

# ¿Una política monoteísta?

## Rosenzweig, Levinas y el Estado de Israel

*Diego Fonti*

Para Elpidio Olivera

### 1. Apología *pro scripto suo*

¿Qué derecho tiene uno de meterse en cuestiones que no son “suyas”? La respuesta es, por supuesto, que depende de qué tema se trate y qué se entienda como “propio”. La violencia sufrida y ejercida por cualquier ser humano es un tema que no admite limitaciones de campos disciplinares. Más aún cuando la violencia es sufrida y/o ejercida por miembros del colectivo que en el s. XX portara en su cuerpo social de modo paradigmático aunque no excluyente – cuerpo que sin embargo no es sumatoria de un todo orgánico sino que consiste en miembros individuales, cada uno único e irrepetible – las señales de la violencia y la demanda humana de poder tener vida. Es paradigmático pero no exclusivo, porque a su luz han de entenderse las otras masacres – no reconocidas o no admitidas durante su acontecimiento, olvidadas después por carencia de una política de la memoria o de “importancia” de las víctimas – que impregnan la historia. Y si hay verdad en la afirmación que una filosofía que sea mera hermenéutica de la realidad es insuficiente, cae también la imagen más arraigada del rol filosófico, la del pitagórico espectador que disfruta del espectáculo mientras los demás comercian, juegan, o se matan. Por eso un tema como Israel, en la plenitud de sus acepciones, conmueve el último resto de todo pensamiento que considere como rol suyo la contemplación. Conmueve por su historia. Conmueve por los constantes ataques a su existencia. Conmueve por sus acciones. Pero ¿quién es Israel? Israel en la plenitud de sus

acepciones. El *hebreo*, Abrahám, que habiendo roto con Sumeria y con la multitud de divinidades se exilia siguiendo al Uno, y en ese movimiento se *identifica*. Jacob, que lucha contra Dios, y desde esa noche se llama – es llamado – *Israel*. El judío-hebreo, que vivió en el exilio hasta que como israelita alcanza un Reino en Sion. Y el *judío* en sentido estricto, cuando el Reino se reduce a Judea y con esa reducción se acota el número de los alcanzados por la denominación.<sup>1</sup> Y el Reino se acaba y se regresa – con Dios y el Texto– al exilio, donde también la muerte acecha hasta su manifestación final en el holocausto. Israel no nos deja insensibles por muchos motivos. Y nuevamente surge la pregunta de si no debe dejarse en manos de especialistas la discusión sobre la respuesta política-estatal a esa historia: historiadores, politólogos, psicólogos, economistas, incluso exégetas. La respuesta es no. Sus explicaciones permanecerán superficiales si no se alcanza el meollo del significado universal de Israel, que también se dice de muchas maneras. El propio fracaso del intento final de objetivación y neutralización científica de Israel antes del Holocausto llamado *Wissenschaft des Judentums* no sólo se debió al ataque externo del nacionalsocialismo, sino también porque *ad intra* la versión normalizadora de ciencia que aplicaba sobre sí dejaba por principio de lado la riqueza y contradicción de la propia vida de los abarcados por el nombre.

La respuesta filosófica a la pregunta por Israel que aquí se ensayará se inspira en el “gesto” de Levinas, cuando con Rosenzweig entiende al judío tanto como una “categoría del ser” (DL 203) como *pars pro toto* como la humanidad toda.<sup>2</sup> Gracias a esa inspiración es que la pregunta por

---

<sup>1</sup> Cf. A. Neher, “Die Dialektik der jüdischen Identität”, en: *Jüdische Identität*, Hamburg 1995, 9-33.

<sup>2</sup> Siglas de textos frecuentemente citados (la traducción de las citas correspondientes a textos que no están en castellano fueron hechas por el autor):

E. Levinas: ADV: *L’au-delà du verset*, Les éditions du Minuit, Paris 1982;

DEE: *De l’existence a l’existant*, Paris 1967.

DL: *Difícil libertad*, Buenos Aires 2004.

DO: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca 1987;

TI: *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1995.

F. Rosenzweig: ER: *La Estrella de la Redención*, Salamanca 1997;

GS: *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, Den Haag 1979ss.

los derechos y exigencias de Israel (estas últimas en el doble genitivo), pregunta acuciante desde la Shoah y particularmente marcada por la relación con los palestinos, no se plantea aquí en términos banales-delirantes (los sendos llamados a la destrucción total del Otro, la negación de su existencia o la erección de un pan-Israel – o una Palestina sin judíos), ni tampoco en términos de argumentaciones teológicas o pseudo-históricas para fundamentar el acta de posesión de la tierra, y ni siquiera en los (necesarios) términos de una *Realpolitik* (el problema de la autodefensa, su proporción y medios, la pregunta de por dónde pasarán las fronteras, qué tierras habrá que devolver a sus propietarios anteriores, etc.). La respuesta que aquí se ensayará intenta, en cambio, estudiar el sentido y el rol que corresponde a Israel según dos hitos filosóficos del s. XX, su visión del aporte que la elección de Israel significa para la humanidad, y las consecuencias prácticas –incluso territoriales– que estos sentidos revelan.

Un abismo separa las obras de Rosenzweig y Levinas: La Shoah obliga a repensar tanto la tradición filosófica como la autocomprensión judía y la relación de ambas en su totalidad. Pero el exterminio y las respuestas concretas que requiere no pueden llevar a pensar dichas respuestas como acabamiento. Más aún, el movimiento hacia el “mesianismo”, el tiempo de una justicia sin derrotas posteriores, es el movimiento hacia un tiempo extra-crónico que dia-crónicamente se inaugura ya en el encuentro-responsivo con el Otro-Infinito. Esto lleva a Levinas a ver la fenomenología como originalmente forzada por un *bouleversement*, un trastorno de la conciencia donadora de sentido en la relación intencional noema/noesis que le constituye. Y ese trastorno tiene su sentido a partir de la experiencia monoteísta, cuya expresión filosófica en la obra de Rosenzweig se manifiesta en una doble seriedad: tomar en serio al tiempo y al Otro. Pero esa respuesta implica tomar también en serio la escritura que demanda y exige esa relación. No es ni un irracionalismo ni la sumisión a las leyes de la *ratio* sino una “racionalidad de la paz” (DO 239). Es esa respuesta lo que identifica a Israel, pero también a todo ser humano. De ese modo Israel ya no está sólo en Israel. El rol específico e inigualable del judío, su unicidad insuperable, su *elección*, es dar testimonio en cada respuesta donadora de vida de aquella elección – y en cada asesinato u opresión del

pecado de su rechazo. La indagación de ese rol específico en las obras de Rosenzweig y Levinas estructurará las siguientes páginas.

