

Redención, judaísmo y modernidad: propuestas desde la filosofía judía

Emmanuel Taub

I.

Escribir desde la filosofía judía es la búsqueda por transformar las fuentes judías en la base de la reflexión filosófica. En este sentido, los textos bíblicos, así como sus exegetas, se convierten en una fuente viva que se nos abre para la reflexión sobre las cuestiones del mundo, del hombre y de Dios. Dicho de otro modo: para la relación activa entre estas tres dimensiones.

Acerquémonos al texto bíblico: “Y dijo Dios [Elohím]: ‘Hagámonos al humano [*Adam*] a nuestra imagen, a nuestra semejanza. [...] Y Dios [Elohím] creó al humano a Su imagen, a imagen de Dios [Elohím] lo creó, masculino y femenino los creó” (Génesis 1:26¹). Desde una primera y simple aproximación al texto bíblico observamos que Dios crea al humano y ello aparece expresado en plural. En este sentido, una interesante exégesis moderna es la que escribió George Steiner en su *Gramáticas de la creación* cuando se pregunta “¿a quién se dirige Dios en Génesis 1:26 cuando dice *naasé Adam*, ‘hagamos al hombre’?”, y Steiner continúa: se dirige “a su propia soledad en el mismo momento en que va a ser rota por la creación del hombre-que-escucha, del hombre-que-responde y contradice”². Steiner propone en su lectura que Dios rompe ese silencio fundador en el pasaje hacia la palabra creadora y es allí en donde Se dice como quien se hablara solo³, porque el lenguaje y

¹ Para una traducción comentada del Libro del Génesis véase: Daniel Colodenco. *Génesis: el origen de las diferencias*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2006.

² George Steiner, *Gramáticas de la creación*, trad. Andoni Alonso, Carmen Galán Rodríguez, Madrid, Siruela, 2001, p. 43.

³ Como sugieren algunos exegetas, el plural se da porque “Dios se aconsejó con los Ángeles Administradores (*Malajéi HaSaret*)” sobre la creación del hombre. Sin embargo, es también interesante la exégesis que dice que el plural es una manera de romper con “la identificación directa entre Dios y el hombre” que surge luego con la idea de la creación “a Su imagen y semejanza”. Justamente, aparece la necesidad de entender que Dios es Uno y Único, y que la semejanza está dada por el lenguaje y la capacidad creadora, pero no como soberanos o

la palabra, como dice, siempre necesita que alguien escuche. Podemos sugerir entonces que hablar solo no sólo es un gesto humano sino también, tal vez, divino. Sin embargo, debemos preguntarnos, ¿es la creación del hombre una violencia ante la pasividad del mundo no creado? ¿es la soledad la condición de existencia del hombre? ¿qué constituye al otro desde la filosofía judía y de qué manera desde ésta se nos exige pensar en una política sobre la alteridad y el diálogo con el otro?

Las respuestas las intentaremos esbozar a través de dos lecturas desde el pensamiento judío moderno: en dos pasajes, uno de Emmanuel Levinas, y otro de Edmond Jabès.

II.

En primer lugar, observemos una manera para pensar la ética más allá del hombre en un pequeño texto de la obra de Levinas. En éste se entrelaza la noción de “vida en el límite” con el derecho y la justicia. En este pequeño artículo de 1975, “El nombre de un perro, o del derecho natural” que forma parte de *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo*⁴, Levinas inicia su reflexión, como en otras ocasiones, con un pasaje bíblico. En esta oportunidad lo hace desde un versículo del Éxodo en donde Dios está dando sus leyes morales y le dice a Moisés (y a través de él a todo el pueblo) que: “Sean hombres de santidad para Mí, no coman carne de (animales) despedazados (por las fieras) en el campo; échenla a los perros” (22:30).

En este doble movimiento el pueblo es santificado, cada hombre debe ser “santo ante mí” dice Dios, mientras que por otro lado, la carne que no comerán, aquella intocable, destrozada, tirada en los campos (dirá Levinas que esta imagen le sugiere “los horrores de la guerra”) quedará para los perros, ese extraño testigo que en su animalidad fraterniza en amistad con el hombre.

Pero no es esto lo que le interesa solamente a Levinas en su reflexión, sino más bien comentar de qué manera entra en su relato un perro llamado Bobby. Y es por ello que retoma otro versículo del Éxodo en el cual se dice: “Y en cuanto a los

propietarios el universo. Creemos en la mitad de nuestra posibilidad humana (Colodenco, ob. cit., p. 26).

