

¿SE PUEDE HABLAR DE UN PENSAMIENTO JUDÍO?
ALTERIDAD, AUTORIDAD DE LAS VÍCTIMAS Y MESIANISMO

José A. Zamora

«La relación con lo infinito no es un saber, sino una proximidad, que sin embargo no elimina la inconmensurabilidad de lo inabarcable que nos roza; es anhelo, es decir, justamente un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa.»

(E. Lévinas)

Después de Auschwitz toda reflexión sobre el «pensamiento judío» realizada desde Europa, por muy tentativa y parcial que sea¹, tiene que ser llevada a cabo bajo el signo de la pérdida, partiendo del reconocimiento de una ausencia (Goodman-Thau, 2005: 18). Ausencia que remite a su vez a una negación persistente y prolongada en el tiempo que culmina en el exterminio sistemático perpetrado contra la población judía europea durante la segunda guerra mundial. Las múltiples y diversas contribuciones a la historia del espíritu europeo por parte del pueblo judío, todos sus esfuerzos por alcanzar un reconocimiento en el ámbito de ese espíritu *como judíos*, se han encontrado de manera casi continuada con una re-

1. El presente ensayo adopta una perspectiva concreta de aproximación que no excluye otros posibles acercamientos al «pensamiento judío». Durante veinte siglos Europa ha sido el lugar fundamental de existencia del pueblo judío, el espacio en el que se ha desplegado su diversidad y mantenido su identidad, el ámbito en el que se ha desarrollado un proceso singular de distinción y adaptación, de exclusividad e inclusividad, de particularismo y universalismo entre el espíritu de Europa y el espíritu judío. Es desde esta perspectiva europea desde la que se realizan las reflexiones que siguen, poniendo el acento sobre todo en la contemporaneidad, a partir de la cual se mira una historia ciertamente inabarcable y plural.

sistencia pertinaz a aceptarlos en el seno de la sociedad y la cultura europeas.

Quizás posea un carácter especial en esa historia el caso alemán, porque en ningún otro espacio del continente se dan cita de forma tan trágica el más imponente de los esfuerzos de parte de pensadores, artistas, políticos y científicos de origen judío por contribuir a la formación del espíritu europeo y la reacción más violenta para erradicar completamente de dicho espíritu todo lo judío (cf. Traverso, 2005). Ese intento en gran parte logrado de eliminación total de lo judío de suelo europeo se ha convertido en un índice temporal irrebalsable para cualquier investigación posterior sobre su significado. La presente indagación sobre lo que pueda entenderse por «pensamiento judío» está marcada, pues, por una herida irrestañable, por una quiebra que habla de posibilidades frustradas, de discontinuidades no reparables, de ausencias insustituibles, cuyo reverso es una historia de rechazos, de invisibilización y silenciamiento, en muchas ocasiones violento, del espíritu judío en la cultura europea².

Pero hablar de pensamiento judío presenta otro tipo de dificultades añadidas que imprimen a esta indagación un suplementario carácter interrogativo y provisorio. Unas tienen que ver con el primer término de la expresión. ¿Qué hemos de incluir bajo el término «pensamiento» cuando lo referimos al judaísmo? Otras tienen que ver con el segundo. ¿Qué entender por judaísmo? ¿Una religión, una tradición cultural, un pueblo, una historia compartida de distinción y rechazo?

I. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR «PENSAMIENTO» CUANDO HABLAMOS DEL JUDAÍSMO?

Para el autor de una de las más recientes panorámicas históricas presentadas bajo el epígrafe de «pensamiento judío», Karl Erich Grözinger, habría que considerar como tal tanto la teología judía como la filosofía judía, la forma de creer judía y todo aquello que es «posible pensar visto desde el prisma judío» (Grözinger, 2004³).

2. Resulta completamente certera la constatación de R. Mate: «El judaísmo no es un asunto religioso que afecte meramente a los judíos. Es una 'cuestión europea' que tiene que ver con toda nuestra cultura, con la filosofía y también con la política y la historia» (Mate, 1999: 5).

3. Hasta este momento han aparecido dos tomos (Grözinger, 2004 y 2006) de esta importante historia del pensamiento judío desde los tiempos bíblicos hasta

Salta a la vista que estamos ante elementos heterogéneos y en posible conflicto entre sí, algunos de ellos en sí mismos discutibles y discutidos en relación con el judaísmo. ¿Podemos hablar en sentido estricto de una «teología» judía? ¿No es más bien la teología una expresión característica del cristianismo, una conceptualización con categorías filosóficas de los contenidos del credo cristiano ajena a la forma de creer judía y que señala precisamente el distanciamiento entre ambos? Para encontrarse con el primer intento de elaboración de un sistema estructurado y completo de las doctrinas de fe judías, algo que pueda parecerse a una primera «teología judía», probablemente haya que esperar al *Libro de las creencias y convicciones* (*Kitab al-Amanat w'a-I'tiqadat*) de Rabí Saadia ben Joseph (882-942), en el que predomina el enfoque racionalista orientado a fundar una disciplina científica y dogmática. Esta especie de dogmatización del judaísmo, de formulación sintética de artículos de fe judía, culminaría en la obra de Moisés ben Maimón (Maimónides), máximo exponente del racionalismo medieval judío (Grözinger, 2005: 45 ss.). Sin embargo, colocar en el centro del pensamiento judío una especie de teología sistemática o racionalización del judaísmo, en la que supuestamente se expresa la «esencia» del mismo, es algo rechazado por muchos otros pensadores judíos, que no ven en la fe o la doctrina lo específico de la piedad judía.

Para éstos la tradición judía no consiste en otra cosa más que en una incesante interpretación de la Torá, que es por encima de todo orientación para la vida, instrucción. Su origen es un Dios que ha puesto por escrito en unas tablas dicha orientación (Ex 32, 15-16). La significación de la Torá alcanza a todos los tiempos y, por ello, necesita de una permanente actualización⁴. Esta exigencia tiene tanto motivos internos como externos. La prohibición de imágenes, tan esencial al judaísmo, implica, entre otras cosas, la imposibilidad de agotar el sentido y trasladar a conocimiento acabado lo escrito por Dios. Actualizar es desplegar ese sentido inagotable. Pero además, para la tradición judía, la exigencia de una interpretación actualizadora de la Torá viene dada por la nece-

el presente. Según su autor, la interpretación del mundo y la forma de vivir sustentadas por la religión judía constituyen el núcleo duro que ha permitido a los judíos conservar su cultura e identidad a través de catástrofes y confrontaciones con culturas extrañas a lo largo de más de tres mil años de historia.

4. El carácter textual de la revelación y necesidad de interpretación actualizadora se implican mutuamente. Esto viene además reforzado por la condición de la escritura hebrea en cuanto escritura consonántica, pues la misma lectura es ya necesariamente una interpretación.

sidad de reorientarse en las nuevas situaciones de la vida, es pues la condición de supervivencia del pueblo judío. Dicha supervivencia depende en cierto sentido de una reescritura permanente. La necesidad de interpretación actualizadora no es pues una contrariedad, sino más bien una virtualidad positiva de la escritura.

Esto es posible sin caer en la arbitrariedad gracias a que Dios no sólo dio a Moisés las Tablas de la Ley, sino que le *habló*. Por ello el judaísmo cuenta con otra Torá, la oral, imprescindible para la comprensión de la instrucción escrita (cf. Willi, 2000). En el siglo I a.e.c. se comienza a poner por escrito esa tradición oral, primero con los *Targumim*, especie de traducciones ampliadas del hebreo al arameo, después con los *Midrashim*, reflexiones complementarias y aclarativas, recogidas hasta cerca del año 200 e.c. en la *Misná* («enseñanza»). La *Misná* no trata de hacer otra cosa que establecer la «ley» del comportamiento justo (*Halajá*), tal como ordena la Torá escrita, y explicarla de manera variada e ingeniosa (*Aggadá*). Esta evolución del judaísmo va unida a la enorme relevancia adquirida por los «rabinos» tras la segunda destrucción del Templo, es decir, por aquellos que poseen especiales conocimientos sobre la Escritura y su sentido. Su papel y el de las escuelas en que se agrupan será fundamental en la formación de la *Misná* y la *Gemara* («instrucción», «complemento»), que conjuntamente componen el *Talmud* (cf. Jage-Bowler, 2002).

Teniendo en cuenta estas características de la tradición judía, Martin Buber se ha negado a considerar al judaísmo como una religión, en el sentido de una creencia no demostrable racionalmente (cf. Buber, 1999). Desde su punto de vista, el judaísmo no posee ni una enseñanza, ni una doctrina, ni una dogmática. Es ante todo una relación de confianza desde la que se actúa. Carece de sentido, pues, intentar ofrecer una fundamentación última de la Torá. La tradición rabínica se orienta por la Escritura, es un pensamiento de signos, cuya comprensión está al servicio de la acción, del comportamiento y, por tanto, no resulta fijable en conceptos cerrados. El significado de los signos es inagotable porque depende de su entrelazamiento, del conjunto de relaciones posibles que se establecen entre ellos y con las situaciones vitales en las que se desarrolla la acción. Y éstas no pueden ser sometidas a una sistematización teórica de proposiciones universalmente válidas. Cada nueva situación exige nuevas orientaciones que no pueden encontrarse sin el concurso de quienes muestran un profundo conocimiento de la Escritura y una contrastada sabiduría experiencial. En este sentido, biografía y pensamiento son inseparables para la tradición judía.

Pero si identificamos el pensamiento judío con la tradición rabinica, ¿podemos incluir la «filosofía judía» dentro de su ámbito? ¿no resulta la filosofía y su afirmación de autonomía, incondicionalidad, fundamentación, libertad frente a lo concreto, etc., un elemento extraño a esa tradición, la importación de una forma de reflexión ajena a la misma, provocada por el reto que representan influjos externos (el helenismo alejandrino, el racionalismo musulmán o la Ilustración) y expresión, por tanto, de situaciones de crisis?

Ciertamente, para quienes colocan la tradición religiosa en el centro de atención, la «filosofía judía» sólo puede ser en el mejor de los casos una «filosofía de la religión» (Guttman, 1933/1985)⁵, una filosofía vinculada a la religión (Simon y Simon, 1984; Samuelson, 1995) o una reflexión sobre los fundamentos del judaísmo (Roth, 1999), aunque se trate, precisamente por eso, sobre todo de un síntoma de las crisis y amenazas que sufre la identidad religiosa judía a lo largo de la historia. La filosofía judía sería, pues, una reacción a la pretensión universal de verdad de la filosofía ante todo griega y posteriormente europeo-cristiana. Con todo, aunque aceptemos que la filosofía es una forma de reflexión ajena a la tradición religiosa judía, ¿cómo dejar fuera del «pensamiento judío» a pensadores como Filón de Alejandría, Maimónides, Spinoza, Mendelssohn, Cohen, Rosenzweig, Buber o Benjamin?

Este panorama se complica todavía más si atendemos a los múltiples intentos de determinar lo judío que encontramos en la cultura de Occidente desde presupuestos diferentes. ¿Qué decir de los diferentes esfuerzos filosóficos centrados en la interpretación del «espíritu del pueblo judío» desde un punto de vista histórico o de filosofía de la historia, de los esfuerzos por encajarlo en la historia y determinar sus relaciones con los espíritus de otros pueblos: desde las estilizaciones más o menos amistosas de Herder, la contraposición totalmente negativa con el espíritu de Grecia realizada por Hegel, la identificación con la moral de esclavos y el odio a la vida realizada por Nietzsche o la que encontramos en Marx con la esfera de la circulación capitalista? ¿Tienen algún tipo de valor para pensar lo judío?

5. Es suficientemente elocuente la conocida afirmación de Guttman de que «el pueblo judío no llega al pensamiento filosófico por sus propias fuerzas» (Guttman, 1933: 9). Ni para la filosofía ni para el judaísmo ha tenido repercusiones significativas lo que se denomina «filosofía judía». Por esa razón la única manera de entender esa asociación no puede consistir en otra cosa más que en la reflexión sobre el judaísmo con los presupuestos y los métodos de la filosofía.

En todo caso, la tradición religiosa judía, como el resto de tradiciones religiosas en Europa, tiene que enfrentarse desde la Ilustración con un concepto de razón que las somete a crítica, que impone una distancia frente a toda autoridad, introduciendo una quiebra irreversible que afecta a cualquier apropiación de dichas tradiciones en la Modernidad y que vuelve virulenta la cuestión misma de la identidad (cf. Goldschmidt, 1960). Deja de ser evidente qué sea lo judío: una religión, una nación o algo distinto de ambos. La respuesta «ortodoxa» no es más que una entre otras posibles, sin que exista una autoridad indiscutible capaz de establecer una unidad (cf. Levy, 2000). Pretender reducir el pensamiento judío a lo que elaboran pensadores judíos que se encuentran en una relación consciente y refleja con su judaísmo y cuyo pensamiento es un despliegue reflexivo de la fe en un Dios uno, irrepresentable y actuante en la historia, cuyos hechos y palabra se han convertido en un Libro (cf. Brumlik, 1993), es no hacer justicia a la diversidad e irreductibilidad de lo judío, sobre todo a partir de la quiebra que representa la Modernidad⁶.

