



# Comunidad y gratitud

## Reflexiones sobre una “relación imperfecta”

Emmanuel Taub\*

¿Qué es la gratitud, cómo llegamos a ella? ¿para qué sirve la gratitud? ¿podemos construir sociedad o comunidad a través de este concepto que llamamos “gratitud”? Me gustaría comenzar entonces este recorrido desde las palabras bíblicas y desde ahí dirigirme hacia las interpretaciones de los sabios y pensadores judíos.

En los primeros versículos del capítulo 15 del libro del Éxodo de la Torá podemos leer estas palabras: “Entonces cantó Moshé junto a los israelitas este canto a IHVH: Cantaré a IHVH porque es sumamente exaltado, y el caballo con su jinete (egipcio) arrojó al mar (15:1) [...] Precipitó al mar a los carros de Paró y a su ejército. Y a sus más escogidos militares los hundió en el mar Suf (rojo). Las profundas aguas los cubrieron; se hundieron en las profundidades como una roca” (Éxodo 15:1; 4-5).

\* Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Magister en Diversidad Cultural (UNTREF). Es Investigador Adjunto del CONICET por el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), docente y editor. Sus áreas de trabajo son el pensamiento y la mística judía. Es director de Hecho Atómico Ediciones y autor de *Otredad, orientalismo e identidad* (Editorial Teseo), *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo* (Miño y Dávila Editores), *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Miño y Dávila Editores), y *La palabra y la errancia. Para una filosofía de la in-existencia* (Paidós). Ha sido Profesor Invitado en la Universidad Diego Portales (Chile), Universidad Andrés Bello (Chile), Universidad San Buenaventura (Colombia), Universidad Católica de Oriente (Colombia), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en la Universidad Hebrea de México (México).

Este pasaje se corresponde precisamente al momento en que los hijos de Israel se habían liberado de la esclavitud egipcia. Luego de las diez plagas el Faraón había torcido el brazo y permitido su partida. Sin embargo, como todos sabemos, rápidamente se arrepintió de su decisión y el ejército egipcio salió tras ellos. A esto le sigue el episodio milagroso de las aguas del Mar Rojo [*“Iam suf”*] que se abren y que al cruzar el pueblo vuelven a cerrarse con los egipcios dentro de ellas. Frente a todo este suceso y experimentando el sentimiento de triunfo sobre sus opresores y perseguidores, los hijos de Israel deciden entonar un cántico de *agradecimiento* y alegría a Dios.

Sin embargo, y ante la algarabía de los vencedores, los sabios del Talmud nos relatan, en el contexto de una discusión sobre los castigos de Dios al pueblo de Israel, una historia que pone en entredicho este evento específico y milagroso. Esta discusión talmúdica pertenece al *Talmud de Babilonia*, dice:

“El rabino Yehoshua ben Levi preguntó: ¿El Santo, Bendito sea Él, de hecho se regocija por la caída de los malvados? Pero está escrito: “Y saliendo ellos delante del ejército, dijeron: Den gracias al Señor, porque para siempre es su misericordia” (II Crónicas 20:21), y el rabino Yoanan dijo: ¿Por qué razón fueron las palabras? porque Él es bueno, no se menciona en esta declaración de agradecimiento, ya que la formulación clásica es: “Dad gracias al Señor; porque él es bueno; porque su bondad permanece para siempre” (I Crónicas 16:34). Porque el Santo, Bendito sea, no se regocija por la caída de los malvados. Dado que esta canción fue cantada después de una victoria militar, que involucró la caída de los malvados, el nombre de Dios no fue mencionado para bien.

Y del mismo modo, el rabino Yoḥanan dijo: ¿Cuál es el significado de lo que está escrito: “Y el uno no se acercó el otro toda la noche” (Éxodo 14:20)? Los ángeles ministradores querían cantar su canción, porque los ángeles cantaban canciones entre sí, como dice: “Y se llamaban unos a otros y decían” (Isaías 6: 3), pero el Santo, Bendito sea, dijo: *La obra de*

*Mis manos, los egipcios, se está ahogando en el mar, ¿y quieres cantar canciones? Esto indica que Dios no se regocija por la caída de los malvados".* (Libro Moed, Meguilá 10b).

Se nos abre aquí un maravilloso y complejo texto para su interpretación, en donde brilla el universo del pensamiento judío con todos sus matices interpretativos y sus aparentes contradicciones. ¿Por qué esta contradicción, o esta paradoja, que es constitutiva del pensamiento judío? El pueblo judío se libera finalmente de la persecución de los egipcios, pero Dios no se regocija ante el mal de su creación, ya que los egipcios son también creatura divina. El regocijo puede ser solamente de los hombres, como consecuencia de los avatares humanos, pero no puede ser regocijo de El Creador, ni tampoco de sus criaturas angelicales.

Sin embargo, ¿puede el hombre agradecer por la muerte de los otros hombres? ¿puede el hombre regocijarse por la muerte del otro? Quién es el otro, quién es el prójimo, y cómo podemos construir una relación de alteridad desde esta lectura en la que Dios no permite agradecimientos ni cánticos de felicidad por la muerte de los enemigos del pueblo de Israel. Tratemos de reflexionar entonces si nos encontramos ante una paradoja o ante una aporía, y qué forma de relación social trae aparejada.