## 2. Rosenzweig

La reflexión de Rosenzweig sobre el modo de ser judío está en tensión constante frente a los tres “partidos” (GS 3,521) que al interior del judaísmo marcan su tiempo y su experiencia concreta alemana: el ortodoxo, el liberal, el sionista.<sup>3</sup> Frente a ellos, y en diversa relación con cada uno de ellos, flota el fantasma de la asimilación. Ya Martin Buber, el pensador por antonomasia de la identidad judía que acompañara – no sin desacuerdos – a Rosenzweig en sus análisis, había planteado las notas heredadas desde el período emancipatorio en que se interpretaba el problema de la “esencia” del judaísmo: la primera consideraba al judaísmo una comunidad *confesional*, la segunda una comunidad *nacional*.<sup>4</sup> La respuesta que es punto de partida de la crítica de Rosenzweig a estas posiciones es doble: 1) preguntar por una esencia del judaísmo – el modelo es Harnack y su pregunta por la esencia del cristianismo – es un error, porque “mientras uno sea, mientras se tenga ser, no se pregunta por la esencia. (Sobre la esencia alemana recién se habló profusamente durante la guerra, cuando se la puso en duda)” (GS 3,521); y 2) la historia del pueblo que nace en el evento del Sinaí y queda constituido por la ley no puede entenderse bajo ninguna de esas versiones reduccionistas. Cada una de ellas porta un fragmento de la verdad judía, pero es precisamente sólo un fragmento. También él reconoce que la modernidad y el proceso emancipatorio significó para los judíos entenderse como *confesión* y/o como *nación* (GS 3,418). Y el avance secularizador sumado a la caída del orden europeo condujo a que quedasen inánimes, des-animados, tanto el nacionalismo como el confesionalismo. “Lo que queda son envoltorios vacíos, el mero

---

<sup>3</sup> A menudo no aludida por Rosenzweig pero importante en sus efectos es la respuesta socialista-comunista de los obreros judíos, tanto en su versión internacionalista como en la sionista (cf. V. Karadi, *Gewalterfahrung und Utopie. Juden in der europäischen Moderne*, Frankfurt a.M 1999, 174ss).

<sup>4</sup> M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1916, 63.

ismo: nacionalismo sin nación, confesionalismo sin confesión. Los espíritus que allí habían establecido su residencia se han vuelto de nuevo apátridas. Y así buscan ahora un nuevo Estado que dure” (GS 3, 419). Pero ¿por qué son problemáticos estos movimientos para la autocomprensión judía? ¿Por qué piensa Rosenzweig que la concreción del deseo de efectivización territorial puede conducir a una desvirtuación del sentido y del aporte del judaísmo?

## 2.1. La “eternidad” judía y su rol en la historia

El lugar central donde ha de buscarse la respuesta por el sentido y el rol del judaísmo es el tercer libro de *La Estrella de la Redención*. Pero antes de reconstruir la caracterización que Rosenzweig ofrece del pueblo eterno, único y santo, conviene aludir al epígrafe que encabeza el libro: “*in tyrannos!*” (ER 319). ¿Quiénes son los tiranos aludidos? Los que entran en una relación temporal problemática con la Redención. Los que no reconocen que el Reino mesiánico esperado está siempre viniendo, pero es futuro siempre; un porvenir que de algún modo está presente pero cuya presencia no es históricamente acabable sino que debe siempre crecer, los que fijan la vista en lo sobrepróximo anhelado – tentación divina, necesaria para el movimiento de temporización del tiempo – pero se niegan a devolver la mirada al próximo, al Otro concreto demandante frente a ellos. Es que el crecimiento que falta desde esa oculta presencia de lo anhelado hasta su plenitud no está medido ni determinado (cf. ER 273). Precisamente por la oración, cuya estructura es la de una doble tentación – de Dios al hombre y del hombre a Dios (ER 326) –, se corre el riesgo de poner la vista sólo en el futuro pleno de la redención y así olvidar lo más cercano (ER 325). Por eso quien ora en el tiempo justo y pone la vista en el próximo es el único que hace justicia a lo lejano, en un movimiento de paciente-aceleración. Por eso la pregunta de Rosenzweig es, con otras palabras, cómo es el *sentido de realización o de temporización*<sup>5</sup> que el

---

<sup>5</sup> *Vollzugssinn, Zeitigungssinn*, el término procede de las lecciones docentes de Heidegger, en las cuales desglosa la estructuración intencional de la conciencia. Cf. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2005, 92.

judaísmo expone. El lugar por antonomasia de la anticipación del tiempo pleno, del Reino, es la oración cultural, la oración en común (ER 349).<sup>6</sup> ¿Cómo se realiza esa temporización en el judaísmo?

El judío pertenece a un pueblo que es eterno. Pero lo eterno no es un tiempo muy largo, la sempiternidad o mala infinitud de instantes inacabablemente agregados. En cambio, su *proprium* no se alcanza epocalmente, no requiere de un desarrollo cronológico, sino que ya se porta desde su origen. Engendrar significa testimoniar ese pasado no fijable históricamente, diacrónico. La “autoctonía” (ER 357) que caracteriza a los demás pueblos implica un lazo esencial con un territorio, mientras que para Israel “la tierra es [...] suya propia precisamente sólo a título de tierra de su nostalgia, de tierra santa”. (Ibid.) Y en cuanto a la lengua, la otra característica que mantenía ligado pueblo y territorio, el judío adopta las lenguas de sus lugares de residencia, pero sin que sea nunca totalmente su lengua propia. Porque su lengua propia es una lengua sagrada, o sea no utilizable en funciones seculares (en esto comparte la crítica de Benjamin al uso secular del hebreo) (ER 359). La diáspora y la adquisición de nuevas lenguas significa que ya no puede entenderse con su hermano, excepto en el momento de la lectura de los textos sagrados y la plegaria.

La temporización de los pueblos, su deseo y lucha por la permanencia, no se constata en la experiencia judía. Precisamente la plegaria muestra un “recuerdo” de algo “que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente presente. Cada uno en particular debe ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado en ella”. (ER 362). Todo pueblo sabe que su muerte es cierta, y por ello elabora artificios – entre ellos la guerra – para postergar su llegada. Pero sabe que otros hombres y otras lenguas habitarán el suelo que pisa y llama propio. En cambio, la vida judía “no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes,

---

<sup>6</sup> B. Casper, *Das Ereignis des Betens: Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg i. Br. 1998, expone particularmente en el § 6 el sentido de la tentación que la plegaria implica y en el § 9 cómo la plenitud del habla se da precisamente en la plegaria (Levinas), pero en la plegaria que se temporiza en comunidad (Rosenzweig). El texto traducido no ha sido aún editado.

hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre. Y ese enraizamiento en nosotros nada más que en nosotros garantiza nuestra eternidad“. (ER 363) La temporización de la eternidad que los miembros del pueblo eterno efectivizan implica una tensa relación con los productos de la historia. Advierten su necesidad, pero ponen en tela de juicio lo definitivo de sus resultados. El llamado y la garantía de esa permanencia no están puestos en las propias fuerzas, que se revelan siempre insuficientes para tamaña empresa. De todos modos el contacto con las “naciones” no es inocuo, sino que influye también en su autocomprensión.

## 2.2. Los problemas de la “nación”

“El ‘nacional’ ” había olvidado, que el nacionalismo no es otra cosa (y según su sentido más profundo tampoco puede ser otra cosa) que aquello, de lo cual él – ¡etnicismo! – es la traducción literal: paganismo” (GS 3,419). Las palabras de Rosenzweig resumen la noción clásica de Nación, cuya crítica había ya comenzado desde su trabajo con Meinecke a partir de argumentos de la ciencia histórica. Y esa noción clásica se contrapone a la interpretación que Rosenzweig hace del pueblo de Israel en su modo de sobrevivir en el tiempo, en la relación entre guerra y religión, y en la concreción del Estado. La solución, sin embargo, no consiste para él en reunir el sentimiento nacional y el “ideal de una ciudadanía mundial en una humanidad supranacional”, que superase la noción original de nación como imposición de un pueblo sobre otros en un territorio y que Meinecke analizara.<sup>7</sup> Los problemas de esta posición son, según Rosenzweig, que en principio se revela falsa por sus consecuencias al recaer en el relativismo y la violencia; porque desconoce los movimientos primarios – aunque

---

<sup>7</sup> Cf. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München/Berlin 1919. M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1977, 110s, analiza cómo el término adquiere este sentido recién con el romanticismo del s. XIX. Con anterioridad, en los s. XVII y XVIII, no se aludía al carácter emotivo-político del término sino a caracterizaciones empíricas puntuales de tipo religioso, lingüístico, y hasta estético. Se hablaba por ejemplo de judíos de *nación* “portuguesa” o “altoalemana”.

no originales, pues el paganismo no es considerado por Rosenzweig como absolutamente falso sino sólo como un momento oscuro y muy limitado de la realidad – de lo humano, la búsqueda de identidad e identificación con un colectivo. Además presupone una noción de tiempo histórico de avance constante, el progreso, que iría limando las diferencias y homogeneizando pueblos. Esta “lógica de la historia” no funciona para los pueblos en general, pero menos aún en particular para el pueblo cuya “temporalidad” se entiende desde la Revelación.<sup>8</sup> Sin embargo hay en Rosenzweig un elemento que coincide plenamente con el planteo de Meinecke: “Ya en el roce espiritual entre individuo y entorno, en la rebelión del individuo que quiere salir de la esfera de la nación para alcanzar lo propio, yace ya un momento universal, en el cual los bienes individuales pueden mostrarse a aquel que los ambiciona como bienes puramente humanos”.<sup>9</sup> Hay verdades particulares que contienen un momento universal y liberado/liberable de espacio y temporalidad.