La relación entre ésta y el judaísmo posee además contornos culturales y políticos específicos. Como consecuencia de la igualación jurídica tras la Revolución francesa y la declaración de los derechos humanos, los judíos comienzan lentamente a abandonar los guetos. Se plantea el problema de su integración y de la convivencia con la ciudadanía no judía. Si en un principio la «cuestión judía» es un tema de los antisemitas, pronto se convierte en un tema cultural y político de relevancia general, también para los pensadores judíos. La discusión entre Bruno Bauer (la emancipación política exige que el Estado deje de ser cristiano y los judíos se emancipen de su tradición religiosa) y Karl Marx (la emancipación judía es en su significación última la emancipación de la humanidad respecto al judaísmo, es decir, respecto al capitalismo) representa uno de los episodios más conocidos en la búsqueda de respuesta a la cuestión judía. Junto a ella se sitúan otras respuestas: Lessing, Goethe, W. v. Humboldt optan con su concepto clásico-humanista por una igualación religiosa de los judíos sustentada en la toleran-

6. El filósofo de religión Michael Zank (1999) se apoya en una distinción categorial entre «filosofía judía», «pensamiento judío» (*Jewish Thought*) y «pensamiento de Israel» (*machsevet Israel*), para explorar después sus relaciones. Pero su exposición muestra las dificultades de la atribución de unos temas o pensadores a una u otra categoría, y cómo las transformaciones históricas afectan a las mismas y su relación (cf. Meyer, 2001).

cia y por un impulso de la asimilación basada en la educación y la cultura; Moses Heß y Theodor Herzl proponen una igualdad nacional de los judíos por medio de la fundación de un Estado judío propio; H. Cohen convertirá a los profetas judíos, frente a los filósofos griegos, en los auténticos padres de la idea de *una* humanidad, correlato del Dios *uno*, base de la federación de Estados llamada a realizar la unificación del género humano; para Martin Buber la «cuestión judía» es el desencadenante de la otra cuestión más aguda: el problema de la identidad judía. No cabe duda de que la llamada «cuestión judía» galvaniza incontables esfuerzos reflexivos en torno a lo judío y su destino en la Modernidad dentro del «pensamiento judío».

No dejan de tener importancia en este contexto las numerosas reflexiones de pensadores judíos sobre su pertenencia al judaísmo, desde los que le niegan cualquier relevancia (G. Lukács) hasta los que intentan repensar y limitar el pensamiento europeo desde la tradición judía (E. Lévinas), pasando por los que han buscado realizar en su pensamiento una completa profanización de los teólogos judíos (W. Benjamin), los que han señalado la existencia de paria y extraño propia del judío como perspectiva desde la que desmenuzar los límites del proyecto ilustrado europeo (H. Arendt) o los que han convertido a los judíos amenazados de completa aniquilación en el contrapunto del poder totalizador y la fuente de exigencia de una crítica radical a la civilización occidental (Th. W. Adorno). En muchos de ellos encontramos temas, estructuras argumentativas, prioridades conceptuales, etc., en los que adquieren figura secularizada y se introducen en el pensamiento motivos clave de la tradición judía: el mesianismo histórico, la confrontación con la negatividad, la prohibición de imágenes, la tolerancia frente a las contradicciones no dirimibles, la radical terrenalidad de la redención, el primado de lo ético, el concepto kariológico del tiempo, etcétera.

Para muchos pensadores judíos contemporáneos alejados de la tradición religiosa el judaísmo no se encontraba en el centro de su pensamiento, pero sí el *ser judío*. La experiencia personal de la estigmatización racista se convirtió para bastantes de ellos en un impulso decisivo para su pensamiento. Para pensadores como Th. W. Adorno, H. Arendt, G. Anders y H. Jonas y otros «Auschwitz» no es una experiencia particular judía, sino una advertencia para *toda la humanidad*. La estigmatización, la discriminación, el exilio, la eliminación amenazan en nuestro siglo a todos los seres humanos. La humanidad sangra, como dijo una vez E. Lévinas, a través

de la herida judía. La quiebra del curso histórico que representa Auschwitz se revela así como un reto fundamental para el pensamiento universal.

Según lo visto, la expresión «pensamiento judío» sólo puede ser aceptada como un reto para pensar la múltiples constelaciones entre los elementos de una tradición singular y los diferentes entornos culturales, sociales y políticos de una historia plagada de tensiones entre lo particular y lo universal, la distinción y el rechazo, en definitiva, para pensar la universalidad sin sacrificar lo particular y singular. El judaísmo ofrece un modelo para responder a este reto: pensar la universalidad desde el extraño, el paria, el extranjero; leer la historia desde su reverso de sufrimiento e injusticia; mantener abiertas las exigencias no cumplidas de las víctimas; denunciar las pretensiones de una razón imperialista y autosuficiente.

II. APROXIMACIÓN A LO JUDÍO: ESTRUCTURA DE UNA EXPERIENCIA

La pregunta por la existencia de un pensamiento «judío» remite evidentemente a otro aspecto relacionado directamente con ella: el de la comprensión de lo judío. Pero preguntar por lo específicamente judío no resulta en absoluto inocente, sobre todo si tenemos en cuenta que la fijación patológica de una esencia del judaísmo fue uno de los elementos constitutivos del genocidio. Toda identificación posee un carácter coactivo, que en la identificación absoluta resulta fatal. A la estrella amarilla, con la que los judíos son identificados en el Tercer Reich como tales judíos, es decir, a la identificación clasificatoria, subsumidora y desdiferenciadora, en la que se suprime toda identidad individual, toda forma de autocompresión, afirmación o negación de una determinada pertenencia, a esa identificación le es inherente una tendencia a la aniquilación.

Se comparta o no esta relación entre lógica identificadora y aniquilación, la efectiva realidad de esta última evidencia la necesidad de hacer consciente y reflejo el carácter de construcción que posee todo preguntar por la identidad, así como atender a la dimensión política de las construcciones de lo judío. Éstas se producen en campos de fuerzas en tensión, en el marco de constelaciones sociales complejas, en las que entran en juego perspectivas internas y externas, intereses sociales, políticos y económicos, trasiegos de influjos culturales y religiosos asimétricos, contraposiciones guía (judío/cristiano, judío/francés o alemán, judío/ario) que presiden la construcción de identidades o su identificación violenta y un sinfín

de elementos diversos (disciplinas académicas, discursos y prácticas sociales, mundos de vida) irreductibles a una sola dimensión.

Quizás sea esto lo que ha llevado a J. Derrida (2003) a distinguir entre judaísmo y judeidad. Como cualquier otra tradición también la judía se constituye a través de un proceso inacabado en el que actúan interpretaciones internas y externas, un proceso caracterizado por dispersiones, mezclas de lo propio y lo extraño, opacidades, contaminaciones, interrupciones y saltos. En este caudal del que se construyen las identidades colectivas e individuales resulta imposible remontarse a un origen unitario, por mucho que todas las tradiciones necesiten de una retórica del origen al servicio de las correspondientes políticas de pertenencia vinculadas a formas más o menos brutales de violencia. Dichas políticas necesitan canonizar formas interpretativas y modos de comportamiento que predeterminen lo judío, lo cristiano o lo musulmán. Frente a esto, Derrida entiende por judeidad no sólo la ineludibilidad de la tradición, subrayando la imposibilidad de establecer la verdad definitiva del sentido de dicha tradición, sino además las posibilidades de significación inexploradas que ella contiene. Lo judío no puede ser fijado de tal modo que la tradición judía quede cerrada a lo que todavía no ha sido pensado en ella. Sólo de esta manera es posible dejar abiertas las múltiples formas de pertenencia, incluso de la posibilidad de una identidad sin pertenencia, tal como Derrida ilustra en relación a la figura del «marrano» (2003: 22).

Pero si el judaísmo está lejos de ser un fenómeno homogéneo y las diferencias intrajudías no pueden ser borradas por medio de un concepto normativo de judaísmo, la Modernidad introduce una cuestión nueva que dificulta aún más todo intento de definición cerrada. ¿Son los judíos una comunidad religiosa o nacional o una tradición cultural? A la forma de identidad cristalizada durante siglos en la diáspora se unen ahora otras posibilidades de identidad como la asimilación y, más adelante, el sionismo. En la Antigüedad y en la Edad Media ambas realidades, etnia y religión, se encontraban en una conexión indisoluble. La subsistencia de una identidad judía, con su pluralidad y sus cambios, en condiciones de completa diáspora sólo había sido posible gracias a la religión. Durante siglos el criterio que define el ser judío es la pertenencia religiosa. Sin embargo, la Modernidad supone una quiebra de esta identificación al posibilitar por medio de una precaria igualación jurídica la pertenencia de los judíos a comunidades nacionales que emergen del derrumbe de la sociedad medieval. Esto conlleva especialmente en Occidente la apropiación de las respectivas lenguas nacionales, de

las diferentes tradiciones culturales, de las formas de vida burguesa, etc. ¿Queda convertido el judaísmo en una confesión sometida a un proceso más radical de privatización que el resto de confesiones dentro de un Estado teóricamente neutral? ¿Qué define a un judío asimilado a la cultura nacional o que abandona la confesión religiosa judía o toda creencia religiosa?

Los avatares de la emancipación y las contradicciones de la asimilación, por no hablar del desenlace terrible de dichas contradicciones que supone el genocidio, marcarán las biografías tanto de los judíos que se resisten a una integración asimilacionista y reafirman su identidad religiosa frente a un entorno hostil, como de los judíos herederos del proceso de adaptación a las culturas mayoritarias ampliamente asimilados y alejados de las prácticas religiosas y de las tradiciones que las sustentan (cf. Karady, 2000). En muchos de ellos la reconstrucción de los lazos con el judaísmo tiene más que ver con dichos avatares y con su trágico desenlace que con las tradiciones religiosas mismas, que recuperan relevancia desde aquellos (cf. Kühne 2005: 209 ss.). Esto es lo que nos permite preguntarnos por una estructura de la experiencia judía, que, ya sea en su figura de tradición religiosa asumida, ya sea en forma de herencia recuperada para enfrentarse a un devenir catastrófico, mantiene una referencia bíblica, por muy mediada que sea.

Emil Fackenheim ha encontrado en dicha referencia una base para determinar lo que él llama «estructura de la experiencia judía», estructura reconocible en innumerables formas diferentes de expresión de lo judío, más allá incluso de la tradición religiosa consciente y positivamente afirmada (2002: 22 ss.). Dicha estructura cristaliza en el vínculo con *experiencias radicales* (Éxodo y Sinaí), que no son mero pasado histórico, sino que se actualizan y repristinan en relación dialéctica con las *experiencias históricas del presente*. Esta relación da origen a múltiples contradicciones e impugnaciones, contradicciones de las que ni siquiera están libres las experiencias radicales. Pero la doble fidelidad a esas experiencias y al catastrófico presente histórico que continuamente las cuestiona y problematiza da lugar a figuras de pensamiento fragmentario, antiespeculativo, tolerante con las contradicciones, pegado a la realidad y en tensión con ella, marcado progresivamente con una signatura temporal en ruptura con la concepción lineal y sin sobresaltos del proceso histórico, que se enfrenta a éste desde el tiempo representado por el otro, por la víctima.

En este sentido, la experiencia originaria de liberación de la esclavitud (Éxodo) y constitución de la comunidad de seres humanos

libres e iguales bajo la Torá (Sinaí) es constitutiva de la identidad de Israel, que se convierte en una comunidad anamnética y narrativa. Es más, dado que el pueblo judío sigue permanentemente expuesto al poder aniquilador de los poderosos, el recuerdo de los actos liberadores de YHWH representa la única posibilidad de conservar su identidad en cuanto oprimido y perseguido. Sin embargo, este recuerdo se ve permanentemente contrastado y cuestionado por experiencias actuales de una, aparente al menos, impotencia divina o, en su caso, de una aparente indiferencia o un silencio no menos problemáticos. Pensemos, por ejemplo, en la experiencia del exilio o en la del sufrimiento del justo en la época bíblica o en la segunda destrucción del Templo, la historia de exclusión y persecución en la diáspora, la expulsión de España, el antisemitismo y la *Shoah*, en la época postbíblica, que conmueven los cimientos de la fe de Israel en un Dios liberador y de su pretensión de verdad.

Si algo caracteriza la experiencia del pueblo judío es precisamente la elaboración de experiencias históricas, de catástrofes tanto individuales como sociales, en confrontación con las promesas de su Dios, manteniendo abierta dolorosamente la cuestión de la teodicea, la interpelación dolida, querellante y reivindicativa desde el sufrimiento, que ciertamente no se distancia de los horrores de la realidad por medio de idealizaciones, de mitologizaciones y de un pensamiento compensatorio. Esta interpelación sensible al sufrimiento tiene lugar —y éste es el núcleo de la visión del mundo apocalíptica— bajo una urgencia temporal: la salvación de la catástrofe no puede esperar. Esto carga el peso de la responsabilidad histórica sobre el hombre, a pesar de que la salvación no le está dada a él, sino reservada a Dios. Así es como tiene origen la historia y el tiempo histórico: temporización del cosmos mismo en el horizonte de un tiempo con plazo de cumplimiento.

