayne State University Press.

Nietzsche, F. (1892). *Zur Genealogie der Moral: eine Streitschrift*, Leipzig, Verlag von C.G. Neumann.

Oliveira, M.D. (2021). *Humanity Divided: Martin Buber and the Challenges of Being Chosen*, Berlin/Boston, De Gruyter.

Agora: papeles de Filosofía, 45(1) (2026). ISSN-e: 2174-3347
https://doi.org/10.15304/ag.45.1.10318

Scholem, G. (1960). «Kabbalah und Mythos», en *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 117-158.

Scholem, G. (1970). «Martin Bubers Auffassung des Judentums», en *Judaica II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 133-192.

Scholem, G. (1975). *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.