La verdad que el judaísmo anuncia a las naciones es que el movimiento de estas por eternizarse está condenado a fallar, porque la única posibilidad de eternizarse es ya serlo, estar ya en la meta (ER 390). El cristia-

---

<sup>8</sup> Esta “lógica de la historia” originada en la modernidad como secularización de la filosofía de la historia proveniente ya desde la patristica es contrapuesta por Stéphane Mosès a las concepciones de Rosenzweig, Benjamin y Scholem, porque se ve desde la ilustración “como un proceso, que va del menos al más, del desorden al orden, de la oscuridad a la claridad”, e. d. que la historia se veía así, como vector de un progreso constante, determinado a llevar a la humanidad a su plenitud”. S. Mosès, *Der Engel der Geschichte, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gerschom Scholem*, Frankfurt a.M. 1994, 9s.

<sup>9</sup> Cf. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, op. cit. 18. Meinecke dirige a Rosenzweig en su tesis doctoral, donde concluye con una afirmación que debe tenerse constantemente en mente – tanto en su argumento como en el rol histórico de los autores aludidos por la argumentación – cuando Rosenzweig critica las nociones de nación y Estado: “Y aquí tenemos de nuevo la relación que une a Treitschke y a Hegel. Para ambos el Estado es todavía una meta. Allí conduce Hegel la voluntad del individuo, allí lleva Treitschke a la nación. Ambos, el individuo y la nación, recién pueden en él ser plenamente lo que son, el individuo recién en el Estado es verdaderamente moral, la nación recién en el Estado es realmente pueblo” (F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat II*, München und Berlin 1920, 243). Sobre el rol de Heinrich von Treitschke en el antisemitismo alemán cf. H. M. Graue, *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1977, 33ss.



nismo, que parte de la finitud y pone la eternidad como meta, puso así en tensión a los pueblos-nación tendientes a esa eternidad. Estos confundieron la realización de su vocación “cristiana” con su imposición nacional sobre otros. La tensión se da entre esos pueblos y sus luchas, y por consecuencia al interior de estos en la paradoja de la lucha entre Sigfrido y el Crucificado, entre sus mociones paganas y la fraternidad universal. El judaísmo no vive, según Rosenzweig, esa tensión, porque su “mito” no está esquizofrénicamente escindido entre la realización de su ideal y el amor a Dios y al prójimo (carente de características definitorias). Sólo para el judaísmo “el amor a sí mismo se hace inmediatamente amor al prójimo” (ER 390).

Esa in-mediatez hace que el judaísmo esté allende la fuerza motriz de “la historia”: la oposición propio/universal, patria/fe, tierra/cielo. Sólo el judaísmo revela la falsedad de la guerra que nace de la oposición *salus/fides*, la salvación del pueblo y la fidelidad al llamado (ER 391). Sólo el judaísmo muestra que la “guerra de religión” en realidad es una herencia pagana, donde las naciones ven – creen ver – que la voluntad de Dios se expresa en la supremacía/sobrevivencia de una nación sobre otra. Sólo el judaísmo revela que el *survival of the fittest* es una ley natural verdadera pero inhumana e inmoral. En cambio, “el pueblo judío ha dejado tras de sí, en el pasado mítico, su guerra religiosa. Por esto, cuantas guerras aún le toca vivir son para él nada más que guerras políticas. Y como posee, sin embargo, el concepto de guerra de religión o de fe, no puede, como les sucedía a los pueblos de la antigüedad, tomarse en serio estas guerras políticas” (ER 392s). En medio del “mundo cristiano” es el judío el único pacifista, no meramente porque se oponga a la guerra sino porque muestra la ridiculez de sus premisas. Lo que esas naciones quieren ya lo posee el judaísmo y lo anuncia en el ciclo ritual: “la inmediatez de todos los individuos a Dios en la comunidad perfecta de todos con Dios –, no necesita conquistarlo en el largo curso de la historia” (ER 393).

Pero estar-ya en la promesa no significa liberarse de las tareas de la historia, sino tener el punto de vista capaz de valorar y criticar las realizaciones. Por antonomasia corresponde, según Rosenzweig, al cristianis-

mo efectuar ese camino-hacia donde el judaísmo ya-está.<sup>10</sup> De ahí el riesgo. Por su eternidad y experiencias históricas el judaísmo se niega a participar de esa vida de las naciones y sus contradicciones. Pero “no le es lícito reconocer en el hoy la resolución de las contradicciones, porque sería entonces infiel a la esperanza en la solución final de las contradicciones. Para conservar incólume la imagen de la verdadera comunidad, tiene que prohibirse la satisfacción que el estado les proporciona de continuo a los pueblos del mundo” (ER 393).

Para Rosenzweig la “satisfacción” de un Estado propio sería una cierta infidelidad a la propia tradición. En las palabras de Rosenzweig resuena la tensa relación de los profetas y el Estado. Rosenzweig alude a las realizaciones concretas y la pregunta por la realización en ellas de las promesas de los fines de los tiempos como “los necesarios y sin embargo sacrílegos experimentos (en alemán: tentaciones de Dios), de si el tiempo quizás no está efectivamente ya aquí” (GS 1/2 1153). En este sentido es que el representante de su época de la concreción territorial del anhelo, el sionismo, es “capaz de hacer diagnósticos de modo genial pero muy mediocre en su tratamiento, ha reconocido el mal pero le ha dado una terapia equivocada. Lo que reconoció es la falta de una vida judía presente” (GS 3,497). Entiende que lo único saludable y totalmente pleno del ser humano judío es el ser humano judío mismo, el portador de la vida judía en su unidad y en su plenitud. Pero en el instante que plantea la pregunta de qué ha de suceder y cómo a partir de ese suelo intacto se ha de sentir la fuerza antigua, fracasa el sionismo. “Él cree superar la necesidad del presente judío en tanto abre la salida en un futuro palestino. Pero en tanto mira fijamente y como hechizado ese camino de salida de Europa, se vuelve este para el judío del ‘intervalo’ – y el presente es *siempre* ‘intervalo’ – el intento siempre renovado de aislarlo lo más posible. Que toda la salvación se vea en erigir un estado, eso aísla – según el cálculo del sionismo – ante todo al hombre judío” (GS 3, 498). Y al aislarlo le priva de su

---

<sup>10</sup> He dejado de lado el importante problema de la interpretación que Rosenzweig hace del Islam. Esta interpretación es esencial para el problema práctico que funciona como detonante de estas reflexiones, pero se aleja del hilo conductor elegido, e.d. el modo de ser judío y sus manifestaciones históricas.