En el mantenimiento de la pregunta por la justicia para las víctimas y vencidos de la historia, en esa sensibilidad para el sufrimiento que es inmanente al discurso judío sobre Dios, es donde se fundamenta el rechazo de los grandes sistemas, que ni siquiera perciben el sufrimiento o se limitan a integrarlo en una estructura conceptual, que termina inmunizando frente a las catástrofes; en esto también se fundamenta el rechazo de la estetización de la realidad y de la suspensión de lo ético, tal como recomienda el politeísmo posmoderno. De ahí la insistencia en la percepción de las víctimas y el no dejarse arrebatar el anhelo de redención. Y con ello la relativización de toda dominación de los hombres sobre los hombres, que pretenda para sí definitividad o absolutez.

III. JUDAÍSMO EN LA MODERNIDAD

Esta indagación sobre qué sea el «pensamiento judío», como he señalado, pone el acento en la época moderna. La contemporaneidad judía está marcada por tres realidades históricas que definen el marco en el que se despliegan las diferentes formas de realización de la identidad judía y se convierten en referentes fundamentales del pensamiento judío: el fenómeno de la secularización moderna, las posibilidades de emancipación y las exigencias de asimilación a la cultura mayoritaria y la catástrofe de Auschwitz.

1. *Modernidad y religión: ¿se puede ser judío y moderno?*

Desde la Ilustración los pensadores judíos se afanan en determinar lo que significa ser judío en la Modernidad (cf. Mate, 1999). Esto implica aclarar una doble relación, con la religión y con el Estado, lo cual a su vez arroja la cuestión de la relación con el cristianismo, que es al mismo tiempo religión implícita del Estado y que parece haber alcanzado, al menos en la fundamentación kantiana, el estatus de religión de la razón, es decir, universal. Paradójicamente ese Estado no ata a su procedencia religiosa a los cristianos que se emancipan de su religión, pero actúa de manera diferente con los judíos.

Moses Mendelssohn (1726-1786) es el primer filósofo judío que goza de reconocimiento en los ambientes ilustrados centroeuropeos y uno de los principales representantes del movimiento de modernización espiritual de los judíos europeos (*Haskalá*), que busca una oportunidad de liberarse del particularismo oprimente y entrar en la civilización moderna en condiciones de igualdad. La aculturación lingüística y la expansión de una cultura nacional laica constituían los elementos fundamentales de la aproximación entre las élites culturales judías y no judías. Sin embargo, las estrategias judías presentan una enorme pluralidad, desde la afirmación «ortodoxa» de la religión, la identificación plena con la cultura nacional, la transformación de la religión en práctica privada, la conversión al protestantismo o la opción por una existencia no religiosa.

El movimiento intelectual que conocemos como *Ciencia del judaísmo* cristaliza precisamente en relación con ese nuevo intento de determinar la identidad judía en la Modernidad (cf. Bertrams, 2005). ¿Forman los judíos una religión, una nación o algo distinto? Según este movimiento, el judaísmo, en cuanto figura y magnitud histórica, debía asegurarse de modo histórico-crítico sus propias fuentes y así obtener la seguridad racional necesaria para una re-

novación que conservara la propia identidad bajo las condiciones que establecía el nuevo marco de la Ilustración, la emancipación y el orden jurídico republicano de los estados nacionales. Lo nuevo en este intento frente a la tradición judía anterior consiste en la apropiación consciente y querida y la adaptación a un lenguaje y una racionalidad provenientes de otra tradición cultural. En la *Ciencia del judaísmo* se articula la pretensión de validez de la propia tradición en apelación consciente de los principios racionales vigentes en Europa desde la Ilustración. Bajo esta luz el judaísmo podía concebirse como una «comunidad de destino, de valores y de mentalidades» a partir de la experiencia histórica del grupo, con independencia de toda adscripción o pertenencia religiosa.

Esta posibilidad caía o se sostenía dependiendo de la reacción de los estados nacionales y de sus sociedades mayoritariamente cristianas frente a la minoría judía que pretendía salvar la confesión judía bajo las condiciones que establecía la Modernidad. La suerte de un judaísmo moderno quedaba vinculada a la cuestión de la emancipación.

2. *La emancipación moderna y las contradicciones de la asimilación*

Si los judíos habían vivido al margen de la sociedad estamental, confinados en guetos y viendo reducida su significación social a posiciones de mediación entre los estamentos, los proyectos de modernización política y económica de las sociedades europeas abrían un horizonte nuevo de emancipación e integración. La configuración de los nuevos espacios nacionales y el concepto contractual del Estado planteaba la cuestión de la integración política de los «no integrados». La diferencia religiosa no podía ser fundamento de discriminación, pero la «nacionalización cultural» abría una nueva brecha frente a los judíos. No cabe duda de que las diferencias religiosas de la época premoderna son el origen de la imagen de los judíos como seres extraños y no integrables, pero los nuevos modelos del antisemitismo político utilizarían dicha imagen para construir la idea de la esencial alteridad de los judíos. Bajo la hegemonía de esta idea, la emancipación y la integración exigían la eliminación de toda alteridad: la asimilación.

La emancipación jurídica formal se produce escalonadamente y de modo desigual, casi nunca de manera completa y resulta muchas veces sólo provisional. Las políticas de integración y asimilación se basaban en la identificación patriótica, la supresión de

las limitaciones económicas impuestas a los judíos, la reforma y modernización del culto y la «regeneración moral» de los judíos por medio de la educación. Pero esta exigencia de «regeneración moral» pone de manifiesto el malentendido sobre el que se basa la oferta de emancipación. H. Arendt ha abordado en una colección de ensayos bajo el título de *La tradición oculta* (2004) los problemas relativos a la emancipación judía, el sionismo, la condición de parias de los intelectuales judíos, etc. Arendt subraya la paradoja de que precisamente aquellos que se habían tomado en serio la buena noticia de la emancipación e intentado ser seres humanos siendo judíos, sean los que personifiquen la condición de paria (M. Weber) en la Modernidad.

Lo que se exige en la asimilación es una aproximación unilateral, que por ese mismo motivo mantiene en los afectados y en el entorno una conciencia de su particularidad. Ese entorno les recuerda permanentemente su especial identidad social. Por eso, los esfuerzos de adaptación nunca aniquilan completamente la herencia cultural, el acercamiento nunca concluye, la amenaza de dinámicas de estigmatización, segregación y violencia antisemita se mantiene viva. Si a los que permanecen fieles a su tradición se les reprocha su «condición de extraños», su resistencia a la integración en la cultura «nacional» mayoritaria, a los asimilados y «nacionalizados» se les acusa de «desnaturalizar» la cultura nacional, de desvirtuarla. La *Haskalá* y el programa moderno de emancipación rezumaban optimismo, pero toda esperanza de integración basada en la tolerancia religiosa, los valores universales de un humanismo ilustrado y la igualdad jurídica se vio brutalmente contradicha a partir de la década de 1880 con la irrupción en la escena política de partidos con un programa claramente antijudío y con la extensión de un clima antisemita hostil. La reacción judía fue variada. Un sector prolongaría los esfuerzos asimilacionistas sustituyendo la fracasada opción nacional-patriótica por la internacionalista de izquierdas. Otro sector agudizaría las resistencias frente a la asimilación propugnando una recuperación de la ortodoxia religiosa. Otra respuesta a la crisis del antisemitismo sería la propuesta del sionismo de crear un Estado nacional, moderno, laico y democrático. Ninguna de esas estrategias serviría ya como respuesta a la «cuestión judía», cuyo erróneo planteamiento bajo la exigencia de asimilación y negación de toda particularidad y singularidad diferenciadora revelaría su verdadero rostro en el genocidio perpetrado por los nacionalsocialistas, aniquilación física de lo que previamente había sido estigmatizado como alteridad esencial.

3. *La catástrofe de Auschwitz*

Auschwitz es el acontecimiento histórico que marca la contemporaneidad judía con el signo de un horror impensable y no integrable en ningún esquema religioso, filosófico o científico preexistente. Si quisiéramos determinar la singularidad de Auschwitz, habría que buscarla probablemente en la decisión sin precedentes y respaldada con toda la autoridad de un Estado de asesinar a todo un grupo humano, incluidos ancianos, mujeres y niños, a ser posible sin dejar huella ni memoria, y de liberar todos los medios estatales posibles para la ejecución de dicha decisión⁷.

El genocidio judío perpetrado por los nacionalsocialistas representa una quiebra que obliga a los medios convencionales del análisis racional a cuestionarse a sí mismos y a cuestionar la marcha histórica en la que pudo abrirse un abismo tan insondable de dolor e injusticia. Una catástrofe de tales dimensiones, en la que se intentó eliminar de modo sistemático a una parte de la humanidad y se pudo hacer de dicha aniquilación un problema puramente técnico y organizativo, pone de manifiesto la gravedad del fracaso de las fuerzas y los poderes sobre los que se habían apoyado hasta ese momento las esperanzas modernas de emancipación. Auschwitz representa, pues, una *quiebra en el proceso civilizador* (cf. Diner, 1988) que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso y prohíbe desde un punto de vista moral el deseo de una prolongación de todo lo precedente y anterior.

Como ha señalado Emil Fackenheim, Auschwitz supone un reto descomunal para la fe judía y obliga a posiciones aporéticas y paradójicas entre la imposibilidad de seguir creyendo en el Dios de la historia y la exigencia de seguir haciéndolo para no conceder una victoria póstuma a Hitler y a quienes quisieron con él la aniquilación del pueblo judío (Fackenheim, 2002: 17-25). Pero también la filosofía se ve confrontada con una negatividad resistente a sus esfuerzos de explicación y a todo intento de donación de sentido. Sin embargo, resulta significativo que sean sobre todo pensadores judíos los que han convertido la quiebra de Auschwitz en piedra de toque y lugar de juicio de la cultura occidental, cuyo fracaso quedó sellado en los campos de exterminio.

7. La literatura sobre el genocidio judío es inabarcable. Tan sólo cabe remitir aquí a algunos trabajos accesibles en castellano que permiten una aproximación a la catástrofe desde la perspectiva de este ensayo: Mate, 2003a; Friedländer, 2004; Baumann, 1997; Agamben, 2002; Traverso, 2001.

Mención especial merece Th. W. Adorno, cuyo pensamiento está caracterizado por una permanente contemporaneidad con la catástrofe (Zamora, 2004: 21 ss.). Él no intenta dar una explicación causal de la misma, ni ofrecer una interpretación que destile algún tipo de sentido del horror. La capacidad del pensamiento para hacerse de la realidad queda paralizada ante Auschwitz. En la fría aniquilación industrial de millones de seres humanos desposeídos de todo cuanto los identificaba como tales, todas las reflexiones sobre la muerte y los intentos de hacerla conmensurable a la razón chocan con una negatividad opaca e impenetrable. La capacidad del lenguaje ha sido afectada mortalmente por la invasión de la muerte en el espacio de la vida. Es necesario pues hacer justicia al carácter de quiebra que posee dicho acontecimiento. Pero para hacer justicia a ese carácter es necesario también replantear de modo radical la forma de considerar el proceso civilizador en el que ella se inscribe.

La única forma de no hacer desaparecer en una interpretación de la historia universal el sufrimiento, que en Auschwitz alcanzó cimas insospechadas, o de no reducirlo a mera contingencia vinculada a contextos plurales y por ello mismo relativos, es contemplar desde él la totalidad de la historia. Lo más singular —Auschwitz— obliga a cambiar el punto de vista sobre el todo, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia. Desde esta perspectiva, la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro, que ha sido pasado por alto tanto por la leyenda de los estados nacionales como por su crítica progresista. Una construcción crítica de la historia no puede dirigir su atención sólo a la dinámica dominante, sino que tiene que poner la mirada en los materiales de desecho y los puntos ciegos, la lógica de la historia es una lógica de destrucción y desmoronamiento, pues dicha construcción no sólo percibe la marcha victoriosa del espíritu, sino también el sometimiento de lo singular y débil que tiene lugar en ella, su maltrato, su aniquilación.

De este cambio de perspectiva da testimonio la *Dialéctica de la Ilustración*, obra en la que se intenta dar cuenta de la dinámica autodestructiva de la racionalidad occidental imbricada con los procesos de modernización científico-técnicos, culturales y políticos. Auschwitz ha rasgado definitivamente el velo de optimismo que ocultaba las contradicciones del proceso emancipador moderno. Las promesas de autonomía y de justicia que la Ilustración hizo a la humanidad no se han visto frustradas por el asalto de fuerzas atávicas o por las resistencias recalcitrantes de poderes pretéritos.

Aceptar una explicación así no haría sino aumentar la indefensión frente a la barbarie presente. Auschwitz obliga a enfrentarse con la dialéctica de la Ilustración, con la imbricación de progreso y regresión, con la complicidad de la razón moderna con el principio de dominación. Esta obligación tiene su origen en la convicción de que es necesario dar cumplimiento a dichas promesas, pero también de que la mayor catástrofe del siglo XX europeo revela una constitución patológica de la sociedad y los individuos de tal profundidad que exige una crítica radical de la racionalidad que subyace a ella. Es necesario replantear de raíz las relaciones de los individuos con su propia naturaleza interna, sus relaciones con la naturaleza externa que pretenden dominar y las relaciones que mantienen entre sí.