⁴ Emmanuel Levinas, *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires, Lilmold, 2008.

israelitas, ni un perro ladrará contra ellos -contra ninguna persona ni animal alguno de ellos. (Eso es) para que asuman que el Señor hace diferencia entre los egipcios y los israelitas” (11:7). Siguiendo con la lectura del pasaje bíblico observamos que los perros enmudecerán ante la luz de la libertad y de la muerte de los primogénitos. ¿El perro enmudece de estupor o de anonadamiento? Dice Levinas: “En la hora suprema de su instauración -sin ética y sin *logos*-, el perro dará testimonio de la dignidad de la persona. Eso es ser amigo del hombre. ¡Trascendencia en lo animal!”⁵.

Existe un rostro, expuesto en la animalidad del animal mismo, del amigo más fiel -el perro-, que se abre a nosotros, que se expone y se revela -que trasciende- en el cual testimoniamos nuestra dignidad como hombres. Ya no es Dios revelándose en la apertura del rostro del Otro, sino ahora, la pura naturaleza -la animalidad más animal- que en su mirada, en su silencio sin aullidos nos testimonia de nuestra condición de hombres.

Levinas continúa con la lectura talmúdica del versículo en donde el perro es “literariamente un perro”. Y es en este camino en donde aparece la mención nodal para pensar un espacio de suspenso, expresado con la delicada imagen de un “entre paréntesis”. Setenta prisioneros -en donde estaba él incluido- van en un comando forestal en la Alemania nazi protegidos por uniformes franceses. Setenta judíos trasladados, pero que sin embargo permanecían indeterminados entre la existencia y la inexistencia, ya que aquellas personas con las cuales se cruzaban (“hombres libres”), o para quienes ellos trabajaban, no les negaban la mirada, sino los rostros. La humanidad contenida en ellos. Y de esta forma, dice Levinas:

“nos despojaban de nuestra piel humana. Éramos infrahumanos, una bandada de monos. [...] Pero ya no estábamos en el mundo. Nuestro ir y venir, nuestras penas y nuestras risas, nuestras enfermedades y nuestras distracciones, el trabajo de nuestras manos y la angustia de nuestros ojos, las cartas que nos hacían llegar desde Francia y aquellas que aceptaban enviar a nuestras familias, todo eso ocurría entre paréntesis. Seres encerrados en los límites de su especie; seres sin lenguaje a pesar de todo su vocabulario”⁶.

La situación de suspenso se construye para Levinas entre la imposibilidad de reconocer en el otro un rostro, en aquellos que los miran, ni siquiera, como si fuesen

⁵ *Ibíd.*, pp. 218-219.

⁶ *Ibíd.*, p. 219.

animales (o perros) y no pueden ver nada. Este momento los despoja de su “piel humana”, los transforma en “infrahumanos” a los que Levinas (se)reconoce como “monos”, en un estado de latencia, en un paréntesis. Una situación **entre paréntesis** que excede la localización, ya que es en su negatividad extrema un paréntesis en la historia, un paréntesis de “significantes sin significados” en donde el lenguaje es devastado.

Este suspenso es una reducción del hombre al límite más animal de su especie, a lo borroso entre el hombre y el animal en donde se le quita el lenguaje y la posibilidad de la mirada, y en donde no puede reconocerse al otro como igual. En esta situación de suspenso como un “ningún lugar” se destroza la ontología dirigida por la posibilidad de otredad en cuanto revelación de Dios: es lo que llamaremos un “espacio borroso”. Un espacio borroso es un espacio dado a la indeterminación y la incertidumbre. Por ejemplo el espacio que se instala entre el rostro y el gesto, en donde puedo observar los contornos del rostro pero sin conseguir determinar las implicaciones del gesto. Esto nos lleva a una situación de incertidumbre generada por el espacio borroso, vago, en donde se es-y-no-se-es; y que a su vez puede generar un temor hacia el otro, por no percibirlo como cercano en su consagración a mí⁷.