“misión” universal. Aunque la “misión” en sentido de esparcir el mono-teísmo corresponde según Rosenzweig al cristianismo, la “misión” judía es testimoniar al Uno-Eterno, sus mandamientos, y poner en crítica e inspirar cada realización histórica. En cambio, el sionismo parte de que “se creen [para el judío] artificialmente en Europa formas interiores y exteriores de extraterritorialidad. Que se le de la posibilidad de moverse de modo judío, de volverse judío, de hablar de modo judío, de leer de modo judío – aunque él viva en Europa” (GS 3,498). En lugar de la “patria portable”, como eran Ley, Libro, culto, se le da una “apatridad portable”, el “sentimiento de no estar en casa en Europa”. Para la “política del Galut” del sionismo, el ser humano judío es algo negativo, separado en sí y por ello limitado. La universalidad y totalidad que corresponden al judío le han de venir “en otro tiempo y en otro lugar”. Pero como todo plan y organización que quiera encauzar la vida, el plan y organización de esa auto-limitación y autodelimitación es precisamente falso en esa restricción (GS 3, 499).

Y sin embargo, a pesar de su visión negativa de la opción de identificación por demarcación territorial, reconoce con reparos Rosenzweig: “¿Qué mantiene o mantuvo junto al judaísmo alemán desde el comienzo de la Emancipación? ¿En qué se muestra la comunidad de la vida presente, que es lo único que puede portar el pasado superado en el futuro deviniente? La respuesta asusta. Desde la irrupción de la Emancipación hay sólo una cosa que unifica la vida de los judíos alemanes actuales, por decir así, en una ‘vida judía’: la Emancipación misma, la lucha judía por el derecho” (GS 3,497). La lucha por derechos parece ser lo único que de la vitalidad y exhuberancia de la vida judía llega a la “ciencia” y da unidad a esa realidad multifacética del nosotros judío.

### **2.3. Hacer un nosotros**

Pero el nos-otros lleva en sí mismo la alteridad, la porta por vocación divina. No sólo por el mandamiento de dar testimonio del Uno, sino también porque los pueblos habitarán en su “tienda” (Gn 9,27) y porque el judío

será guía de aquellos que tomados de su manto quieran ir con él a-Dios (Zac 8,23). La verdad de la nación y sus pilares de sostén se revela como un momento del desarrollo histórico, y como tal superable. Superable no por negación de las diferencias, sino porque en la construcción del nosotros las diferencias son mantenidas en el “canto en común”. Pero ¿qué ha de suceder en el recorrido temporal que nos separa de esa realización extra-temporal? ¿Cómo se “pone en práctica” el encuentro diacrónico del llamado divino y sus exigencias en el orden interhumano?

Rosenzweig ve a la historia como necesaria, pero contra sus propias raíces hegelianas se niega a verla como definitiva. Con términos levinasianos, Rosenzweig *desformaliza* el concepto de tiempo. Este no es imagen móvil de la eternidad inmóvil, ni mera medida del movimiento, ni intuición formal que permite la secuencia según el antes y el después, ni movimiento del espíritu hacia fuera y de retorno a sí. El tiempo es la moción desde y hacia su origen y fin extratemporal, desde la pasividad originaria de la creación, desde la elección y reelección constante de la revelación, y el tender hacia la redención. Por eso es que el tiempo *como* historia no es en verdad el tiempo. La historia no es el tiempo porque el tiempo sucede como relación ética, como relación responsorial con Dios y con los Otros. Por eso es que tiempo y Otro han de tomarse en serio. “Por eso nos negamos a ver a ‘Dios en la historia’, porque no queremos ver la historia (en su relación religiosa) como imagen, como ser, sino que *negamos* a Dios en *ella*, para *restaurarlo* en el proceso por el cual *ella deviene*. Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo realizado, en la historia. Pues para qué necesitaríamos a Dios, si la historia fuese divina, si toda acción que fluye en esa cuenca fuera sin más divina, entonces estaría justificada” (GS 1/1 112). La versión moderna/evolucionista de la historia justifica según sus resultados los medios por los que se alcanzaron. La muerte o el sufrimiento de los individuos se juzgaría y admitiría desde el resultado logrado.<sup>11</sup> Sin embargo, la historia no es un cuadro ordenado y ofrecido a la contemplación científica. Es “acción del

---

<sup>11</sup> Bajo esa lógica los actos del Irgun y el Rechi no sólo no serían terroristas, no sólo serían admisibles sino además patrióticos y loables.

ejecutor”, sometida a las pasiones y la muerte, imposible de explicar y racionalizar bajo algún modelo de teodicea.<sup>12</sup>

El tiempo no es la historia, el tiempo es la relación ética. En la historia – en el presente – sucede según Rosenzweig de modo constante la revelación, como comunicación y acompañamiento – y juicio – constante del camino del ser humano. Dios está libre de la lógica de la historia, y cuando una acción determinada entra en la historia de modo absoluto se vuelve “pecaminosa”, ya que pierde la relación con el encuentro constantemente renovado y necesitado de renovación con el Dios del mandamiento. El judaísmo muestra constantemente que la historicidad no es *per se* falsa sino provisoria; su falsedad y pecaminosidad nacen en el momento de su autoafirmación exclusiva y excluyente; su realidad queda relativizada por la eternidad, ya que el judaísmo anticipa el futuro mesiánico y así pone en escena lo que el judaísmo ya es. Eso que ya es no carece de riesgos. Como en el caso del “tirano” del Reino, el judío puede pretender anticipar para sí la redención y negar el mundo y su tiempo; puede despreciar el mundo sintiéndose resto escogido; puede dar muerte al mundo, en cuanto al basarse en la Ley quiera dar normas y reglas al crecimiento natural de las cosas (ER 476s). Pero correctamente entendidos y resueltos carecen esos riesgos de riesgo. El judío no ha de pensar que su eternidad ya haya alcanzado su forma final. También él ha de “unir” la Shejiná de Dios fragmentada por la separación de la creación (ER 480s).

El tiempo se pone en movimiento por la confianza esperanzada de la plegaria. La esperanza confía en un momento en que los “nosotros” crezcan hasta abarcar a “la comunidad mesiánica de la humanidad, de los *nosotros todos*” (ER 304). La reunión ha de apuntar a la posibilidad coral, que cante ese cumplimiento. El cumplimiento de esa esperanza desborda las posibilidades humanas. Sin embargo “la tierra la entregó a los hijos de los hombres”. La tarea del crecimiento es tarea humana, y en eso el Elegido, cuya vida testimonia la elección y la responsabilidad del llamado, es uno más *inter pares*. “A los hijos de los hombres, no a la comunidad de

---

<sup>12</sup> “Tat des Täters” (GS 1/1, 112) es una frase que no carece de ambigüedades, porque “Täter” es autor pero en sentido concreto del culpable de un crimen.

Israel, que se sabe sola en la confianza y el ser amada, pero que en el acto del amor se sabe tan sólo como *hijos de los hombres* sencillamente: sólo conoce al *cualquiera*, al que simplemente es otro, al prójimo” (ER 304). Y sin embargo puede Israel con todo derecho decir – y haciéndolo pueda ser más fuerte que la muerte – “pero nosotros somos eternos” (ER 305). Rosenzweig muestra así que toda “nación”, toda limitación históricamente surgida y canonizada en un estado entre los humanos, es precisamente un fruto pasajero de las divisiones al interior de la familia humana, que el judaísmo por no ingresar en ese juego revela constantemente como injustas y pasajeras.