También H. Arendt ve realizado en los campos de exterminio un horror y un mal de dimensiones y cualidades desconocidas hasta el momento (cf. Serrano, 2001). En el análisis de las condiciones que hicieron posible dicho horror, ella concede una importancia fundamental al antisemitismo. Éste contribuyó decisivamente a vehicular la crisis estructural que aquejaba a los Estados-nación europeos y a plausibilizar socialmente la «salida» totalitaria a dicha crisis. La combinación de racismo biologicista e ideología totalitaria encontró en los campos de exterminio el espacio de realización acabada de su violencia. En su visión determinista de la historia, la realización cabal de la ideología no reconoce obstáculo moral alguno. La política se comporta con el cuerpo social como un material conformable sobre el que ejercer su vocación de omnipotencia: «todo es posible, todo es necesario».

El terror es una forma de verificación histórica de la verdad declarada por la ideología, que se confunde así con el poder de hacerla realidad. Entre la proclamación de la inhumanidad de las «razas inferiores», de destinarlas a la desaparición y al exterminio y la realización efectiva de su aniquilación no media ninguna instancia política, social o cultural que quiebre la identificación entre ideología y poder. El universo concentracionario es la expresión por antonomasia de esa fusión. El poder sin límites necesita crear el «material» desprovisto de toda cualidad humana sobre el que ejercitarse de modo absoluto. Para ello se siguió un proceso progresivo de expulsión de los seres humanos desclasificados del orden legal llamado a garantizar su tratamiento como sujetos de derechos. Una vez en el campo, se destruían todos los elementos constitutivos de un entorno humano, necesarios para una mínima posibilidad de experiencia personal de la propia dignidad. La pérdida del nombre y el marcaje con un número, el hacinamiento, la

pérdida de toda intimidad, la indignancia, el trabajo destinado a la aniquilación, la exposición permanente del deterioro y la degradación corporal y anímica. El último eslabón en esa cadena lo representaban los individuos sin voluntad de supervivencia, reducidos a pura corporalidad, a muertos vivientes.

Estas dos aproximaciones tienen sólo carácter ejemplar. Son tan sólo un botón de muestra de un conjunto de pensadores para los que Auschwitz se convierte en el acontecimiento determinante de su pensamiento (E. Lévinas, G. Anders, J. Améry, H. Jonas, E. Fackenheim, etc.), el acontecimiento impensable, pero que da que pensar, reto ineludible y, al mismo tiempo, desbordante y cuestionador de toda la tradición del pensamiento occidental movida por la pretensión de hacer más humana la existencia y la convivencia entre los hombres, pero incapaz de impedir la catástrofe (cf. Traverso, 2001).

IV. JUDAÍSMO Y LÍMITES DE LA MODERNIDAD: MENDELSSOHN, COHEN, ROSENZWEIG

Auschwitz exige replantearse el destino del judaísmo en la Modernidad europea, es decir, de los intentos por buscar un lugar para el judaísmo en ella.

1. *Moses Mendelssohn: defensa de un judaísmo compatible*

M. Mendelssohn (1729-1786) es la figura más señera de la Ilustración judeo-alemana (*Haskalá*). Su intención consistía en edificar una vida judía moderna sobre los principios de la razón universal sin romper los vínculos con la revelación judía. En cuanto alemán y europeo deseaba ser *ilustrado*, en cuanto judío quería mostrar que un judío descuella en los logros más progresistas de la Europa cultural y puede convertirse en su portavoz más sobresaliente. En conexión con el paradigma racionalista (Leibniz-Wolff) de racionalidad, Mendelssohn veía el principio fundamental de la Ilustración en la afirmación de que la verdad religiosa procede exclusivamente de la razón y no necesita ninguna revelación especial. La existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad pueden ser demostradas suficientemente por medio de argumentos racionales. Esto le permitía mostrar la ventaja del judaísmo, pues éste no exige de sus adeptos creer en proposiciones cognitivas, sino solamente cumplir determinados preceptos prácticos. El judaísmo no es una «religión revelada», sino una «ley revelada». Es más fácil para un judío ser un ilustrado que para un cristiano, pues aquél

puede sin problema alguno ser un hombre racional universal y, al mismo tiempo, un seguidor de la ley histórica de su pueblo. Si a esto se unía la separación de Iglesia y Estado y la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, nada parecía impedir la emancipación e integración de los judíos (cf. Mendelssohn, 1991; Thom, 2002).

La controversia con J. K. Lavater pone de manifiesto que buena parte de la intelectualidad europea no estaba tan dispuesta a renunciar al íntimo vínculo entre la cultura europea, incluso en su forma ilustrada, y el cristianismo. La propuesta de Mendelssohn exigía una cultura europea independiente de todas las confesiones religiosas. Lo que estaba en juego no era pues sólo el derecho de los judíos a afirmar su modernidad, sino el concepto mismo de Modernidad. Para Mendelssohn una cultura europea ilustrada debía ser independiente de toda religión revelada y esto suponía, si nos atenemos a su concepción del judaísmo, una hebraización de la razón. Esta pretensión sufriría una doble impugnación (cf. Yovel, 2000: 335 ss.). Por un lado, la de Jacobi, para el que ninguna verdad religiosa puede ser demostrada por la mera razón. La necesidad de la revelación introducía de nuevo las pretensiones exclusivas de la verdad religiosa y la imposibilidad del proyecto ilustrado concebido por Mendelssohn. Pero más importante resultaba la impugnación de Kant en la *Crítica de la razón pura*, quien, sin abrir las puertas a la fe irracional, negaba asimismo la capacidad de la razón de demostrar las verdades religiosas y socavaba la metafísica racionalista sobre la que se basaba el concepto de Ilustración de Mendelssohn. La religión de la razón no posee para Kant un contenido cognitivo. Y aunque el hecho de atribuirle un contenido práctico-moral parecía basado en la visión del judaísmo de Mendelssohn, en realidad Kant atribuía esta característica a la religión en general. Las religiones históricas son juzgadas por el tribunal de la razón según un criterio moral, por la medida en que expresan una conciencia moral pura. Paradójicamente el judaísmo de Mendelssohn no aprobaba el examen kantiano: la ley judía era meramente una ley política particular creada para el pueblo judío, una constitución política sin contenido moral-racional. Representaba un particularismo incompatible con el proyecto de Modernidad universal. El judío carecía de las propiedades morales necesarias para participar en la Ilustración racional europea. En el *Conflicto de las Facultades* Kant llega a recomendar a los judíos la conversión externa al cristianismo como medio para alcanzar los derechos ciudadanos y convertirse interiormente en adeptos de la religión de la razón, es decir, en una especie de *marranos* modernos (cf. Simon, 2000).

2. Hermann Cohen: las fuentes judías de la razón moderna

En su obra temprana Hermann Cohen (1842-1918), el padre del neokantianismo, reduce la religión a ética y ve en la idea de Dios tan sólo una garantía para la transformación futura de la humanidad en una comunidad moral. Para él la esencia de la fe judía consiste en la esperanza del futuro mesiánico de los profetas entendido como progreso continuo hacia el reino mesiánico de la ética. Y si queda un «plus» semántico de la religión que no se agota en la ética, la estética se encarga de él. Pero en su obra *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, publicada póstumamente, encuentra reflejo un giro hacia el judaísmo que le impulsa a interpretar sus fuentes en conformidad con la razón moderna y a situar ante nuevas tareas intelectuales la constitución moderna de la razón en confrontación con el *lógos* del monoteísmo judío (cf. Cohen, 2004). Esto supone desentrañar el vínculo de la razón práctica y el credo judío y remitir la razón al monoteísmo bíblico, sin sacrificar la autonomía de la razón frente a una pura positividad de la revelación.

El giro hacia el judaísmo y la nueva reflexión sobre la identidad judía en la Modernidad vienen motivados por el debate del antisemitismo provocado por los escritos de H. v. Treitschke. El resultado es una modificación de su sistema neokantiano. Si en los escritos tempranos de Cohen la religión es puesta al servicio de una ética filosófica, en los escritos tardíos adquiere de modo creciente una significación independiente. No es que Dios deje de ser garante de la realización de la moralidad, sin el que ésta quedaría reducida a pura utopía, pero no se trata ya de una mera concesión a los postulados de la razón práctica.

Una de las ideas centrales de su sistema es el «principio del origen». Pensar es pensar el origen. La tendencia a remontarse a través de las contradicciones en la percepción de la realidad, en la acción humana, en el ámbito de los sentimientos, etc., hasta la unidad en la conciencia es constitutiva de la razón. La religión participa de dicha tendencia. La cuestión es determinar la naturaleza propia de esta participación. En las *fuentes del judaísmo* encuentra Cohen lo *originario* en toda su pureza (cf. Wiehl, 2000). Ninguna otra religión lo conserva en esa pureza.

Para la religión de la razón el origen de la razón es la relación entre Dios y el hombre. El término revelación expresa esa relación o, como dice Cohen, una «correlación».

Este concepto adquiere una relevancia enorme en la obra póstuma y desde él se opera una transformación en la concepción del

sujeto ético. La correlación que expresa la pureza del origen en las fuentes del judaísmo (creación de la nada, unicidad de Dios, individuo ante Dios) encuentra expresión ahora en dos experiencias fundamentales: la compasión social y la reconciliación del hombre pecador consigo mismo. El punto de partida es la percepción del sufrimiento. El descubrimiento del propio yo en cuanto conciencia moral depende de la percepción del sufrimiento de los otros. Sin oposición al sufrimiento injusto (pobreza) no existe ningún concepto del hombre. Sin encuentro con los otros ningún ser humano puede decir yo verdaderamente. Pero sin compasión no hay encuentro. La compasión es forma originaria de conocimiento de la alteridad. La imagen originaria de esta experiencia se encuentra en los profetas, que presentan a Dios como el defensor de los pobres. Sólo cuando se lo ve así, esto es, cuando se convierte el amor a los pobres en finalidad de la existencia, es cuando se ama a Dios. Los judíos están llamados a mantener en medio de los pueblos ese punto de mira en toda su pureza y sin ningún tipo de compromisos (cf. Mate, 1997: 216 ss.).

El ser humano que se descubre a sí mismo en el encuentro responsable con el sufrimiento injusto de los otros, también experimenta la insuficiencia de su compromiso contra el sufrimiento. La conciencia moral va acompañada de una conciencia de no reconciliación consigo mismo que no puede ser pacificada por la primera. Pero sin esa reconciliación la tarea ética no hace sino ahondar el contraste entre el ideal moral y la insuficiencia de la acción humana. Si la conciencia de la autonomía moral, la determinación formal del hombre como sujeto moral, es lo que le convierte en miembro de la humanidad, la autoconciencia del hombre como pecador lo singulariza. Ella señala la hora de nacimiento del individuo moral concreto. La conversión es lo que convierte al individuo concreto en individuo moral. Sin embargo, la posibilidad de esa conversión no proviene de la ley moral, que continuamente revela la insuficiencia de las acciones humanas frente a ella. La salvación de la desesperación moral sólo puede producirse, según Cohen, cuando la conciencia de esa insuficiencia es ante Dios. La correlación entre Dios y hombre se solventa en términos de gracia y perdón, que precede todo cumplimiento humano del deber (cf. García-Baró, 1998). La comunidad litúrgica se aproxima a Dios en el reconocimiento de su culpa y experimenta de esta manera una autopurificación. Sin embargo, la autonomía no queda suspendida. El ser humano tiene que asumir la tarea moral y elevarse hacia la propia perfección con su esfuerzo. Pero en esa tarea permanece un

ser menesteroso y frágil. La anticipación litúrgica de la salvación libera del miedo y la melancolía, sin rebajar la seriedad moral.

Si en un principio se trataba de utilizar el concepto kantiano de razón como instrumento de lectura de los escritos proféticos, de la lectura resulta una modificación de dicho concepto que justifica tanto el intento mismo, como la necesidad de la transformación. Su clave está en la compasión y en la reconciliación del hombre pecador.

3. *Franz Rosenzweig: judaísmo y crítica de la Modernidad*

Confrontado con la pregunta por el sentido de una existencia judía bajo las condiciones que impone la Modernidad, F. Rosenzweig desarrolla una concepción del pensamiento que cuestiona de modo crítico la racionalidad moderna en relación a sus aporías, a las que intenta responder con una teoría del conocimiento innovadora: el nuevo pensamiento (cf. Görtz, 2002). La experiencia de la guerra y la decisión consciente por el judaísmo se dan de bruces con el sistema hegeliano que representa a sus ojos la cumbre y plenitud de la cultura occidental. La primera confirma la trágica verdad de su filosofía de la historia y al mismo tiempo la refuta. La segunda carece de justificación en el sistema, para el que el judaísmo sólo es estación de paso, superado por el cristianismo y su definitiva expresión filosófica. La resistencia del judaísmo frente a todo intento de ser integrado y disuelto en cualquier sistema adquiere así significación crítica. En relación al judaísmo la cultura occidental muestra su carácter totalizante y cerrado y el judaísmo su potencial crítico frente a toda totalización excluyente.