Sin embargo, todavía no terminamos de hablar de Bobby y su importancia en esta historia. Porque Bobby era el perro que un día se les apareció en el campo, “un perro vagabundo entró en nuestra vida”. El perro al cual llamaron Bobby, vivía (o como dice Levinas, “sobrevivía”) en algún rincón de los alrededores del campo. Aparecía en los reagrupamientos y al regreso de la jornada, “brincando y ladrando de alegría”. El perro los reconocía más allá de su borrosidad y suspenso, o mejor dicho, los reconocía dentro del paréntesis en el que se encontraban, en donde para el resto de los hombres no eran nada, casi-hombres, hombres al límite de la animalidad, para Bobby, sin embargo, aún eran hombres. Es por eso que dice Levinas: “Para él, indiscutiblemente, éramos hombres”⁸.

⁷ Cf. las “Tesis teológico-políticas sobre la noción de rostro de Dios” en Emmanuel Taub, *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*, Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila editores, 2008.

⁸ Levinas, ob. cit., p. 219.

Si como bien explica a lo largo de *Totalidad e infinito*⁹, el otro se presenta como apertura a través del rostro -es la epifanía del rostro- en donde finalmente soy invocado por su rostro que me exclama, en donde se halla la Revelación, que se presenta como la pura justicia y el mandato anterior a toda ontología del “no matarás” (imposibilidad de asesinato), se produce entonces un movimiento dentro de este paréntesis que conforma la situación de suspenso. En los límites de la propia especie el hombre se reconoce, encuentra la epifanía del rostro, no en el otro hombre, sino en un perro. Sus ojos suplicantes, su perpetua-invocación nos vuelve a la condición de hombre, nos llena y al mismo tiempo, me confirma que allí, en el espacio borroso, no soy hombre para el otro hombre. Pero soy otro ante los ojos y la mirada animal de ese otro no hombre.

III.

El poeta y escritor judeo-egipcio, Edmond Jabès, falleció en 1991 en París, tierra a la que se había trasladado luego de tener que dejar Egipto ante los eventos políticos originados por el asenso al gobierno de Gamal Abdel Nasser en 1956. De una obra prolífica y particular, queremos destacar aquí el libro que dejará terminado pero que sin embargo fuera publicado de manera póstuma. Nos referimos a *El libro de la hospitalidad*.

Hay aquí un verso con el que deseamos continuar desarrollando esta reflexión sobre el otro y el diálogo. En un pequeño capítulo llamado “Arcoíris, IV” -palabra que ya en sí misma nos traslada al símbolo bíblico fundamental del pacto entre Dios y Noaj (Noé) luego del diluvio bajo la promesa de no volver a destruir a la humanidad toda- Jabès escribe este simple verso: “Lo único es la soledad”¹⁰. Con ello nos quiere decir que la soledad es del hombre, y al mismo tiempo, quizá, que es un atributo natural o de la naturaleza del hombre.

Ahora bien, antes de recaer en una mirada pesimista, o nihilista, de la soledad natural del hombre, invoquemos aquí el sentido primero de la diferenciación que Dios realiza en el Génesis entre el hombre y la mujer, pero también entre ellos, los

⁹ Cfr. Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.

¹⁰ Edmond Jabès, *El libro de la hospitalidad*, trad. Sarah Martín, Madrid, Trotta, 2014, p. 80.

animales y la totalidad del mundo-naturaleza. Repasemos el pasaje de Génesis 2: 18-23:

“Y dijo Elohím: ‘No es bueno que el humano esté solo. Le haré una ayuda adecuada. E IHVH Elohím formó de la tierra a todas las bestias salvajes, y a todo animal alado del cielo, y los llevó ante el humano para ver cómo los denominaba, y tal como cada ser viviente era denominado por el humano, así quedaba establecido el nombre. Y el humano le otorgó nombre a todos los animales (domésticos), y a los animales del cielo, y a toda bestia salvaje, pero para el hombre no se encontró una ayuda adecuada. E IHVH Elohím hizo caer sobre el hombre un profundo letargo, y durmió; y tomó uno de sus costados y cerró la carne por debajo de él. E IHVH elaboró a la mujer del costado que tomase del hombre. Y la condujo ante el hombre. Y el humano dijo: ‘¡Esta vez (es) hueso de mis huesos, y carne de mi carne!’’. Y la llamó mujer [*ishá*], pues fue obtenida del hombre [*ish*]”.