Por supuesto que Rosenzweig ha de entenderse como un pensador que quizás atisbó pero con certeza no pre-vió las dimensiones que cobró la muerte en la *Endlösung der Judenfrage*. De haber sido así, seguramente, hubiese debido repensar su primer argumento antes aludido contra el planteo de la pregunta por la “esencia” judía. Pero en todo caso, incluso haciendo lugar a las necesidades de la historia – que son parte del “crecimiento natural” antes aludido y se hacen acuciantes desde el exterminio –, la responsabilidad de Israel respecto a su llamado, vivido en el Texto y conducente a tomar tiempo y alteridad en serio, no cesa sino que se incrementa con cada respuesta. Y Rosenzweig ve que la primera tarea para la futura experiencia coral es la de auto y hetero traducción. Pero muestra también que esa primera respuesta está siempre retrasada, que el amor necesario llega siempre tarde, y por ello debe comenzar por esa confesión de su falla (ER 224s). Como en su obra de traducción de la Torá, la opción ha de ser no la “normalización” de Lutero y hacer comprensible la traducción, sino mantener lo ajeno y extraño/extranjero en ella. Esa traducción es el acontecimiento del tiempo que sucede entre uno y Otro. Bernhard Casper escribe al respecto: “Al oír al Otro ocurre la traducción del Otro y en mi hablar sucede mi traducir-me al Otro”. Esa traducción doble es la apertura de un futuro, *tanto* en cuanto al “contenido de mundo”, la tematización científica y las frases proposicionales (o en el caso de la praxis dialógica las necesarias reglas del procedimiento), *como* y sobre todo respecto a nuestro mutuo hablarnos como tal, “para que nos vaya bien”, para que suceda lo bueno con y entre nosotros, para que nos tomemos en

serio en nuestra mortalidad – punto de partida de *La Estrella de la Redención* – y no nos dejemos solos en ella.<sup>13</sup>

### 3. Levinas

La relación de Levinas con Rosenzweig, habitualmente tácita excepto breves momentos de explicitación, es un buen punto de partida para entender la interpretación que el pensador lituano-francés da del judaísmo y su expresión práctico-política. Aún cuando su posición difiera del planteo de Rosenzweig – la aceptación y defensa del Estado de Israel de Levinas es manifiesta, a pesar de estar condicionada a la vocación de instaurar un espacio de realización de los mandamientos –, coincide Levinas con Rosenzweig en que la conciencia judía logra “resistir a las así llamadas pretendidas necesidades de la historia” (DL 227). También para Levinas “la eternidad del pueblo judío no es el orgullo de un nacionalismo exacerbado por las persecuciones. La independencia respecto de la historia afirma el derecho que posee la conciencia humana de juzgar un mundo maduro en todo momento para el juicio, antes del fin de la historia e independientemente de ese fin, es decir, un mundo poblado por personas” (DL 227). Resistencia a, e independencia de, las mociones primarias, los “sentimientos elementales” que amenazan también al cristianismo. Ya en 1934 y con una sensibilidad notable, Levinas parte de la noción de libertad y de la contraposición tradicional alma/cuerpo para analizar el desarrollo “filosófico” reciente de esos años.<sup>14</sup> La vuelta al biologismo para expresar la identidad, “los caminos misteriosos de la sangre, las apelaciones a la heredad del pasado, a los que sirve el cuerpo como vehículo enigmático”, significa buscar la esencia del hombre en una suerte de encadenamiento.<sup>15</sup> El triunfo de los espíritus sobre la materia,

---

<sup>13</sup> B. Casper, *Religion der Erfahrung: Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn 2004, 148s.

<sup>14</sup> E. Levinas, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”, en: *Esprit* 26 (1934), 199-208. Levinas lamentará luego haber puesto en la misma frase al hitlerismo y a la digna actividad filosófica.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 205.

la gran tradición filosófico-científica-moral – y junto con ella todos los logros y autocríticas de esa tradición – devendría así “obra de falsarios”. En cambio “una sociedad fundada en la consanguineidad se desprende inmediatamente de esta concretización del espíritu. Y entonces ¡si no existe la raza hay que inventarla!”<sup>16</sup> La consanguineidad del racismo es la modificación fundamental de la noción de universalidad: es expansionismo, conquista. Ese es el riesgo pagano de la filosofía – aunque Levinas lamentará luego haber puesto en la misma frase al hitlerismo y a la digna actividad filosófica –, el espíritu de totalización a partir de una raigambre convertida en absoluta y justificada con un mecanismo de racionalización.<sup>17</sup> Así se opone el paganismo a la humanidad misma del hombre y sus mejores construcciones históricas. Levinas coincide con Rosenzweig en su descripción del paganismo, aunque niega a ese momento todo elemento de verdad. Y en el texto se anuncian ya algunos motivos que permanecerán a lo largo del pensamiento levinasiano y son estructurantes para nuestro preguntar: el rol del judaísmo y su elección en medio del pensar y obrar institucional de Occidente, la reflexión sobre el tipo de estado y política que pueda hacer lugar a ese rol, y la responsabilidad que compete a quienes son portadores de esa elección.

### 3.1. Elección

A lo largo de la obra de Levinas se encuentra un juego constante de dos términos que abren y hacen comprensible el problema de la elección que el sujeto recibe/padece. Se trata ante todo de la descripción de un fenomenólogo, pero de un fenomenólogo que encuentra un fenómeno que tras-

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 206

<sup>17</sup> Por supuesto que es también el riesgo pagano-filosófico que porta en sí – y que es parte de su verdad según Rosenzweig – el cristianismo. Una ilustración impactante del ataque de un mundo aún nominalmente cristiano a la propia identidad y raíz, es una conocida fotografía tomada durante el período nazi en Franconia, donde al costado de un camino y junto a una figura de Cristo crucificado, de “rostro áspero y judío” en términos de Borges, se lee un cartel que dice “Los judíos no son aquí deseados” (se puede ver una reproducción en A. Barkai, P. Mendes-Flohr y S. Lowenstein, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* IV, München 1997, 202).



ciende la capacidad intencional de donación de sentido, y que según la afirmación de Bernhard Casper es imposible de pensar sin la presuposición de la revelación bíblica.<sup>18</sup> Los términos aludidos son *proximidad* y *trascendencia*. Es interesante que en ningún momento Levinas ofrezca un discurso “aparte” sobre Dios; nunca se involucra en un tema como el de las pruebas de su existencia o la definición de su ser o propiedades. Dios es, para usar otros términos, señal y condición de la prototranscendencia que lleva en sí el sujeto y pone a Levinas en la herencia de una de las intuiciones más ricas de Descartes.<sup>19</sup> Por eso el Otro siempre es ambiguo, pues se revela en la proximidad – el rostro – pero el rostro nunca es la cara concreta, sino un enigma en el fenómeno, un camino que conduce a la trascendencia. El rostro es ante todo un lenguaje, la significación que supera la indicación fenomenológica (*Meinen*) de esto *en tanto que* esto.<sup>20</sup> La proximidad del Otro es ya por sí misma significativa, sin referencia a un significado-otro o a un concepto universalizante. Su significatividad es la de un reclamo ético, no entendido como imperativo categórico reconocido autónomamente y universalizable por un sujeto trascendental libre de pasiones, sino “una inversión de la subjetividad”.<sup>21</sup> Esa comunicación original consagra, inspira, inviste al sujeto en su subjetividad. Es una revelación.

---

<sup>18</sup> Cf. B. Casper, *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba 2007, 74.

<sup>19</sup> Cf. F.-W.v. Herrmann, “Bewusstseinsanalytischer Gottesaufweis und Urtranszendenz des Selbstbewusstseins in den ‘Meditationen’ Descartes”, en: *Verità e responsabilità: studi in onore di Aniceto Molinaro*, Roma 2006, 405-415. El valor de este trabajo – y la tácita remisión a Levinas – es descubrir frente a la tradición del *ego cogito* cerrado sobre sí mismo, que el *cogito* está instaurado por una relación previa a su pensar, por la relación con la prototranscendencia divina. Esta no se *prueba* con una demostración (*Beweis*) sino que se *enseña* su actividad y presencia con un señalamiento (*Aufweis*). La interpretación de Dios como garantía veraz del mundo objetivo externo es una mera consecuencia secundaria del sentido primario de la presencia del Infinito en la conciencia: descubrir al sujeto como originariamente y antes de toda toma de conciencia ya en relación trascendente con la divinidad. Es obvio que esto no elimina las diferencias con el planteo fenomenológico, que no requiere que sea “salvado” el espacio de separación de sujeto y objeto.