La estrella de la redención es la obra del «viraje» (Rosenzweig, 1998). En ella se dirime la tensión de una existencia judío-alemana en el asunto de la relación entre filosofía y revelación. Su punto de partida es la positividad o realidad fáctica de la religión y el rechazo del «intelectualismo religioso». Para entender este rechazo resulta iluminadora su crítica de la idea de tolerancia ilustrada del *Natán* de Lessing, basada en la idea una humanidad universal (cf. Mate, 2003b: 33 ss.). Pese a la intención de Lessing, el judío Natán sólo aparece en su verdadera humanidad cuando narra su historia de persecución y sufrimiento, es decir, en su singularidad y concreción, y no bajo la consideración de «hombre abstracto». El hombre abstracto posee rasgos cristianos. En el momento histórico que le toca vivir a Rosenzweig, ser hombre significa ser cristiano, el cristianismo conforma toda la cultura. Responder a la «exigen-

cia del tiempo» supondría reconocerse y encontrarse en el propio tiempo, quedar subsumido y superado en la totalidad de la historia ella misma divina. Pero, si hay que ser cristiano, él quiere hacerlo no como «hombre abstracto», sino como judío. La experiencia fáctica de su ser judío impone el punto de partida: la positividad de la religión. Ella tiene su origen en un acontecimiento no deducible por la razón, la actuación histórica de Dios. El acontecimiento de la revelación crea la identidad de Israel como pueblo de Dios. Todo pensamiento viene después.

Pero esta afirmación exige romper con la tradición de la filosofía occidental de Jonia a Jena, que a sus ojos aparece como una filosofía idealista determinada por el paradigma de la «visión», de la teoría. El ajuste de cuentas con Hegel, cumbre y final de esa tradición, es la manera de llevar a cabo la ruptura con ella. Además, Rosenzweig tiene el descaro de querer filosofar desde el punto de vista de la facticidad de la religión. Y para hacerlo toma como punto de partida la finitud de la existencia: el ser humano concreto marcado por la experiencia de la muerte (cf. Schmied-Kowarzik, 1991). En esa experiencia encontramos un resto resistente a la pretensión idealista de subsumir todo bajo el concepto, de que el pensamiento sea al final pensamiento de sí mismo, de que éste se funde a sí mismo y, por ello, sea fundamento de la realidad. La realidad de la muerte que se anuncia en el grito incesante de las víctimas frustra la pretensión de la idea fundamental de la filosofía, la del conocimiento que todo lo engloba y lo subsume. La muerte no queda superada porque sea conceptualizada por la razón.

Una vez encontrado este punto arquimédico más allá del saber totalizador del idealismo, entonces se pone de manifiesto que, más allá de las determinaciones lógicas, a la realidad fáctica le corresponde un sentido metalógico. La realidad de Dios, del mundo y del hombre precede al pensamiento. Son meta-objetos no deducibles desde la unidimensionalidad de la filosofía idealista. Estas tres facticidades no son deducibles a partir de ninguna de ellas, ni a partir del pensamiento en general. Dios es meta-físico, el mundo es meta-lógico y el hombre meta-ético. El verdadero punto de partida del pensamiento es, pues, un «no saber nada» de Dios, del mundo y del yo. Y los caminos por los que avanza el pensamiento son específicos en cada caso y no pueden ser conducidos a unidad por el pensamiento mismo. Cuando éste intenta hacerlo termina absolutizando una de las facticidades y deduciendo las otras a partir de ella, es decir, eliminando su facticidad irreductible. La experiencia necesita la pluralidad irreductible de la realidad y su relación.

Pero para que las tres facticidades puedan ser puestas en relación es necesaria una conversión. Ésta consiste en captar el milagro del acontecer de la realidad con sentido. El misterio incontestable de la existencia de lo real se vuelve experimentable e interpretable desde dicho milagro. Es necesaria, pues, una conversión a un «nuevo pensamiento» desde el que nuestra existencia fáctica, lingüística e histórica se descubra a partir del milagro de la conexión de sentido de creación, revelación y redención. Estos tres momentos: el acontecer de la existencia creatural, el acontecimiento del entendimiento lingüístico y el acontecimiento de la orientación histórica hacia el futuro no son deducible a partir de la pura lógica del pensamiento idealista, pues siempre preceden a todo pensamiento en la realización existencial del pensar. El pueblo judío ha podido relacionarlos por *revelación*. La relación entre Dios y el mundo es lo que el judaísmo llama *creación*, la relación entre Dios y el hombre es lo que llama *revelación* y la relación entre el hombre y el mundo es lo que llama *redención* (Schmied-Kowarzik, 2000: 40 ss.).

Rosenzweig aclara el sentido del acontecimiento de la revelación por medio de su semejanza con la interlocución, con el diálogo en su significación presente. El hombre existe en el lenguaje, existe siempre como alguien interpelado. En el diálogo sucede algo no deducible por adelantado, que necesita de la presencia de un otro. El estar llamado a un entendimiento con sentido, que acontece en todo hablar con otro, presupone el estar llamado también a la responsabilidad con ese otro e impulsa a la realización de dicha responsabilidad moral, cuyo cumplimiento acabado siempre queda pendiente. El amor al prójimo se encuentra, pues, en la dimensión temporal del futuro. El futuro sólo es vivido en la expectativa, es lo que ha de venir. Es el Reino. La redención es el retorno de la creación y la historia a la eternidad de Dios, un acontecimiento que irrumpe desde fuera en la creación y la historia, un acontecimiento que puede producirse mesiánicamente en cualquier instante.

Esa eternidad irradia en el interior de la historia mundana en el rito de la comunidad de fe, en el culto. En el diálogo de la oración crece la iluminación que orienta en relación con el mandamiento del amor al prójimo. Pero aquí es donde se muestra la diferencia entre la comunidad de fe judía y la cristiana. Al pueblo judío le ha sido revelado por Dios que él es *su* pueblo. Por su fidelidad con esa alianza el pueblo judío ha tenido que pagar con una exclusión de la historia que dura dos milenios. Sin tierra, lengua o ley propias, dispersos entre pueblos extraños. Esta segregación se expresa en la liturgia de las fiestas anuales judías, que culminan en el *Jom Kippur*,

la fiesta del día de la redención. El cristianismo, por el contrario, está marcado por la historicidad. Es la religión del «camino eterno». El mundo es para ella el ámbito que debe ser transformado por medio de la misión. Cristo se tiene que convertir *en* la historia en «Señor del tiempo», de ahí su peligrosa cercanía al idealismo filosófico. El cristianismo necesita del judaísmo para no sucumbir a ese peligro, necesita de su suprahistoricidad y su acosmicidad. La sinagoga deja al cristianismo la tarea de convertir a los paganos y se mantiene como fuerza que juzga la historia. Judaísmo y cristianismo, cada uno a su manera, avalan nuestra verdad humana anticipando en el tiempo la eternidad en cuanto futuro de Dios y expresándola en la oración litúrgica. Cristianismo y judaísmo ya no están como dos estatuas una junto a otra; tampoco se produce una mezcla indiferenciada, sino una conexión orgánica, un estar orgánicamente unidos, yuxtapuestos o uno contra otro, según en cada caso concreto (cf. la crítica de Brumlik, 2000).

La estrella de la redención intenta, pues, mostrar que la pretendida universalidad de la razón moderna es abstracta, se sustenta en un predominio del pensamiento totalizante sobre la facticidad de lo real, y es particular, no deja cabida a lo que no sea cristiano y germánico. Mostrar los límites de la Modernidad es la condición de posibilidad para afirmar el derecho de existencia del judaísmo, aunque para ello confirme en cierto modo la visión hegeliana en la que sólo el cristianismo es la fuerza con efectividad racional en la historia, sólo que si ella no quiere quedar identificada con su curso fáctico y ver agostado su aspiración de salvación mediada históricamente, necesita de una magnitud que no esté sometida a dicho curso, que juzgue la historia: el judaísmo.

V. RAZÓN, ÉTICA, HISTORIA DESDE LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA JUDÍA

Como hemos visto, lo que Ronsenzweig llama el «nuevo pensamiento» consiste en el intento de concebir un pensamiento que —en confrontación crítica con la filosofía hegeliana de la identidad— subraya la separación y lo no idéntico. La realidad del mundo precede al pensamiento, el mundo no puede ser inferido del pensamiento, ni completamente explicado por él. La razón no es fundamento de la realidad y tampoco de sí misma. No se trata, pues, de indagar en busca de la esencia, ni del método que permita la deducción lógica de lo dado desde lo incondicionado, ni de des-

tilar lo «auténtico», sino de hacer justicia a la realidad. Analizaremos ahora la aportación de pensadores judíos contemporáneos que asumen esta herencia y elaboran un pensamiento de la alteridad o la no-identidad⁸.

1. *Pensamiento de la alteridad / de lo no-idéntico*

1.1. Alteridad y crítica de la racionalidad egológica en Lévinas

Lévinas ha dicho que su vida ha estado dominada por el presentimiento del horror nazi y por su recuerdo (Lévinas, 1976: 374). En el genocidio perpetrado por el nacionalsocialismo reconoce una forma extrema de odio al otro, al que no pudo ofrecer resistencia la racionalidad occidental sometida a la ley de la identificación/apropiación de lo extraño y lo otro. Existe, según él, un vínculo entre el pensamiento filosófico de la totalidad/identidad y las formas totalitarias de dominación. Pese a todos los intentos de hacer participar a los judíos por el camino de la asimilación en el universalismo occidental, habían seguido siendo los otros, los extraños. Tras la *Shoah* mantener esa extrañeza de los judíos se convierte para Lévinas en un deber (Stegmaier, 2000: 432).

La otra cara de esta exigencia consiste en mostrar la posibilidad de un pensamiento que piensa más que lo que piensa. La tradición talmúdica, con su desmitologización de la religión, su desacralización de lo divino y el respeto a la verdadera transcendencia, se convierte en una fuente de inspiración para su filosofía de la alteridad. Para Lévinas, en confesada cercanía a Rosenzweig, el concepto de totalidad ha sido el concepto clave de la filosofía dominante. A él le opone el concepto de *infinito*, es decir, el concepto que permite pensar una excedencia o una transcendencia respecto a la totalidad. De esta manera, la idea cartesiana de infinito le sirve para mostrar un pensamiento no identificador, un pensamiento que es capaz de contener, de pensar, más de lo que piensa. Sin que este infinito afecte a la historia y a la experiencia éstas quedan entregadas a la perpetuación histórica de la guerra. Si el concepto de totalidad supedita los entes a la neutralidad del conjunto de la realidad, la afectación por el infinito abre el ámbito de una relación original

8. Resulta imposible en un breve ensayo como éste recoger todo el espectro de pensadores judíos contemporáneos relevantes para presentar las principales dimensiones del pensamiento judío. La elección no es arbitraria, pero carece de exclusividad. Está al servicio de la mejor presentación de dichas dimensiones.

con el ser que no supedita los seres a esa neutralidad (cf. Lévinas, 1977; cf. Peñalver, 2000: 67 s.).

Según Lévinas, es posible ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra. El resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro constituye tal situación. Se trata de elaborar la acogida de lo infinito en un espíritu finito, es decir, de que el espíritu acoja lo que desborda al pensamiento y le obliga a salir de sí. Lo sorprendente es que, frente a la opinión común en filosofía, esa acogida no anula la subjetividad y su autonomía, sino que la constituye, mientras que el orden dominado por la totalidad sí que supone una anulación del individuo (cf. Lévinas, 1977: 52).

La subjetividad está transida de *deseo* de trascendencia. Este deseo revela una división original del ser en lo Mismo y lo Otro. Pero ni ambos constituyen una totalidad resultado de su adición, ni la relación es reversible. Es más, sin la identidad consigo absoluta de lo Mismo, no podríamos hablar de la alteridad de lo Otro en un sentido radical. El yo produce su mismidad en la continua obra de autoidentificación en su relación con el mundo, que es una alteridad relativa. Fruto de esa producción del yo es el sistema de las representaciones, que pretende construir una totalidad sumando lo otro a lo Mismo. El conocimiento tiene pues un momento de dominio de lo otro, de relativización de la alteridad. La ontología comprende al ser englobándolo en lo mismo. El pensamiento, en cuanto concepto de que se concibe a sí mismo, se sabe idéntico con el ser y se asegura esa identidad haciendo lo otro igual a sí. Esta neutralización de la alteridad de lo otro consiste en no recibir nada del Otro sino lo que está en mí. El *concepto* y la *sensación* son los dos medios más usados por la tradición filosófica occidental para llevar a cabo dicha neutralización. De esta neutralización ni siquiera escapa el pensamiento heideggeriano de la obediencia a la verdad del ser.

Pero la idea de infinito atestigua la alteridad, en ella la relación de lo Mismo y lo Otro no suma una totalidad. No se trata de una idea producida por nosotros. El rostro es la manera con la que se presenta lo Otro superando la idea de lo Otro en mí (cf. Lévinas, 1987: 152 ss.). Evidentemente yo me hago una imagen plástica del otro, una idea a mi medida, pero el rostro del Otro la destruye. El Otro se *expresa*, expresa su propia presencia, expresa que es *alguien* y no *algo*. En su rostro el Otro se presenta como una coincidencia de fragilidad extrema y resistencia infinita, petición y mandato, autoridad e impotencia; inerme e inviolable, ausente

y presente, segregado y vinculante. Si el rostro marca la irreducibilidad de lo Otro a lo Mismo, esto no significa que lo Mismo pierda su independencia, su separación, y con ella su vida propia interior. La subsistencia del yo necesita de la apropiación de lo otro, de la mediación de las representaciones que siguen el dictado de la intencionalidad del sujeto. Aquí se esconde el peligro que representa la tentación del idealismo. La interpretación idealista de la libertad trascendental que determina a lo otro olvida que la representación no deja de apelar a la trascendencia, es decir, al hecho de que representar objetivamente las cosas es desligarlas de mi pertenencia, del ámbito de mis propiedades. Esto sólo se realiza cuando se instaura un primado de la relación ética sobre la relación cognoscitiva. Sólo acogiendo el rostro del otro existe salida hacia la exterioridad, es posible escapar al vértigo de un *cogito* poblado representaciones engañosas. La relación del yo con lo trascendente sólo la provoca el rostro del otro, su revelación en la palabra.