Aunque aparezcan conectados, y ese es el sentido del vínculo entre los hombres, en el relato bíblico aparece demarcada la diferencia entre uno y otro. Sin embargo, esta diferencia es la posibilidad de no ser ese único, que es justamente no ser Dios, y de no estar solo, en el sentido de la soledad como el “empujón” hacia el cerramiento en la soberanía del Yo, en uno mismo. Ya desde la concepción judía la apertura del espacio comunitario de la *tefilá*, la oración, está determinada por la imposibilidad de ser uno sólo pero en la sumatoria de estas individualidades. Nos referimos por ejemplo a la figura del *minián*, que determina que es posible comenzar una celebración o rezo cuando hay por lo menos diez individuos. La diferencia entre los hombres como condición anterior a la relación y el diálogo entre los hombres es la posibilidad de no ser el único en la soledad del universo y del mundo. Y es sobre esta *diferencia* sobre la que propongo finalmente aquí comprender el sentido del diálogo.

Entre todos estos elementos lo que caracteriza al hombre en su especificidad es el lenguaje, así como la capacidad de ser un animal que puede hacer silencio, e interpretarlo. La palabra es la casa abierta. Y la palabra no necesita que el otro sea igual a mí, o ser yo mismo, sino tan sólo que el otro pueda “decir”. En este sentido, el fundamento de la hospitalidad es el lenguaje, y desde allí justamente el diálogo. El diálogo no disipa las diferencias entre las diferentes tradiciones o religiones, sino que las preserva -no cayendo de este modo en la peligrosa búsqueda de homogeneidad y consenso totalizantes- en su individualidad y las vincula en su

apertura a la palabra que la recibe. Por ello el sentido del diálogo no está solamente depositado en abrir las puertas de la casa del lenguaje (ya que muchas veces la casa también puede convertirse en un territorio de hostilidad) sino en la posibilidad de abrirse al lenguaje del otro, dándole la palabra, permitiéndole que diga. No sólo que hable por hablar, sino que logre narrar su pasado, su historia.

La hospitalidad en el lenguaje sólo puede convertirse en una posibilidad “real” de “recibimiento” del otro cuando el lenguaje acepta la otra lengua y el otro lenguaje: sus tradiciones y su historia. Justamente, si abrirse al lenguaje del otro se vuelve equivalente a disolverlo en un solo lenguaje, en matizarlo en un crisol, entonces no se podrá tejer el entramado entre las palabras que el diálogo necesita para ser realmente una casa de lenguaje abierta al otro. Recordemos que una de las lecturas que podemos realizar del relato de la Torre de Babel (Génesis 11:1-9¹¹) es que el problema no sólo fue la pretensión de los hombres de alcanzar a Dios en el cielo (de ver su Gloria), sino haber perdido en el lenguaje único y en la necesidad de construir hacia arriba la relación con el otro que se encuentre a mi lado. El lenguaje era uno y Dios desciende para ver que han realizado con esta capacidad. Y entonces aparece otra vez la necesidad de la diferencia para darle sentido a la alteridad. Dios descubre el deseo del hombre de subir hacia Él y no de construir horizontalmente ciudades y relaciones. En este sentido, el problema no es la unicidad del lenguaje, sino el olvido de la diferencia y del otro. Como escribió Franz Kafka en uno de sus aforismos de su estadía en Zúrau, “si hubiera sido posible construir la Torre de Babel sin tener que escalarla, su construcción hubiese sido permitida”¹². ¿Qué queremos decir con esto? Que si la Torre de Babel no hubiese sido justamente una Torre, sino tal vez un “puente” que conecte una ciudad con otra, tal vez la

¹¹ “Y toda la tierra fue de un único idioma y de palabras similares. Y cuando migraron desde el este hallaron un valle en la tierra de Shinar, donde se asentaron. Y se decían unos a otros: ‘Fabriquemos ladrillos y cozámoslos bien quemados’. Y los ladrillos les sirvieron de piedras, y el betún les sirvió de argamasa. Y dijeron: ‘Vamos, construyámonos una ciudad y una torre cuyo tope llegue al cielo, para hacernos de un nombre, en caso que nos dispersemos por toda la faz de la tierra’. E IHVH descendió a observar la ciudad y la torre que construyesen los seres humanos. Y dijo IHVH: ‘Si como un solo pueblo y con un idioma único para todos, han comenzado a comportarse así, entonces nada de lo que se propongan hacer les será imposible. Descendamos y confundamos allí su idioma, así nadie comprenderá el lenguaje de su prójimo’. E IHVH los dispersó de allí por toda la superficie de la tierra. Y dejaron de construir la ciudad. Y por eso se la denominó Babel, pues allí IHVH confundió [*balal*] el lenguaje de toda la tierra. Y desde allí los dispersó IHVH por toda la tierra”.