<sup>20</sup> Cf. E. Levinas, “Lenguaje y proximidad”, en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, 2005, 289-308.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 320.

La revelación es una “inversión” (TI 91). Invierte la concepción de la conciencia objetivante, del sujeto autónomo y constituyente de mundo. Es la experiencia por antonomasia, irreductible a un concepto o a un noema adecuado a la noesis. “*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*” (TI 89). Como en el caso de Rosenzweig, el presente por antonomasia es una experiencia radical o absoluta, no ligada a una reducción conceptual sino instaurada por Otro que *se* comunica al sujeto, el cual por esa comunicación gana su identidad.<sup>22</sup> El término *revelación* le sirve a Levinas para mostrar cómo lo infinito se comunica al modo de *mandamiento* (cf. TI 96, 140). Esa comunicación primaria y pre-lógica, de un lenguaje o discurso anterior a las palabras, es condición de posibilidad e inspiración de las realizaciones concretas. Sólo esa experiencia radical de revelación muestra la trascendencia del Otro, permite nuestra separación y funda mi responsabilidad subjetiva por el Otro, que se cristaliza en la construcción de una “morada” (TI 169). Pero ¿qué revela el Otro? ¿Qué contenido anuncia su revelación constantemente renovada –*kerygma* (cf. DO 85-87, 226) – y cuya respuesta no sólo inaugura al sujeto sino también su temporizarse?

El kerygma que recibo del Otro es la (in)manifestación del Infinito al modo de mandamiento. Sin exponerse ni volverse fenómeno, sin tematizarse, el Infinito se escucha en su decir. En una orden que no sé de dónde viene pero que ante el Otro es inacallable. El mandamiento no debe ser entendido sólo en la versión reducida de órdenes prohibitivas – no matarás – sino que es encaminamiento de vida *en función de* la vida. Y como contrapartida de la respuesta siempre *retrasada* del amor en Rosenzweig, la responsabilidad levinasiana es *anterior* a la escucha y a la tematización (DO 228). ¿Por qué es posible esa respuesta? ¿Cuál es el mensaje que porta el anuncio? Cuando el sujeto dice “heme aquí”, cuando obedece antes de entender, cuando responde antes que lo llamen, señala una

---

<sup>22</sup> Con términos de B. Casper, se trata de “La identidad de la no-identidad en la elección de responsabilidad por el otro”, en: *Pensar de cara a otro*, op. cit., 91-108. Hemos intentado exponer las características de esa *experiencia radical* en Levinas y Rosenzweig y la influencia judía del término en *Levinas und Rosenzweig: Das Denken, der Andere und die Zeit*, Würzburg 2009, 23-156.

memoria irrecuperable de un primer llamado atemporal: su *elección*. Es la elección lo que hace del hombre rehén. Elección, condición de rehén, envejecimiento, paciencia, síntesis pasiva: Levinas intenta una y otra vez expresar esa condición de asujetado que constituye al sujeto y posibilita la libertad de su respuesta (o rechazo). “Es un sacrificio no-voluntario” – no es la ofrenda de sí del héroe en pleno autodomínio –, es “un sacrificio de rehén designado que no es elegido como rehén, sino posiblemente elegido por el Bien con una elección involuntaria que no es asumida por el elegido”. (DO 60, cf. DO 231). “Bondad siempre más primitiva que la elección: el Bien siempre ha sido elegido previamente y el único requerido” (DO 112). La unicidad-“identidad” del sujeto nace en ser identificado-requerido por el Bien.

Todo sujeto es rehén de ese llamado del Infinito/Bien/Dios (DO 234s). ¿Y hay un ejemplo mejor de esa condición de rehén de la elección que Israel mismo? Ese es el sentido de los mandamientos, de los 613 preceptos, de la matemática hiperinflacionaria de las Escrituras y el Talmud. Vivir en la presencia y memoria del *bouleversement* de la elección. Ese es el sentido del “escándalo de la elección judía” (ADV 13), cuyo cumplimiento en la concreción de los *mitsvoth* significa el sostén cósmico en la universalidad de su significación ética (ADV 134). La obsesión judía de responder plenamente a ese llamado, el deseo de la plenitud mesiánica, pone en marcha la temporalidad del mundo. La antigüedad de Israel es la inmemorialidad de su llamado y su ya-estar-respondiendo; su vocación es la renovación constante de su juventud. Esa diacronía le libera del tiempo y le permite juzgar sus resultados. Le permite en lo “dicho” institucionalmente indagar y juzgar – en sí mismo *qua* estado y en los demás estados – si efectivamente responde a una “política monoteísta” (ADV 219). La acción ética es puesta en un contexto escatológico, lo que significa que desborda la privacidad en que la sumió la modernidad y el pietismo, y la convierte en acto público. De ese modo hacer una sociedad más justa es “una acción eminentemente religiosa” (DL 110). Los peligros que acechan a esta concepción son múltiples: paternalismo, dilución de la relación religiosa en normas morales, asumir hegelianamente un rol mesiánico como pueblo motor de la historia, etc. ¿Cómo establecer un

correctivo que impida que el *decir* que originó y mantiene la elección se anquilese en lo *dicho* de las respuestas necesariamente situadas en la temporalidad?

### 3.2. El Trilema de la política de estado y su relación con Israel

La pregunta por el *dicho*-político y su institucionalidad lleva a reconocer que en la obra de Levinas se encuentran afirmaciones que corresponderían a una filosofía política, pero a la vez carecen de la intención de sistematización en un pensamiento estructurado. Es por eso que en el momento en que se quiera estructurar esas afirmaciones, saltan a la vista tensiones insoslayables y difíciles de superar. Quizás un modo ordenado de exponerlas sea bajo la figura del trilema. Pues, en primer lugar, según Levinas el único estado capaz de autocorregirse y hacer lugar a la alteridad demandante del Otro es el estado moderno, europeo y liberal (el sentido habitual del uso del término es el del liberalismo político clásico, e.d. un estado neutral donde exista la posibilidad de opciones religiosas privadas en un marco de tolerancia, la constante y mutua correctibilidad de las instituciones, etc.). Pero por otra parte piensa que el rol primario de la política es saciar el hambre de las personas, cubrir sus necesidades humanas fundamentales. O sea que la supuesta neutralidad se deja de lado y se toma un contenido valorativo material como definición del quehacer político. Y por fin – ya en el caso del estado de Israel – que esa actividad debe ser concreción del llamado profético y la creación de un espacio donde en términos de Rosenzweig el Reino pueda crecer.