1.2. Lo no idéntico y la crítica del pensamiento identificador en Adorno

Pensar de modo que Auschwitz no se repita, una de las exigencias del conocido imperativo adorniano, también supone un rechazo de todo pensamiento que, en cuanto instancia legitimadora, se deje poner o pueda ser puesto al servicio de una praxis de subordinación y opresión, de disolución o aniquilación de lo singular e individual por un sistema dominador (cf. Adorno, 1992). Las relaciones del hombre con la naturaleza exterior, de los hombres entre sí y con su propia naturaleza han estado presididas por el principio de identidad que somete coactivamente lo diferente, singular y múltiple, que ejerce violencia sobre su otro, lo no idéntico. La identidad prepotente del yo contra la multiplicidad de impulsos instintivos, la equivalencia igualadora del principio de intercambio capitalista, la imposición conceptual que hace disponible la naturaleza para su dominación, todas estas formas de identidad deben someterse a una reflexión crítica que permita llevar a cabo una rememoración de la naturaleza en el sujeto, condición de posibilidad de una reconciliación en la que lo diferente conviva sin temor.

Adorno pone todo su empeño en realizar esa autocrítica con la finalidad de alumbrar un pensamiento que no se anexe domi- nadoramente su otro, lo no idéntico, y, de esta manera, sirva para que los seres humanos encuentren el camino de unas relaciones diferentes con la naturaleza, en las que el principio de autoconserva-

ción desbocado no ponga en peligro las propias bases naturales de reproducción de la sociedad; unas relaciones sociales nuevas en las que la diferencia y la singularidad puedan encontrar expresión cabal, en las que el principio de intercambio capitalista no se imponga imperativamente sobre los individuos singulares convirtiéndolos en competidores, en dominadores y sometidos; unas relaciones del yo con su sustrato somático y sus impulsos libidinales que eliminen la represión innecesaria, la represión condicionada por un sistema que endurece y disciplina o favorece la regresión narcisista, según convenga, para obtener la conformidad de los que viven bajo él (cf. Schmid Noerr, 1990).

Esta complicidad ente las relaciones de dominación y el pensamiento dominador explica por qué para Adorno la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa. Lo que Adorno persigue en su crítica del principio de identidad es la tendencia en todas sus formas a establecerse de modo absoluto. En esa absolutización se pierde la génesis, la historia sedimentada y, con ella, todo lo que no alcanzó justicia en su proceso de constitución: lo no idéntico. Del trabajo de recuerdo de esa historia depende que se prolongue la coacción presente o que acabe. Sin embargo, el pensamiento identificador no carece de toda posibilidad de escapar a su inmanencia, de tomar conciencia de su propia contradicción. Pues el pensamiento identificador no identifica demasiado, sino demasiado poco, lo que hace es confundir el *telos* de su identificación —lo no idéntico— con la identidad.

Adorno somete a crítica lo que él considera figuras del pensamiento de la identidad: el sujeto transcendental, el Espíritu absoluto, la idea de totalidad, el sistema, etc. Pero la condición de posibilidad de esa crítica, necesariamente inmanente, pues todo pensamiento es identificación, la posibilidad de desenmascarar la falsa identificación de lo universal y lo singular está dada en el sufrimiento. La identidad del pensamiento, como la identidad que impone el todo social a los individuos singulares, es una identidad coactiva. El sufrimiento desmiente la pretensión de la identidad de hacer justicia a su otro: lo no-idéntico. La coacción sobre el individuo que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante y de la limitación de la razón que se realiza a través suyo. El sufrimiento es la fuente del desencantamiento del concepto.

Esta crítica inmanente del pensamiento de la identidad se articula como dialéctica negativa, cuya meta no es la síntesis, sino una liberación de lo no-idéntico que inauguraría la multiplicidad de lo

diferente libre de coacción. Sin embargo, lo otro, no idéntico, no conceptual, singular, individual, cualitativo, etc., no designa una realidad que se encuentra más allá de toda mediación, sino que expresa la conciencia de que esa realidad no se agota en la mediación. Se trata, pues, de conceptos límite negativos y no de ámbitos separados. Ponen límite a las pretensiones de la identidad.

Adorno utiliza diversas figuras para articular su crítica inmanente del pensamiento de la identidad, en las que no podemos profundizar aquí: prioridad del objeto, rememoración de la naturaleza en sujeto, pensamiento en constelaciones, experiencia no recortada, etc. Baste con subrayar el carácter constitutivo del recuerdo en todas ellas (cf. Tafalla, 2003; Zamora, 2004). Toda cosificación es un olvido, olvido sobre todo del sufrimiento acumulado provocado por la identidad coactiva. No existe crítica sin recuerdo. El sufrimiento histórico debe ser rememorado por la crítica profundizando en la dimensión histórica de las cosas, el recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido. Adorno piensa en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra la atemporalidad de las objetivaciones petrificadas y del sujeto sublimado. El pensamiento de lo no-idéntico es una forma de dar expresión a la *razón anamnética*.

2. *Ética de la responsabilidad frente a las víctimas*

2.1. El principio dialógico en Buber

Dos movimientos son los que constituyen, según Buber, el principio del ser humano. Al primero lo llama «distanciamiento originario» y al segundo «estar-en-relación» (cf. Buber, 1997a). Pero sin reciprocidad relacional no hay movimiento plenificador humano. «Al principio está la relación». El *entre ambos*, el acontecimiento del encuentro, es el espacio originario en el que emerge la dualidad básica: el *yo* y el *tú* (cf. Buber, 1993). El *yo* no es una realidad preexistente al encuentro. La emergencia de un *yo* en sentido pleno es posibilitada por la alteridad y la transcendencia del *tú*. Aunque el hombre sea un ser entre otros seres o una cosa entre otras

cosas, es algo categorialmente diferente a todas las cosas y seres. Sólo puede ser comprendido cuando se percibe su totalidad como persona desde el espíritu. Pero esto es posible si encuentro al otro elementalmente en relación, si me es presente, es decir, estando en una situación común con el otro y exponiéndome vitalmente al encuentro (cf. Díaz, 2004: 121 ss.).

El encuentro es un acontecimiento verbal, invocación y respuesta. El diálogo es el despliegue de la esfera del *entre ambos*, de lo interhumano (cf. Buber, 1997b). Cuando es un diálogo auténtico, estamos ante una esfera ontológica que se constituye a través de la autenticidad. No se trata entonces sólo de decir algo, sino de introducirse a sí mismo en el diálogo. Existe un dirigirse el uno al otro, un exteriorizarse incondicionalmente y un estar libres para la dinámica de ser-uno-con-otro en toda su profundidad. Por eso, donde hay auténtico diálogo no puede darse voluntad de dominio, ni instrumentalización. En cuanto plenificación actual de la relación interhumana, el diálogo significa la aceptación de la otredad, el ser-de-otro-modo del otro. El principio dialógico alcanza su *telos* en la exigencia de afirmación y confirmación de la alteridad del otro. En el verdadero encuentro los hombres se confirman entre sí en su ser individual. Tal encuentro representa la posibilidad de devenir uno mismo con el otro, en la medida en que el otro se sabe presentificado por mí en su sí-mismo y, de este modo, puede llevar a cabo su más íntimo devenir-sí-mismo desde la reciprocidad de la presentificación.

E. Lévinas reconoce el valor de la aportación del principio dialógico, pero crítica su carácter de reciprocidad. La responsabilidad a la que apela Buber carece de vigor y precisión. La noción del *entre ambos* resulta etérea, porque no se atiende al carácter heterónimo de la intersubjetividad ética. Se produce una nivelación del yo y el tú, en la que desaparece la verdadera alteridad del otro.

2.2. Asimetría y responsabilidad en Lévinas

La relación social está definida, según Lévinas, por una asimetría constitutiva. La alteridad del otro no tiene un carácter relativo, no es el resultado de una comparación entre individuos distintos de una especie, no depende de cualidades distintivas del otro. Se trata de una diferencia absoluta instaurada por el lenguaje, por la palabra del otro. La palabra que dice el rostro tiene significado ético: no informa de «la cosa» que la dice, tal como hace el nombre. La palabra manda y demanda. El rostro, revelándose por la palabra,

me manda no matarlo y me demanda que responda de él. El otro en la epifanía del rostro cuestiona moralmente al yo. Se trata de un acontecimiento que no procede del arsenal a priori del yo. La alteridad del otro se manifiesta en primer lugar como resistencia al dominio del yo. Frente a la autoafirmación del yo determinada por las relaciones de poder y dominación, el rostro invita a otro tipo de relación (cf. Chalier 2002: 99).

La debilidad cualifica la verdadera alteridad. Es siempre la petición de un mendigo, la miseria de un moribundo. El rostro sale al encuentro del yo en la figura del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero, del desnudo, del explotado, del exiliado, del vagabundo en su desnudez proletaria. El rostro se caracteriza en primera línea por su pobreza y su necesidad, y precisamente por eso indisponible. Antes de poder aparecer, el rostro se ha retirado y significa sólo en la huella que deja. La desnudez y la penuria del rostro provocan al yo a través de su desnudez e indefensión. Al mismo tiempo, el rostro se ha sustraído a toda capacidad de poder del yo. Puedo querer matarlo y en la completa aniquilación ejercer mi poder. Pero precisamente en ello sólo puedo fracasar, pues el rostro ya se ha absuelto y al hacerlo es absoluto. El rostro opone a mi poder su resistencia ética. Expresa mi imposibilidad moral de aniquilarlo. Frente a la muerte, «imposibilidad de la posibilidad» (Lévinas, 1991: 92), el yo ya no puede *poder*. Se trata de una imposibilidad moral, no ontológica, del asesinato.

La asimetría tiene su comienzo en la resistencia ética, pues en ella se revela por primera vez el poder del rostro: ¡no puede ser asesinado! Luego se prolonga en su absoluta indisponibilidad expresada en el tiempo diacrónico. Pero sólo en la dimensión de la altura, que se expresa en la llamada irreversible a la responsabilidad, despliega la asimetría toda su significación. El rostro se me impone, sin que yo pueda sustraerme. Cuestiona la conciencia, le arrebatada su posición originaria y denuncia la ética. No sólo es cuestionado el yo por el vocativo, también queda impugnada su libertad. Más que a la libertad, el Otro nos llama a la responsabilidad.

Antes de asumir conscientemente el deber de responder por el Otro ya sufro por él, incluso antes de que él se me presente. Existe una llamada que es previa a escuchar la voz del otro. En cierto sentido mi respuesta «llega siempre tarde». Mi identidad nace precisamente del reconocimiento de ese retraso. Ésta no consiste en otra cosa que en mi responsabilidad frente al prójimo, una responsabilidad a la que no puedo sustraerme, que no puedo trasladar a otro, una responsabilidad irreversible. Frente a otras concepciones éticas

que ponen el acento en la autonomía del sujeto autolegisador, la responsabilidad a la que se refiere Lévinas no es una opción del sujeto, de su conciencia o de su voluntad. Existe una orden que exige mi respuesta previamente a mi voluntad de aceptarla o rechazarla. Es el rostro del otro que me elige y me sitúa ante la responsabilidad frente a él. De ella es de la que surge el sujeto (Lévinas, 1991: 96).

Estamos ante una responsabilidad excesiva, sin límites. Se trata de un deber que no requiere consentimiento, que irrumpe traumáticamente, sin posibilidad de opción. Es justamente la imposibilidad de sustraerse a la elección la que convierte mi humanidad contingente en identidad y en unicidad. Lévinas nos propone un modelo de responsabilidad que precede a la intencionalidad del sujeto, que desborda la libertad, que se realiza en una pasividad radical de la subjetividad que experimenta una captación por el bien anterior a la toda elección. No es puro sometimiento o encadenamiento, porque la bondad del Bien que manda anula el carácter sometido de la responsabilidad. No es la violencia la que impone una imposibilidad de escoger, es el ser elegido por el Bien lo que precede a toda elección.

2.3. Impulso moral y nuevo imperativo en Adorno

Para Adorno, la impasibilidad, la frialdad burguesa, es una categoría histórica emparentada con la catástrofe. Representa el principio sin el que no hubiera sido posible Auschwitz y sin el que no puede funcionar una sociedad productora de mercancías y estructurada esencialmente en torno a su intercambio (Adorno, 1974: 367). Las formas sustantivas de esa sociedad, la lucha por la supervivencia y la competitividad mediada por las estructuras económicas, producen y reproducen la frialdad que necesitan para asegurar su existencia. Dichas formas penetran hasta el interior mismo de la constitución individual de los sujetos sociales. Si ha de resistirse y oponerse a la frialdad burguesa, de la que es cómplice la razón moral supuestamente autárquica, la praxis verdadera necesita de algo cualitativamente distinto de ella, necesita de un impulso somático que no puede crear desde sí misma.