¹² Franz Kafka, *Aforismos de Zúrau*, edición de Roberto Calasso, trad. Claudia Cabrera, Madrid, Sexto Piso, 2005, p. 34.

construcción hubiese podido finalizarse y Dios no hubiera tomado este hecho como motivo para la dispersión de los hombre y de las lenguas; cosa que, por otro lado, posiblemente hubiese realizado como consecuencia de otra acción del hombre obnubilado por el momento en el que pierde el horizonte en el otro hombre y lo eleva hacia la búsqueda ciega de imitar a Dios.

Por esto es también paradójal la Torre de Babel, ya que permite comprender la consecuencia de dejar de ser único pero sin perder el sentido constitutivo de la diferencia y la soledad. No hay vuelta atrás luego del pacto postdiluviano. Y la paradoja se vuelve también constituyente del sentido individual del hombre pero de la necesidad también del vínculo con el otro. Es por ello que desde judaísmo aparece también con su desarrollo histórico la figura de la comunidad como forma de relación social, y del judío como parte constitutiva pero no restrictiva de este tipo de relación comunitaria. Por ello también la problematicidad de reducir la figura del pueblo judío solamente a la forma de un Estado Moderno. Pero esta idea de comunidad es tal vez un ejemplo desde dónde retomar determinadas características para configurar **una otra forma de relación entre los hombre**, convirtiendo la relación entre política y ética como las dos caras de una misma moneda que no puede ser si una no se vincula con la otra, y no como la escisión de dos universos y formas de comportamiento.

Los hombre que buscaban levantar la Torre de Babel confundieron la unicidad del lenguaje con la unicidad de la soledad de Dios, quien solo puede habitar sin el hombre. Y en el intento de subir materialmente hacia el cielo, dejaron de ver al otro, al prójimo y al lejano.

Pero sigamos un poco más con Jabès y un pequeño diálogo entre rabinos imaginarios que relata en este mismo apartado:

“Y el maestro dijo, empujando el sillón en el que estaba sentado:

- Ha llegado la hora. Debo partir.

Me dejaré guiar por vuestros pensamientos.

De cada uno de ellos volveré a recorrer el camino.

Así, seguiré viviendo en vosotros.

- Y tú, en nosotros, respondieron los discípulos”¹³.

¹³ Jabès, ob. cit., p. 80.

Al recibir la palabra del otro, darle hospedaje en el propio lenguaje y hospitalidad en la lengua a través del diálogo, esa palabra seguirá dentro de uno, a pesar de la partida. En el “Así, seguiré viviendo en vosotros” y en el “Y tú, en nosotros” de los discípulos, podemos observar un ejemplo de la experiencia de aquel que se abre al llegar y aquel que se abre a la llegada -ya que siempre el movimiento debe ser mutuo, no se puede recibir al otro en el lenguaje si el que viene al encuentro del diálogo no desea dialogar- como una experiencia imborrable. En este sentido, con sus características particulares, debemos decir que Argentina ha sido generalmente un país con una sociedad abierta al diálogo, a pesar, por supuesto, de los “buenos” y “malos” momentos socio-históricos,

Para finalizar sólo queremos remarcar, en relación a lo último expresado, que en las bases de la posibilidad de construir la casa del lenguaje se encuentra la enseñanza. Los pilares de la hospitalidad y del diálogo, en el sentido de los recién expuesto, sólo pueden mantenerse erguidos en base a la educación. Siempre hay otro aunque en la borrosidad de los espacios en suspenso dejen de vernos y debamos ser reconocidos más allá de la humanidad del hombre por esos otros no humanos. Es posible recibir al otro en su diferencia en la casa del lenguaje si la casa está preparada para dialogar y convivir con la diferencia ineluctable que constituye el otro. Porque el miedo alimenta la soledad del Yo y el ensimismamiento en una lectura maniquea del mundo, de las identidades y de la religión. La tarea que aún nos queda por hacer, desde cada particularidad que nos diferencia, es la apertura al diálogo solamente si para ello existe la “escucha”. Abrirse al otro, como apertura del lenguaje, es abrirse principalmente a escuchar la **experiencia** de vida (y existencia) de su diferencia.