Levinas afirma que “lo patético del liberalismo, al que en cierto modo nos aproximamos, consiste en promover una persona en tanto que no representa otra cosa, es decir, en tanto que precisamente es un sí mismo” (TI 139). El liberalismo respeta el secreto de los individuos, la intimidad de su foro interno, permitiéndoles así vivir sus propias concepciones de lo bueno. La tolerancia nacería entonces de una cierta indiferencia. El liberalismo se permite tomar siempre como provisionales y revisables sus propios resultados.<sup>23</sup> Con esos cuidados, la elección del sujeto y su respuesta

está protegida de entenderse con el delirio megalómano del individuo o pueblo seguro de ser portador del espíritu universal en un momento histórico, pero también de las razones de estado que en nombre de una concepción de bien común suspenden los derechos individuales. Pero este “momento” liberal es acotado, pues según Levinas la política no se trata de la mera auto-exposición arendtiana en la *praxis* y *lexis* de los libres (o de la *praxis como lexis*), que allende problemas concretos de generación, gestión y modelación del mundo simplemente realizan su libertad en la autoexpresión y no toman como tarea propia ni la generación de vida ni la configuración del mundo.<sup>24</sup>

Cuando Levinas analiza en “Modelo del Occidente” la cuestión de las mesas sobre las cuales se depositaban en el templo los panes de la proposición, afirma que la mesa en que se exponen los panes ante el Eterno es una mesa abierta a los hombres bajo responsabilidad del poder político. Esto “simboliza el pensamiento permanente que el poder político [...] consagra al hambre de los hombres” (ADV 34). El hambre no reconoce nacionalidad, es el motor elemental de la acción y satisfacción de la necesidad. “Pensar en el hambre de los hombres es la función primera de lo político” (Ibid.) El poder político es pensado a partir del hambre, recibe allí su finalidad temporal en vistas a su vocación divina. Cuando Levinas analiza el rol de la *obra* y el *querer* en TI (cf. 161ss y 253ss) marca el pro-

---

<sup>23</sup> La justicia tal como se manifiesta en el marco de la política – una de cuyas caras es la legalidad – puede en ocasiones ser recusada por la ética, como en el caso Dreyfus, donde se dio una victoria de la ética sobre la política. “Pienso que la universalidad de la ley en el estado –siempre violencia hecha al particular- no es abandono puro y simple, porque en tanto que permanece liberal, su ley no está aún acabada y puede ser más justa que la justicia actual. La conciencia, si usted quiere, que la justicia fundada en el estado en ese momento es aún una justicia imperfecta”. E. Levinas, F. Poirie, *Essai et entretiens*, Paris, 1996, 142, cf. 71. El caso Dreyfus es precisamente lo que lleva a L. Begley, *Why the Dreyfus affair matters (Why X matters)*, Yale 2009, tanto a indagar la estructura de cómo se trató a Dreyfus por su judaísmo frente a las acusaciones de la fiscalía y a aplicar esa estructura a los detenidos en Guantánamo, como a defender las instituciones de una sociedad liberal capaz de corregir sus decisiones.

<sup>24</sup> Cf. H. Arendt, *The human condition*, Chicago, 1959, 29.

blema fundamental de esta versión de la política: la finitud económica con que ha de satisfacerse la necesidad, la condena de la obra a permanecer inconclusa o en todo caso a dar resultados allende la finitud del ejecutor. Pero también la obra despliega el propio poder hacer, demarca el mundo y condiciona – posibilita o destruye- al futuro, construye una morada, da lugar para la acogida del Otro. Es la vocación interna de la política y su contradicción inherente de cara a la finitud personal del sujeto llamado y la infinitud del mandamiento del Otro.

Esa tensión aumenta exponencialmente cuando ambos requisitos se interpretan a la luz del proyecto político-estatal de Israel que naciera con el proyecto sionista. Las exigencias que Levinas plantea a este proyecto son tremendas: por un lado se trata de crear para el pueblo judío las condiciones para una efectivización política propia, pero la “finalidad última del sionismo y, así, probablemente, uno de los grandes eventos de la historia humana” es “un estado donde deberá encarnarse la moral profética y la idea de su paz” (ADV 227). El impulso sionista, el estado de Israel y la idea mesiánica son para Levinas inseparables (ADV 23). El mundo mesiánico no estará libre de toda política (el Mesías es rey), pero de camino a él no es la política juez último, sino la vocación dictada por la ley (y que en el mundo rabínico sería controlada por el Sanedrín). De este modo la ciudad temporal no está libre de lo religioso. ¿Pero significa acaso esa “política monoteísta” una suerte de renovada teocracia, o la *contradictio in adjecto* de una “república religiosa”? Sin embargo, para Levinas el primer sentido del sionismo es el de un mensaje: más importante que usar la Biblia como argumento de posesión se trata de ver en ella su doctrina de la justicia. El texto tiene demandas muy claras sobre el modo de ser justo de Israel respecto de quienes habitan en su seno y no son parte del pueblo elegido.<sup>25</sup> De

---

<sup>25</sup> La noción habitual en la Biblia es la del “extranjero”. El problema con el término es, por un lado y en vistas al pasado oscuramente reflejado en el texto, que el cananeo es el pueblo autóctono que antecede al pueblo hebreo en su llegada; y por otro lado y en vistas a los desarrollos de los últimos decenios en Israel, aún cuando se pueda argüir que la *alija* se produce sobre la propia tierra ancestral, legalmente no parece carecer la usucapión de derechos, habida cuenta de comunidades no judías cuya presencia en una localidad puede corroborarse en un período de muchas generaciones.

este modo, Levinas considera que el estado de Israel encarna una esperanza de lo imposible, donde las injusticias se reparan y lo imposible se posibilita: “un Estado, donde se deberá encarnar la moral profética y la idea de la paz” (ADV 228).

La singularidad que allí se encarne no puede ser la nación territorializada del paganismo, sino que ese repliegue posibilita, según Levinas, exponer un sentido de la humanidad toda. “Excelencia de un mensaje excepcional, aunque dirigido a todos. Paradoja de Israel y uno de los misterios del espíritu” (ADV 233). En medio del relativismo de la historia – y el dicho de las instituciones políticas de Israel también pertenece a ella – el judaísmo profesa su eternidad y ubicuidad (o extraterritorialidad), lo que permite juzgar toda institucionalidad – propia y ajena. “La permanencia de Israel está en esa conciencia de la santidad que se exalta y en esta posibilidad de juzgar la historia; esta ‘eternidad’ de Israel no es un privilegio, sino una posibilidad humana, y no carece de importancia que esta temporalidad de la santidad, esta santidad como vida, se diga no a propósito de una espiritualidad etérea, de lo que en los discursos se llama ‘espíritu’, sino con ocasión del pan de los hombres” (ADV 37). Por lo tanto, el primer criterio con el cual Israel ha de juzgar su existencia política es la posibilidad de reproducción de la vida (y una vida en sentido pleno) propia y de quienes entran en contacto con él.

Está claro que lo que Levinas postula no pretende ser un modelo prearmado de aplicación política. Tampoco carece de dificultades teóricas. Pero sí testimonia cómo la in-condición de elegido no significa fugarse del mundo sino entremezclarse en él, con el escepticismo necesario que sabe que el estado no carece de contradicciones, pero que en ellas y desde ellas ha de postularse el crecimiento de la paz, concepto que desborda lo puramente político (ADV 218). Ante el cinismo que ligeramente cataloga como “bella alma” ingenua a todo aquel que cuide en su obrar del Otro, se eleva nada ingenua figura profética que llama al temor de Dios en la figura del temor por el hombre, por su vida y futuro (ADV 120).