La mecha que enciende dicha praxis es el sufrimiento, cuya negación constituye su fin último. Sin embargo, la agitación espontánea frente al sufrimiento ajeno no tiene su origen en la razón autolegisadora, sino en la angustia física y en el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturados y humillados (Adorno, 1973: 281). En cuanto impulso moral, esa agitación espontánea se mani-

fiesta en la urgencia y la impaciencia frente a la injusticia. Ambas se resisten a un aplazamiento de la acción por motivos de racionalización o fundamentación. La superación práctica del sufrimiento no tolera ningún aplazamiento. Sin embargo, el impulso somático ha de encontrar expresión, ser reconocido y nombrado para alcanzar relevancia moral. El conocimiento y la respuesta moral no son reacciones conductistas del organismo, pero tampoco existirían si no se hiciesen cargo de las señales que proceden del sustrato somático y que en la experiencia individual del dolor manifiestan una dimensión supraindividual que apunta a una validez universal sólo reconocible por una razón que no se impermeabiliza ante ellas.

El impulso contra la injusticia causante del sufrimiento se alimenta también del recuerdo del sufrimiento pasado, como la variante adorniana del imperativo categórico pone de relieve: disponer el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante (Adorno: 1973, 358). En el imperativo categórico kantiano es el sujeto moral el que se da a sí mismo la ley moral por medio de un acto libre. Kant exige para la fundamentación del imperativo moral prescindir de todos los impulsos o estímulos empíricos, puesto que la ley moral sólo se ha de apoyar en una razón incondicionada. Para garantizar esta incondicionalidad es necesario abstraer del contenido y determinar formalmente la razón. Si pensamos en todo esto, el imperativo categórico adorniano tiene un tono provocador. De entrada Adorno habla de un imperativo «impuesto», cuando incondicionalidad e imposición externa son en realidad mutuamente excluyentes. ¿Cómo entender esta contradicción? Adorno parece querer desenmascarar a esa razón que supuestamente es autolegisladora y se fundamenta a sí misma como una abstracción ciega frente a su propia génesis. Por eso, el nuevo imperativo ya no presupone la libertad como existente y, a diferencia del kantiano, atribuye a los acontecimientos históricos fuerza imperativa. Sólo si la experiencia histórica y el impulso contra el sufrimiento se unen, es posible pensar en algo así como un imperativo categórico después de la catástrofe de Auschwitz.

El impulso somático de solidaridad con los cuerpos torturados y sufrientes parece incapaz de dotar de incondicionalidad al nuevo imperativo, pero la incondicionalidad de un respeto autoimpuesto a la ley moral tampoco ofrece ninguna garantía ante la negación tantas veces llevada a cabo de la condición humana en los otros merecedores del respeto. Adorno opta por conceder prioridad al contenido sobre la forma, a la experiencia histórica sobre la fundamentación

de la norma. Esta experiencia histórica concreta, constantemente amenazada y no asegurable trascendentalmente, le imprime a su imperativo un carácter negativo: formula la exigencia de negación de un estado de cosas. No quiere fundamentar el bien, sino parar el mal o escapar a la barbarie. De ahí su urgencia y su evidencia. Si la necesidad de la eliminación del sufrimiento no fuera evidente, no sería posible ninguna moral en absoluto, pues ésta no es otra cosa que la resistencia contra la inhumanidad (Adorno: 1973, 262).

3. *Walter Benjamin: historia y mesianismo*

En un texto de juventud sobre «La vida de los estudiantes» se encuentran apuntados todos los temas que acompañarán la reflexión de W. Benjamin sobre la historia desde su fase inicial más metafísico-teológica hasta su fase final más histórico-materialista-teológica o mesiánico-política: crítica de la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico, puesta en correlación de esta visión basada en la idea de progreso con una actitud política de resignación frente al presente; definición de un método histórico nuevo, que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos; describir (en la sincronía y no en la diacronía) articulaciones fundamentales; identificar en estas articulaciones los elementos utópicos y evocarlos en forma de imágenes; descifrar este momento utópico precisamente en todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar el orden establecido; leer en fin la imagen de la utopía desde el modelo doble, teológico y político, del mesianismo y de la revolución (Benjamin, 1914-1915: 75).

La idea de progreso que encontramos tanto en la filosofía de la historia burguesa como en la concepción socialdemócrata reúne en sí los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibilidad del curso temporal. Estos son, según W. Benjamin, los que ponen de manifiesto la falsedad de dicha idea. Lo que no cabe en ese concepto es la idea de interrupción, de final. Por medio de una especie de lógica sacrificial todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente. Sin embargo, lo que Benjamin percibe en el presente histórico que le toca vivir es que el tiempo posee una estructura catastrófica.

Por eso se atreve a decir que el «concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga ‘avanzando así’ es la catástrofe. Ésta no es lo que en cada caso está por ocurrir, sino lo

dado en cada caso» (Benjamin, 1938: 683). Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que la catástrofe no es un acontecimiento por venir, no es tanto un final o una meta de progreso, sino su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas. No estamos pues ante los negros augurios del catastrofismo al uso, que aventura predicciones más o menos sombrías sobre un futuro amenazante. Lo catastrófico del progreso mismo consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparabile. Los acontecimientos generadores de sufrimientos masivos pierden irremisiblemente significación para un avance imparabile y sin final del tiempo. La idea ilustrada de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece impermeable a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital. Esto es lo que la hace *moralmente* inaceptable, por más que refleje la realidad.

El núcleo duro de esta idea de progreso es su concepto de tiempo. En una de sus tesis sobre el concepto de historia⁹, Benjamin refiere la acción de los revolucionarios de disparar a los relojes de las torres el primer día de la Revolución de Julio y lo pone en relación con la acción de Josué contada en el Antiguo Testamento, cuando manda detenerse al sol (Benjamin, 1942: 702). Parece como si quisiera subrayar que los relojes no son una técnica cualquiera más, contrarrestable con un cambio del sentido subjetivo de experimentar el tiempo, sino que se trata de un sistema tan fundamental y condicionante de la vida como pueda serlo el movimiento de los planetas. El tiempo abstracto, vacío, ininterrumpible, irreversible... se ha convertido en una «segunda naturaleza», tan difícil de transformar como el curso de los planetas. Dicho tiempo ha alcanzado un rango cuasi cosmológico o transcendental, es la condición social y epistemológica de la perceptibilidad del tiempo.

Sin embargo, tanto el tiempo vacío y homogéneo como el progreso ilimitado e irreversible poseen un origen histórico y social, son resultado de decisiones concretas de sujetos sociales determinados. La conciencia que se sirve del pensamiento abstracto y el

9. Para un comentario completo a las llamadas tesis Sobre el concepto de historia, cf. Mate, 2006.

tiempo vacío y homogéneo se condicionan mutuamente y hacen posible la conjunción de medios y fines en el nuevo modo de producción capitalista. Se trata de un pensamiento que no tiene consideración de los contenidos, la materialidad y la coseidad, y que, por ello, produce infinitud, ilimitación, ausencia de contenido; un pensamiento que se realiza pasando por alto y destruyendo objetos y sujetos concretos. Este pensamiento reproduce las características del proceso real de progreso al que va unido y del que es condición de posibilidad al mismo tiempo.

¿Pero existen posibilidades perceptivas y prácticas de los sujetos sometidos a ese proceso para captar su negatividad y su poder destructivo? ¿Existe la capacidad para resistir o enfrentarse a su lógica? Para Benjamin, estas posibilidades dependen de que dichos sujetos se sitúen fuera de la ideología del progreso, aunque son los propios individuos sometidos a la descualificación y aniquilación de ese mismo progreso. Para ello resulta imprescindible recuperar la importancia del recuerdo, la memoria del futuro olvidado que perteneció a las generaciones pasadas y quedó frustrado. Sólo la constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria. Las imágenes históricas que se presentan en esas constelaciones deberían coincidir con su utilización política en lo que Benjamin llama el «*kairós* de cognoscibilidad»

Desmontar la poderosa ideología del progreso y contrarrestar sus perniciosos efectos sobre la praxis política del proletariado puede exigir alianzas sorprendentes. Benjamin nos propone nada menos que una alianza entre la teología y el materialismo histórico. Pero él no pretende salvar el discurso teológico de modo explícito, sino sólo en el incógnito mundano. Para explicar esto, Benjamin recurre a la imagen del tampón: «Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Si por el secante fuera no dejaría resto de lo que hay escrito» (Benjamin, 1982: 588). Si nos fijamos detenidamente en esta imagen, nos daremos cuenta de que no se trata simplemente de trasladar o traducir los contenidos teológicos a conceptos secularizados, no se trata de elevar hegelianamente a concepto racional depurado las verdades religiosas, sino que se trata de una forma de pensar que se orienta por un «vuelco paradójico» de momentos dispares, que busca la configuración y la confrontación de los extremos. El tampón desearía absorber toda la tinta, pero no es seguro que lo logre. Quizás no todo puede ser absorbido, quizás el tampón no posee esa capacidad, quizás la Mo-

dernidad quiso absorber y eliminar la religión, pero ha dejado de la «tinta» lo más importante, aquello que es decisivo y que Benjamin quiere absorber en su pensamiento. A la Modernidad secularizada le gusta presentarse como heredera que cancela la herencia y la amortiza. Pero, ¿es así?

Veámoslo con un ejemplo concreto. En uno de los muchos fragmentos que dejó escritos, Benjamin afirma: «Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases» (Benjamin, 1974: 1231). Podríamos pensar que se trata de una afirmación parecida a la de otros pensadores, como K. Löwith, que ven en bastantes de los conceptos modernos de la historia un trasfondo teológico que los convierte en herederos de las visiones judeo-cristianas. Pero señalando esa relación W. Benjamin pretende algo más, como pone de manifiesto otro fragmento: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo» (Benjamin, 1974: 1232). Al referir la teología al materialismo histórico, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que sólo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano, pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro. La revolución ya no es vista como la locomotora de la historia, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio irrelevante de un progreso sin final.

Veamos otra alegoría de esta «teología inversa», la que W. Benjamin nos ofrece en la primera tesis sobre el concepto de historia:

Como es sabido parece haber existido un autómatas construido de tal manera que respondía a cada jugada de un maestro en el ajedrez con una jugada en contra que le aseguraba la victoria de la partida. Un muñeco en vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca estaba sentado frente al tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Por medio de un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad dentro estaba sentado un enano jorobado que era un maestro en el ajedrez y dirigía la mano del muñeco mediante hilos. Podemos imaginarnos un complemento de este aparato en la filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco que se llama «materialismo histórico». Se

puede enfrentar a cualquiera si toma a su servicio a la teología, que como se sabe es hoy pequeña y fea y en modo alguno debe dejarse ver (Benjamin, 1942: 693).

La teología no debe dejarse ver: es un enano jorobado y feo. Pero, paradójicamente, así es como puede entrar al servicio del materialismo histórico. No interesa la teología con presencia y prestancia histórica, aliada de los dominadores. W. Benjamin había sido testigo del apoyo de grandes teólogos alemanes a la declaración de guerra en 1914. Al contrario, es más bien la inapariencia y pequeñez de la teología la que la convierte en cifra de la verdad y posibilidad de salvación; en aquello que a los ojos del mundo irredento aparece como pequeño y feo, en lo humillado, ofendido, marginado, oprimido, explotado, etc., se encuentran las huellas del camino hacia el bien. No hay más esperanza que la que se nos ha dado por los que carecen de ella.

Con todo, no queda claro quién es quien dirige la alianza. El materialismo histórico aparece como un muñeco en manos de la teología, pero luego puede atreverse con cualquier contrincante porque tiene a su servicio al enano. Éste acumula una gran experiencia y sabiduría, fraguada en mil luchas y vicisitudes. Es más, parece que si el materialismo histórico declara obsoleta la herencia teológica en su metodología corre peligro de volverse un puro artículo de fe. Esto es lo que le ha ocurrido al contaminarse con la idea de progreso. Dilapidando la clave mesiánica de la secularización contenida en el «instante revolucionario», la socialdemocracia convirtió dicha idea en un «ideal», es decir, en una «tarea infinita», en una especie de idea regulativa, lo que suponía de facto la renuncia a su realización. Pero cuando el materialismo histórico condena la teología a un fuera de juego político, se produce un vuelco curioso. Sus afirmaciones sobre el progreso histórico adquieren dimensión religiosa, tal como parece insinuar la referencia a la pipa (¿de opio?) que fuma el muñeco.

Podemos concluir que la presencia de lo teológico se manifiesta en el cuestionamiento de omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética. Los conceptos que Benjamin toma de la mística judía le sirven para socavar la racionalidad histórica ofreciendo una nueva oportunidad a todo aquello que ha sido derrotado y olvidado. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad para constatar lo que en cada instante permite atisbar la «fuerza revolucionaria» de lo nuevo. Lo que el enano enseña al

historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico, que los desechos que éste genera. Aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante es lo que muestra lo que ésta es verdaderamente.

