

# Hacia la interpretación filosófica del horror. Una nota a propósito de la obra filosófico-teológica de Emil Fackenheim

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

Universidad Comillas – Madrid

¿Para qué pensar el horror? ¿Desde dónde pensarlo? He aquí dos preguntas que son preliminares esenciales de cualquier ensayo filosófico acerca del horror mismo. Preliminares esenciales, dado el riesgo realísimo de que alrededor de tal investigación proliferen intereses y perspectivas profundamente obscenos, que, lejos de iluminar el sentido de los fenómenos, impiden cualquier aproximación fidedigna: se limitan a sumarse al horror ya presente en el mundo, colaboran inconscientemente a multiplicarlo.

El horror debe ser pensado para ser prevenido. El interés primario que en él se tiene no es siquiera el de medirse con lo más temible, para comprobar la propia consistencia; sino, mucho antes que cualquier otra mira que haga referencia al modo en que nos cuidamos de nosotros mismos, de lo que se trata es de comprender sus condiciones de posibilidad para procurar impedirles la llegada a la existencia. Por cierto que las características de nuestra época añaden un matiz importante: en la medida en que la realización pasada y presente del horror va respaldada ideológicamente, se ha vuelto de grave urgencia el compromiso filosófico de cerrar las vías intelectuales que o bien tienden a facilitar el horror histórico, o bien –territorio este a la vez mucho más poblado y más difícil de explorar– no suponen obstáculos poderosos para la inmunización contra aquello en el hombre que se vence del lado de la producción de mal. Porque

por más pruebas que se posean respecto de la flaqueza del intelectualismo moral, una fe última en él es una posesión inalienable del filósofo, que cree hasta el final que entender es ya el principio de fomentar o de prevenir. Y así, por máximo ejemplo, si el Holocausto fue hecho positivamente posible por cierto sedicente pensar y no fue impedido por otras formas de pensar, entonces importa decisivamente ver de reformar en profundidad el pensamiento mismo, o incluso reemplazarlo por un “nuevo pensamiento”<sup>1</sup>.

¿Desde dónde pensar el horror? Obligatoria, desde los ensayos más penetrantes o más ambiciosos de quienes han sido testigos de los instantes de más auténtica y original fulguración del horror, a la vez que desde la propia experiencia del dolor. Pero con decir esto, apenas se señala la verdadera dificultad para la localización precisa del desde dónde. Porque se corre el peligro, tan incansablemente denunciado por Emil Fackenheim, del “escapismo a lo universal”. Reparar un mundo herido por el horror puede convertirse en una tarea tan absorbente que nos haga perder de vista lo único, lo peculiar del horror en cuestión. La tarea ética puede muy bien falsearse a sí misma, con la mejor de las intenciones, por escrúpulo de hacer primero larga estancia en la contemplación del objeto a cuya supresión y reparación ha de dedicarse. La metodología del propio Fackenheim es, en este sentido, una estrategia muy conveniente, que considero

de interés analizar con brevedad en sus líneas maestras.

El primer momento de ella es la constatación del contenido de la voz imperativa de Auschwitz (símbolo de la interrupción de la historia por el horror): no permitir al hitlerismo el triunfo, la consumación de su Solución Final. El segundo momento consiste en el reconocimiento pleno de la individualidad absoluta de cada horror.

La comprensión de este segundo momento pasa por afrontar, ya que nos dejamos guiar por Fackenheim, la peculiaridad de la Catástrofe, del Holocausto. Según uno de sus aspectos, consistió, por cierto, en que la lógica del nazismo era la lógica de la destrucción pura; y en que, además, esta lógica fue llevada a la práctica en circunstancias que la hacían, la mayor parte de las veces, irresistible. Los testimonios reunidos en la célebre película de Lanzmann, sobre todo los que se deben a los hombres que hubieron de presenciar más de cerca las fábricas de la muerte (ya en la situación de los *comandos especiales*, ya en la de esbirros SS) vuelven continuamente sobre ello. Y sin embargo ocurrió que a esta lógica irresistible se le ofreció alguna resistencia. Ella, la lógica del hitlerismo, era “un *novum* en la historia humana, era la fuente de un horror perdurable y sin precedentes; pero la resistencia a ella de parte de quienes le estuvieron más radicalmente expuestos es también un *novum* en la historia y es la fuente de una admiración perdurable y sin precedentes. Escuchar y obedecer la voz imperativa de Auschwitz es una posibilidad “ontológica” aquí y ahora porque su escucha y su obediencia fueron ya una realidad “óptica” entonces y allí”<sup>2</sup>.