#### 4. Donde viven Sem, Cam y Jafet

Que Dios agrande a Jafet y habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán esclavo de ellos

(Gn 9,27)

“Así dice Yahveh Sebaot: En aquellos días, diez hombres de todas las lenguas de las naciones asirán por la orla del manto a un judío diciendo: ‘Queremos ir con vosotros, porque hemos oído decir que Dios está con vosotros’”

(Zac 8,23)

A lo largo de su historia Israel ha debido convertirse una y otra vez. Naturalmente que esto no es exclusivo de Israel sino parte de la condición humana. Las voces de los profetas testimonian ese llamado a volver a la vocación original. Es que a menos que se profese la pereza del fundamentalismo literal, lo que sucede es que el hecho de que el pueblo del Libro tenga su identidad también en su ser-para-el-Libro<sup>26</sup> significa renovar a cada momento la escucha del llamado de la elección y de sus requisitos históricamente situados. El propio Libro muestra la evolución de la autocomprensión de Israel. Según la cita del Génesis los hombres de Occidente, los hijos de Jafet – o sea la filosofía, las instituciones, la polis – entrarán bajo el techo de los hijos de Sem. Pero Canaan, los servirá como su esclavo. Hermandad de quienes detentan el poder para servirse no sólo de las minorías sino también de las mayorías. Sin embargo la voz profética clama que la paz no es la ausencia de conflicto, esa que los romanos astutamente anticipaban diciendo que si se quiere la paz hay que preparar la guerra. La paz es sólo posible como justicia. Ya no la justicia en el sentido primero de Levinas, como momento posterior a la ética y sometido a la institucionalización griega, sino en el segundo: justicia como manifestación del ser. “Todo se muestra y se dice en el ser para la justicia” (DO 243). Por supuesto que Levinas es el gran crítico del ser como *conatus*, imposición de sí y vuelta a sí luego de la conquista del mundo. Pero a diferencia de una tendencia muy extendida hoy entre los

---

<sup>26</sup> E. Levinas, “Filosofía, justicia y amor”, en: *Entre nosotros*, Valencia 1993.



lectores de Levinas, no hay que reducir la comprensión levinasiana del ser a esa visión meramente negativa. Levinas no es Schopenhauer. *Ser* no es malo si efectivamente se-es ser-para-la-justicia. Ser-para-el-texto significa encontrar en este la posibilidad de expresarse para la justicia. La conciencia humana en general y – o *desde* – la conciencia judía en particular está elegida para ser-para-la-justicia. La razón de estado, la sincronización y el logos necesarios ante la presencia del tercero, no alcanzan a abarcar y agotar ese modo de ser.

También Sem tiene un rol mientras habite en el espacio de Jafet. Israel recuerda a las naciones su finitud, critica su paganismo, les abre a una verdadera universalidad. Y sin embargo, en el seno de Sem Jafet tematiza esa diferencia, puede expresarla, la sufre. No le da esto a Sem privilegios ni permisos, sino que aumenta su responsabilidad incluso como inocente.<sup>27</sup> Y como en el caso de Rosenzweig, la primera expresión necesaria – para Levinas la primera tarea filosófica – es la traducción (ADV 231). Por supuesto que no todo es traducible. Siempre queda un resto inquietante. Y cuando occidente e Israel habían alcanzado algún tipo de mutuo reconocimiento, se muestra de nuevo la necesidad de continuar la obra de traducción. El tercero rompe la intimidad (DO 239). Juntos-en-un-lugar, pero no en el mero uno al lado del otro sino con la mediación del pensamiento tematizador *a partir de la justicia* (DO 236). La justicia es resultado pero también moción original de la elección. Para Levinas la filosofía supone un más acá, no-representable, an-árquico, testimonio de esa diacronía. El testimonio no se exige ante el hermano-aliado sino de cara al no-amable. Pero en la donación de ese testimonio aparece un recuerdo esencial: no se trata de socios sino de hermanos, hijos del mismo padre y con una dignidad común. Lo mismo que vale para los hijos de Noé vale para los de Isaac. “Y esa es la nueva solución del problema de la tolerancia: ‘Sólo porque tú eres Edom me es permitido ser Jacob’. No se trata más de estar unos junto a otros como estatuas, no se trata más de estar entremezclados de modo indiferente, [...] se trata de hacer seres humanos,

---

<sup>27</sup> Cf. la entrevista a E. Levinas y A. Finkielkraut reproducida en *Les nouveaux cahiers* 71 (1982-1983), 1-8. La entrevista ha sido traducida por Silvana Rabinovich en este mismo volumen.

no recordarnos que *somos* seres humanos, sino hacer seres humanos, proféticos, y por eso vale mantener las casas de la vida espiritual, vale mantenernos, mantener nuestro judaísmo como una casa así” (GS 3, 450).

Nuestros autores piensan efectivamente que el rol político de Israel – sea su rol a-político en Rosenzweig, sea su doble rol pre-político y político en Levinas – es en primer lugar el de llevar a cabo una política mono-teísta. Esto significa que su inspiración está radicada en una doble memoria: la memoria del pasado que Israel como pueblo vivió y cuya elección, liberación y promesa se hace cada vez efectiva y renovada en cada uno de sus miembros, y la memoria profética del mal de la historia que aún debe ser redimido, siendo su primera redención el rescate del olvido. Por eso el judaísmo significa un momento de extrañeza en nuestro estar-en-el-mundo, en la precomprensión hermenéutica. Efectivamente estamos en casa en el mundo, precomprendemos y prevemos, pero contra el riesgo de un asentamiento pleno en nuestras certezas existe siempre una pregunta, un enigma, una extrañeza original que conmueve nuestras certezas y las seguridades que supimos conseguir. Su materialidad es el momento óptico de la estructura ontológica del rechazo a lo ajeno y extraño. Su materialidad es formal, ya que lo sucedido en su cuerpo puede eventualmente aplicarse como esquema a toda extrañeza sobre la cual caiga el intento de exterminio.

El mal de un mundo roto que desea redención, pero ante el cual el primer trabajo es el recuerdo. Por eso es que al Israel-testimoniante acuden los seres humanos a asirle del manto, quizás de los *zizith* que representan a los mandamientos, y pedirle que les conduzca. Es que el recuerdo no demarca sus límites por la pertenencia al pueblo elegido, sino que se abre por la pertenencia común al colectivo de humillados y ofendidos. Esa memoria es lo que puede conducir al segundo trabajo, abrir un futuro. Esto es, siempre y cuando Israel (territorial o extraterritorial) sea plenamente Israel. Por eso, a diferencia de lo planteado vulgarmente en la arena política – e.d. “mirar adelante” dejando de lado los gestos que encadenen al pasado –, sólo el reconocimiento y la memoria del estado de yecto en un mundo que gime por Redención abre las posibilidades del proyecto futuro para su crecimiento. Pero el crecimiento es eso: un movimiento

imposibilitado de satisfacción. La satisfacción, el mundo mesiánico de justicias sin derrotas, es imposible. Por eso es necesario creer en él y tener esperanza en él.<sup>28</sup> Si hubiera pruebas de su venida o si fuera esperanza de lo posible, no harían falta ya fe y esperanza.

---

<sup>28</sup> M. García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Salamanca, 2007, 290, afirma que si la eternidad significa para Rosenzweig la posibilidad siempre inminente y nunca concretada de irrupción del futuro Reino en el ahora, pero que esa posibilidad nunca deja de ser futura, entonces su eternidad no es ya la meta de la esperanza sino su condición de posibilidad. Esta posición arranca lo esperado de todo lo imaginable, pre-visible, pro-yectable. Pero entonces uno espera algo que nunca puede ser presente, ni siquiera al modo de pre-representado. Levinas escribe sobre el esperar de la esperanza: “Lo irreparable es su atmósfera natural. La esperanza no es esperanza sino cuando ya no está más permitida” (DEE 153). Aquí sería apropiada una comparación con la definición tradicional de la virtud teológica de la esperanza en el cristianismo, que particularmente en la escolástica subraya el componente racional del concepto, como es visible en Tomás de Aquino (*Summa theol.* II/II 17,1), donde su objeto formal se caracteriza como *possibile*. En el sentido de la imposibilidad de lo esperado es que hay que entender las palabras de Rosenzweig sobre lo “esperado” en el acto de amor: “Pero vistas las cosas desde el mundo, el acto de amor del hombre es, a la inversa, lo insospechado, lo inesperado, la gran sorpresa” (ER 291).