Así pues, el mesianismo que encontramos en los escritos de Benjamin no se confunde con ninguna forma de exaltación del poder, no tiene nada que ver con una teologización de la historia. Dicha historia presenta un carácter catastrófico precisamente en su rasgo de inexorabilidad y carencia de final. Pensar la relación entre mesianidad e historia supone, en primer lugar, concebir la revolución como interrupción del curso histórico. El Mesías, nos dice Benjamin en el «Fragmento teológico-político», no viene como consumidor del devenir histórico, sino como vencedor del Anticristo. El Reino no es la plenitud del proceso histórico, sino su interrupción. Por eso, la «conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de la acción» (Benjamin, 1942: 701). Y del mismo modo que en el judaísmo cada instante es como una puerta por la que puede entrar el Mesías, Benjamin afirma que no «existe instante que no lleve en sí su oportunidad revolucionaria —sólo quiere ser definida como tal, es decir, como una oportunidad de una nueva solución a la vista de una tarea completamente nueva» (Benjamin, 1974: 1231).

El mesianismo representa la esperanza de un acontecimiento liberador que no es deducible del curso de la historia, ni previsible en su marcha. Por el contrario, bajo la luz mesiánica el progreso histórico se presenta como una catástrofe en la repetición de la dominación y la explotación continuada en formas diversas. Por eso la comunidad liberada no puede ser vista como el resultado «del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada» (Benjamin, 1974: 1231). Esto nos obliga a introducir «tres elementos en la base de la concepción materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico, la fuerza destructiva de la clase trabajadora, la tradición de los oprimidos» (Benjamin, 1974: 1246).

El bien del pasado que hay que rescatar no se produce según la lógica de las «leyes históricas de la evolución», sino contra ellas: encendiéndose frente a ellas como su contrario, resistiéndose a ellas y en esa resistencia conformando su propia identidad y, por tanto, más que deviniendo en la lógica de la evolución, saltando fuera de ella. Como portador de la transformación aparece una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los opri-

midos del pasado, que fueron luchadores en el instante actual de su presente.

La praxis mesiánico-revolucionaria necesita pues de la rememoración de un pasado que ha sido oprimido por la historia de los vencedores. Rememoración y salvación son los polos de una dialéctica específica. Ella trata de la salvación de las oportunidades de liberación y felicidad en el pasado y el presente frente al olvido interesado que forma parte de la opresión. Por eso la llama *dialéctica detenida*.

La detención es una interrupción, una quiebra, un salto y un construir de manera completamente distinta en relación con la serie histórica de acontecimientos y con el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e interminable parece conducirnos a través de ellos. Esa dialéctica en suspenso se comporta de modo consecuentemente negativo respecto al curso temporal homogéneo de los acontecimientos, que expresa la permanencia de la dominación. Es necesario detener el curso catastrófico de la historia y recomponer lo destrozado, recuperar todo lo perdido.

En las *Tesis sobre la historia*, la pretensión de liberación incluye también a las generaciones pasadas, la praxis de resistencia contra el fascismo está referida también a las esperanzas de liberación del pasado. Éstas son en cierto sentido su condición de posibilidad. ¿Pero esto qué supone? Al menos que aquellos que ya no pueden realizar su felicidad por sus propias fuerzas no deben ser excluidos de la lucha por la felicidad. Con ello se está reconociendo una pretensión universal de felicidad en todo ser humano que no puede ser ignorada. Mientras que haya un solo ser humano que no haya sido liberado de sus suplicios, la felicidad será sólo ilusión.

Por esta razón la quintaesencia de esta idea mesiánica de historia se encuentra en el concepto de «rememoración». La rememoración, al mantener las pretensiones de felicidad del pasado, está comprometida contra la realidad de su no realización en el destino individual. El momento en el que la actualidad se vuelve 'integral' en el destello del pasado oprimido, es decir, el momento en que nada es entregado al devenir y perecer, al surgimiento de la vida y su destrucción, se convierte en momento de liberación verdadera.

La imagen que destella en el trance del peligro es el modelo con ayuda del cual puede hablarse de suspensión rememorativa de la historia. La rememoración supone la concepción de un *kairós* como suspensión de su marcha catastrófica. En el recuerdo hacemos la experiencia que nos prohíbe concebir la historia de modo completamente a-teológico. Es una forma específica de espera del

Mesías, para la que el tiempo no es homogéneo y vacío, sino determinado por acontecimientos. Cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías. El *kairós* mesiánico designa aquella situación histórica en la que presente y pasado se han desgajado del continuo histórico y han formado una constelación que posibilita una nueva perceptibilidad y una nueva praxis.

Pero la suspensión de la historia es un acontecimiento que hay que esperar y la abundancia de imágenes no debe engañar sobre el hecho de que todavía está pendiente de realización. La actitud ante la historia que mantiene la rememoración es idéntica con la dirección del movimiento de la venida del Mesías. En ella se unen la voluntad de una restitución y sanación de lo aniquilado y la fuerza del Mesías para realizarlo en la interrupción mesiánica de la historia. Sólo en el instante del peligro pueden presente y pasado cristalizar en una mónada de presencia integral, en lo que Benjamin llama el *Jetztzeit*, en el que ya no hay ningún ser pasado o muerto. Esa presencia integral es encendida por las chispas de las esperanzas incumplidas y pendientes de realización de los derrotados y oprimidos que nos han sido dadas en herencia y para las que cada generación sólo cuenta con una «débil fuerza mesiánica» encargada de mantener abierta la brecha por la que entraría un Mesías y su redención, Mesías y redención de los que Benjamin sólo podía decir que estaban ausentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (1973), *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. cast. de A. Brotons, *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Tres Cantos: Akal, 2005.
- Adorno, Th. W. (1974), *Noten zur Literatur*, en *Gesammelte Schriften* 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. cast. de A. Brotons, *Notas sobre literatura*, Tres Cantos: Akal, 2003.
- Adorno, Th. W. (1980), *Minima Moralia*, en *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. cast. de J. Chamorro, *Minima Moralia*, Tres Cantos: Akal, 2004.
- Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2004), *La tradición oculta* [1948 y 2000], Barcelona: Paidós.
- Baumann, Z. (1997), *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.
- Benjamin, W. (1914-1915), «Das Leben der Studenten», en *Gesammelte Schriften* II/1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 75-87; trad. cast. de L. Martínez de Velasco en *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Benjamin, W. (1938), «Zentralpark», en *Gesammelte Schriften* I/2, Frank-

- furt a. M.: Suhrkamp, pp. 655-690; trad. cast. de R. Kay, *Parque Central*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2005.
- Benjamin, W. (1942), «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften* I/2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 691-704; trad. cast. de J. Aguirre en *Discursos interrumpidos* I, Madrid: Taurus, 1973.
- Benjamin, W. (1974), «Anmerkungen des Herausgebers», en *Gesammelte Schriften* I/3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1982), *Das Passagen-Werk*, en *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 655-690; trad. cast. de L. Fernández Castañeda y otros, *El libro de los Pasajes*, Tres Cantos: Akal, 2005.
- Bertrams, O. (2003), «Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1818-1924). Zur ersten Konzeption einer 'Wissenschaft des Judentums' und ihrer Bedeutung für die Neubestimmung jüdischer Identität im Kontext eutoemanzipatorischer Apologetik», en M. Konkel, A. Pntzen y H. Teißen (eds.), *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Paderborn: Schöningh, pp. 29-47.
- Brumlik, M. (1993), *Jüdische Philosophie - Jüdischer Denker oder Denker des Judentums*, Conferencia pronunciada en el AudiMax de la Universidad de Múnich el 3 de febrero de 1993.
- Brumlik, M. (2000), «Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 415-428.
- Buber, M. (1993), *Yo y Tú* [1923], Madrid: Caparrós.
- Buber, M. (1996), *Dos modos de fe* [1950], Madrid: Caparrós.
- Buber, M. (1997a), *Distancia originaria y relación. Contribuciones a una antropología filosófica* [1951], Barcelona: Riopiedras.
- Buber, M. (1997b), *Elementos de lo interhumano*, Barcelona: Riopiedras.
- Chalier, C. (2002), *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*, Madrid: Caparrós.
- Cohen, H. (2004), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* [1919], Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (2003), «Abraham, l'autre», en J. Cohen y Zagury-Orly (eds.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris: Galilée.
- Díaz, C. (2004), *El humanismo hebreo de Martin Buber*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Diner, D. (ed.) (1988), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Fackenheim, E. L. (2002), *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca: Sígueme.
- Friedländer, Saul (2004), *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, Barcelona: Gedisa.
- García-Baró, M. (1998), «Introducción a los trabajos finales de Hermann Cohen sobre la filosofía de la religión», en M. Beltrán, J. M.ª Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona: Riopiedras, pp. 107-122.

- Goldschmidt, H. L. (1960), *Die Botschaft des Judentums*, en *Werke* 3, ed. de W. Goetschel, Wien: Passagen, 1994.
- Goodman-Thau, E. (2005), «Tradition und Säkularisierung im Zeitalter der Kulturkritik», en E. Goodman-Thau y F. Oz-Salzberger (eds.), *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin/Wien: Philo, pp. 13-39.
- Görtz, H.-J. (2002), «Franz Rosenzweig (1886-1929)», en H. Erler y E. L. Ehrlich (eds.), *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, Frankfurt a. M./New York, pp. 190-209.
- Grözinger, K. E. (2004), *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik 1. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Grözinger, K. E. (2005), «Gemeinsame Sprache und gemeinsames Denken der religiösen Kulturen im Mittelalter. Anlass zu Hoffnung oder Illusion?», en E. Goodman-Thau y F. Oz-Salzberger (eds.), *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin/Wien: Philo, pp. 43-52.
- Grözinger, K. E. (2006), *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik 2. Von der mittelalterlichen Kabbala zum Chassidismus*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Guttman, J. (1933), *Die Philosophie des Judentums*, München: Ernst Reinhardt (reimpr. Wiesbaden, Fourier:1985).
- Jage-Bowler, K. (2002), «Die Texte der Jüdischen Tradition», en H. Erler y E. L. Ehrlich (eds.), *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, Frankfurt a. M./New York, pp. 32-51.
- Karady, V. (2000), *Los judíos en la Modernidad europea. Experiencia de violencia y utopía*, Madrid: Siglo XXI.
- Kühne, G. (2005), «Wandlungen jüdischer Identität im 20. Jahrhundert», en E. Goodman-Thau y F. Oz-Salzberger (eds.), *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin/Wien: Philo, pp. 203-215.
- Lévinas, E. (1976), *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel; trad. cast. de J. Haidar, *Difícil libertad*, Madrid: Caparrós, 2004.
- Lévinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1982), *Ética e infinito* [1982], Madrid: Visor.
- Lévinas, E. (1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1991), *Le temps et l'autre*, PUF, Paris; trad. cast. de J. L. Parado, Barcelona: Paidós, 1993.
- Levy, Z. (2000), «Tradition, Erbschaft und Hermeneutik», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 488-507.
- Mate, R. (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos.

- Mate, R. (1999), *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid: Akal.
- Mate, R. (2003a), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2003b), «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig»: en J. Jiménez Lozano y otros, *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*, Barcelona: Anthropos, pp. 15-39.
- Mate, R. (2006), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta.
- Mendelssohn, M. (1991), *Jerusalem o acerca del poder religioso y judaísmo [1783]*, Barcelona: Anthropos.
- Meyer, Th. (2001), «Standortbestimmungen. Zum Problem einer «jüdischen Philosophie»»: *Widerspruch*, 37 (*Jüdisches Denken - Jüdische Philosophie*), pp. 26-41.
- Peñalver, P. (2000), *Argumento de alteridad. La hipótesis metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Caparrós.
- Rosenzweig, F. (1998), *La estrella de la redención [1921]*, Salamanca: Sígueme.
- Roth, L. (1999), *Is there a Jewish Philosophy? Rethinking Fundamentals*, London/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Samuelson, N. M. (1995), *Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung*, Reinbeck: Rowohlt.
- Schmid-Noerr, G. (1990), *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: WBG.
- Schmied-Kowarzik, W. (1991), *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg i.Br./München: Karl Alber.
- Schmied-Kowarzik, W. (2000), «Franz Rosenzweig - Der Stern der Erlösung», en J. Valentin y S. Wendel (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: WBG, pp. 32-50.
- Serrano del Haro, A. (2001), «Totalitarismo y filosofía»: *Isegoría* 23, pp. 91-116.
- Simon, H. y Simon, M. (1984), *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Leipzig: Reclam.
- Simos, J. (2000): «Argumentatio ad hominem: Kant und Mendelssohn», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 376-399.
- Stegmaier, W. (2000), «Philosophie und Judentum nach Emmanuel Lévinas», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 429-460.
- Tafalla, M. (2003), *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona: Herder.
- Thom, M. (2002), «Moses Mendelssohn (1729-1786)», en H. Erler y E. L. Ehrlich (eds.), *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, Frankfurt a. M./New York, pp. 76-105.

- Traverso, E. (2001), *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona: Herder.
- Traverso, E. (2005), *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»* [1992], Valencia: Pre-textos.
- Wiehl, R. (2000), «Das Prinzip des Ursprungs in Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 403-414.
- Willi, Th. (2000), «Die Tora zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 43-61.
- Yovel, Y. (2000), «Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 331-350.
- Zamora, J. A. (2004), *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.
- Zank, M. (1999), *Einige Vorüberlegungen zur jüdischen Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts*, Esquema de una Lección Inaugural como profesor invitado en la Martin Buber Stiftung für jüdische Religionsphilosophie, Johann Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt a. M., 3. Mai 1999: http://www.bu.edu/mzank/Michael_Zank/JuedischePhil.htm.