Entre enero y marzo de 1921, Franz Rosenzweig impartió trece lecciones en la Freire Jüdische Lehrhaus en Fráncfort del Meno. En "Introducción al pensar judío" según Rosenzweig existe un pensar judío, o un pensar en términos judíos que, a diferencia de la filosofía que desconfía del sentido común, se para frente al pensar griego, que es lo que llama el "pensar sobre lo que es propiamente" (Rosenzweig, Franz, 2014:192). Pensar hacia el prójimo, desde el sentido mismo de su proximidad, real o imaginada. Pensar desde el otro. Pensar sin filosofar. Esta es la tarea, la renuncia al "propiamente" y al "así es", al "yo tengo la verdad", al esencialismo del ser. Desde allí se trata el pensar judío; así lo escribe:

Tejer de nuevo los hilos desgarrados entre lo cotidiano y el día de fiesta.  
Hacer de nuevo de lo cotidiano, de la entera semana laboral del pensar,

una preparación para el shabat del pensar. Ensanchar de nuevo, por tanto, también lo cotidiano. Apartarse de la infame separación y división entre la realidad y el ideal, entre lo forzoso y la libertad [...] Cambiar la arrogancia del pensar por la humildad, la mala conciencia de la acción por la buena. [...] Ante todo, reconciliar la vida con el pensar” (Rosenzweig, Franz, 2014:192).

Rosenzweig plantea que lo cotidiano es el día a día, el día de la semana antes del día de descanso, del shabat dedicado al reposo y al estudio; cotidiano como el día en el que transcurre la vida junto al otro. Pero lee esa cotidianidad como un puente entre lo común y lo festivo, entre lo “común” y lo “sagrado”. Pensar en el día a día, en la semana con la humildad de quien actúa bien, ante el otro y con el otro. Hacer el bien, es siempre hacer el bien con el otro.

Pensar de lo cotidiano, lo cotidiano como lo común, de comunidad, en donde salgo al encuentro con el otro, no sólo con Dios a través del texto bíblico; por ello darle a lo cotidiano, y a las preguntas del sentido común, también el sentido de lo festivo, de lo sagrado; hacer el bien y reconciliar así la vida con el pensar. De esto nos hablan nuestros sabios, pero pareciera que sus palabras se han perdido en la oscuridad de la historia olvidada. Maimónides, el gran pensador judío del siglo XII escribió en su *Mishné Torá*, que en los días de fiesta:

“Al comer y beber uno debe dar de comer también al extraño, a los huérfanos, a las viudas y a los demás pobres y necesitados, y compartir nuestra comida con ellos. Quien, por el contrario, cierra las puertas de su casa a los pobres y necesitados, sin ofrecerles nada, cuando celebra un banquete rodeado de su esposa y sus hijos, entonces no celebra una celebración religiosa, sino que se entrega a la celebración de su estómago” (Maimónides 6:18).

Es este compartir con el otro en el día festivo, mirar al otro que está del otro lado de tu puerta lo que transforma en sagrado el día festivo y lo cotidiano: salirse de la celebración de uno mismo, “de su estómago”, o sea, de su egoísmo y su mismidad. Es esta obligación la que constituye un

fundamento ético, y por ello debe trascender los aprisionamientos de la obligatoriedad.

La viuda, el huérfano y el pobre son los símbolos bíblicos de la otredad a la que debo salir al encuentro. Del otro que me reconoce como responsable ante los dolores del mundo. Son, también, los símbolos del universalismo, de lo más allá de lo judío, del encuentro con el mundo real, con el aquí y ahora. Para hacer sagrado lo cotidiano debemos mirar al otro; más aún: ser responsables con el otro.

Debemos pensar desde un “otro modo” de pensar. Pero ¿pensar qué? Pensar la verdad. ¿Qué verdad? Lo inaprensible, lo imposible de comprender. Esta es la tarea primera y última del pensamiento. La verdad es inalcanzable, es evasiva; por ello, el judaísmo hace que la verdad se convierta en la presencia del otro, quien trae la verdad cuando se presenta ante nosotros. El prójimo nos trae en su presencia la verdad porque, como escribe Levinas en esa gran entrevista de octubre de 1982 llamada “Filosofía, justicia, amor”:

“no puedo describir la relación con Dios sin hablar de lo que me comprometo con respecto al otro. [...] No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios” [...] “no digo que el otro sea Dios, sino que en su rostro escucho la Palabra de Dios” (Levinas, Emmanuel, 2001:136).

¿Qué quiere decir Levinas con esto? Que el prójimo es el otro ser humano. Porque como bien expresa, en la Torá, Dios desciende como palabra hasta el hombre (Génesis 9:5, 15; Éxodo 19:19-20; Números 11:17) y este descenso de Dios tiene forma, escribe, “de orden ética o mandamiento de amar. En el Rostro del otro adviene el mandamiento que interrumpe la marcha del mundo” (Levinas, Emmanuel, 2001:136).

Pero volvamos a la reflexión sobre la verdad: si Dios es la verdad, es una verdad no-humana: una verdad inalcanzable. Por ello, la existencia y la in-existencia del otro, me posibilita una verdad alcanzable pero no

verdadera: el otro constituye una alegoría de la verdad. Esta alegoría de la verdad representa en el otro la huella de la palabra divina: una ética y una responsabilidad. Lo que llamaré una “relación imperfecta”: una construcción paradójica en la que Dios existe al constituirse como dimensión ética, como el *nomos* oculto de la relación humana. Es así que en esta “relación imperfecta” Dios como dimensión ética se filtra y se recrea como responsabilidad, justicia y amor entre uno y otro.

Esta “relación imperfecta” es una forma de proximidad a la verdad última, que sería Dios mismo, pero que es inalcanzable, imposible. Pero nos permite, especulativamente, entender el contenido verdadero de la Creación. La vida creada se pone de manifiesto en el otro como verdad, en el prójimo como cercanía, en el amigo y en el amor como puntos cruciales de esta relación: nos llevan a la posibilidad de dar la vida por el otro, a romper la totalidad del uno mismo por el otro.

La amistad y lo amado constituyen las figuras sobre las que debemos apoyar las bases del sentido de comunidad. En donde el yo-tú como relación ética ya no es suficiente, queda desbordada por estas figuras de amistad y amor. Por lo que la relación se constituirá ahora como una relación “tú-y-tú”: “tú” como yo que soy en el otro, y “tú” como el otro que me recibe al abrirse a la relación de confianza y responsabilidad dada por la amistad y el amor.

El “yo” debe desaparecer de la relación, transformándose en un “tú-y-tú”. Este es el desafío que tenemos, la búsqueda de re-diseñar esta relación del yo-tú hacia una “relación imperfecta” en el presente. Tenemos nuevos desafíos ante un siglo derrumbado por el hambre, la muerte y la transformación de las relaciones sociales.

Transformar lo cotidiano y lo festivo, compartir como responsabilidad y como obligación lo nuestro con el otro, no pasa solamente por mirar el horizonte sesgado de nuestra realidad social, sino en tener la humanidad toda como horizonte de acción. No se puede constituir nuevamente una

relación originaria que tal vez nunca haya existido: debemos construir un nuevo arquetipo que nos presente en el hoy lo originario con toda la experiencia histórica de lo que ha transcurrido. Allí debe situarse esta “relación imperfecta”: como el encuentro de un “yo” negado. Esto significa que al decir que el “yo” es en el otro, lo que realmente estamos diciendo es que el “yo” nunca puede ser en el otro, por eso el “yo” *debe ser* “otro” en relación *como* “otro”; debe llegar a ser un “tú” vinculándose con otro “tú”.

Una “relación imperfecta” de un “yo” que nunca puede alcanzar un ser-en-el-otro como un ser-otro, y que por ello *es* una proximidad especulativa a ese otro (tú) que me reconoce como otro (tú) a su lado. Sólo es posible sosteniéndose a través de una relación de amistad y de amor. Porque siempre, y ante todo, esta “relación imperfecta” debe ser libre y voluntaria, debe ser una decisión fundada en la búsqueda de la verdad imposible y en la responsabilidad, no de la obligación.

Un lenguaje imperfecto es siempre imperfecto. De ahí también que toda relación sea imperfecta, y eso es lo que permite que haya relación. De lo contrario, si una relación fuese perfecta, no necesitaríamos del otro. Si el diálogo fuese perfecto, entonces no estaríamos dialogando, sino que seríamos la sumatoria de diferentes monólogos enfrentados. La imperfección nos permite el encuentro, comprender la verdad como posibilidad-imposible, como una ética de responsabilidad de otro con otro, como gratitud a esa relación originaria que se ha quebrado para manifestarse en el cara a cara. Es por eso que, como dije al comenzar esta reflexión partiendo del pasaje talmúdico, Dios no puede regocijarse por la muerte de los malvados ni aceptar esta forma de agradecimiento, de la misma manera que el hombre tampoco puede hacerlo. Como escribe Levinas, “soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Para mí –dice– esto es lo esencial de la conciencia judía. Y creo que es lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros” (Levinas, Emmanuel, 2001:133)

La amistad, el amor y el sufrimiento constituyen las figuras sobre las que debemos apoyar las bases de la comunidad. En donde, como dije, el yo-tú como relación ética ya no es suficiente. Por lo que la relación se constituirá ahora como una relación “tú-y-tú”: “tú” como yo que soy en el otro, y “tú” como el otro que me recibe al abrirse a la relación de confianza y responsabilidad dada por la amistad, el amor y el duelo.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Levinas, Emmanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos.
- Maimónides (2006) *Obras filosóficas y morales*, Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Rosenzweig, Franz (2014). *El país de los dos ríos*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Talmud de Babilonia, Libro Moed, Meguilá: [www.sefaria.org](http://www.sefaria.org)
- Tora: [www.sefaria.org](http://www.sefaria.org)
-