En efecto, el horror es infinitamente singular, e incluso cabe que haya que admitir que algún o algunos horrores singulares culminan la negativa esencia del horror. Nadie, ni siquiera las víctimas o los verdugos en el vértigo de la manifestación del

horror, puede *después* representarlo adecuadamente ni rememorarlo en su medida completa. Es más bien la memoria de que allí y entonces se hallaron las fuerzas para entender lo bastante como para resistir su irresistibilidad, lo que ahora y aquí debe servir de hilo de Ariadna para no errar sin esperanza en el laberinto donde se querría matar al monstruo.

El siguiente paso lo ha indicado con mucha sencillez Arthur A. Cohen en la primera página de su libro principal. Y es que, si bien el pensar y el horror permanecerán para siempre inconmensurables, ya que aquél encierra una esperanza moral, que es justamente lo que el mal monstruoso se propone, por así decirlo, ahogar, lo impensable del horror guarda, con todo, proporción, ya en el principio, con el hombre: con el sentimiento del hombre. Lo impensable no deja, ni mucho menos, de sentirse<sup>3</sup>.

Un aspecto primero de este sentimiento es, justamente, que la modesta reparación filosófica del horror no se puede proponer dejarse guiar por ninguna nostalgia. Reparar el mundo no consistirá, ciertamente, en dejarlo como se encontraba antes del horror, porque tal cosa no sólo es imposible, sino que es indeseable, en la medida en que un tiempo va ya de alguna manera cargado con las primicias de los que le seguirán. El pensamiento midrástico sugiere con una aguda paradoja esta verdad: Job no recibe en compensación por el horror unos hijos nuevos, sino precisamente los mismos que tuvo y se le murieron. Sólo estos hijos de antes, al serle devueltos, cierran efectivamente el paso a que se retroceda a la misma situación, sencillamente, de antes de la catástrofe. La imposible recuperación es justamente lo que sella la mentira que pronunciará cualquiera que diga que, terminado el episodio de sufrimiento, a Job no le ha ocurrido, en definitiva, nada y las cosas han vuelto a su cauce<sup>4</sup>.

Como tal, la cesura introducida por el horror en la historia comporta una crisis sin precedentes de la autocomprensión del hombre. Ahora bien, una poderosa tendencia, la tendencia dominante del pensamiento contemporáneo, prefiere interpretar la crisis histórica contemporánea como momento final de un largo desarrollo, más que como una cesura propiamente dicha. Y es muy frecuente ver asociarse a las descripciones de la llegada de la presunta fase última de descomposición de todo un eón (o un destino) del existir del hombre un cierto sentimiento de ligereza y alegría, como si el final de algo, al consumir su esencia, ya dejara paso por sí solo a una época nueva. ¿No ocurrirá, en cambio, que las magnitudes verdaderamente inconmensurables son, en el presente, este pensamiento que saluda alegremente el final de un eón y aquel otro pensamiento que considera, al detenerse, por ejemplo, en el Holocausto, que hay una profunda falta de autenticidad y aun de veracidad en cualquier celebración hoy de fines de épocas o de particulares destinos en la historia del ser?

Los partidarios de un nuevo gay saber interpretan nuestro tiempo como el fin de la era de la metafísica, o sea el fin de la confianza en que la razón humana tiene acceso a la realidad en sí misma, que, como *mundus intelligibilis*, es de suyo intemporal y, por lo mismo, inmutable; frente a la cual el ser sensible es meramente aparential, o bien es un ser de orden segundo, derivado y dependiente. Ven el destino de la metafísica (y quizá de la razón misma) ligado al de la proposición como lugar de la verdad. Si el *logos apophantikós* declara el ser tal como realmente es, entonces el platonismo –o su variante, en el modo de la inversión: el aristotelismo– es la descripción adecuada de la realidad, ya que la proposición ensambla el mundo sensible y el mundo inteligible<sup>5</sup>.

Pero Platón, el metafísico, es también el delbelador de la metafísica, aunque sole-

mos olvidarlo. Olvidamos al leerlo la potencia originaria que en su texto posee el olvido<sup>6</sup>. Y sin embargo, a Platón se aplican, ciertamente, como otros tantos *midrashim*, las verdades que la literatura contemporánea recuerda, por fin, acerca del olvido primordial, irrecuperable: “El olvido es el sol. La memoria brilla por reflejo: reflejando el olvido”<sup>7</sup>. Por otra parte, la razón es principalmente la lucidez del deseo, en el sentido levinasiano del término, o del eros, en el sentido platónico. ¿Es que podemos pasar por alto que es Platón quien nos ha conservado el recuerdo de Sócrates, el filósofo, afirmando que la filosofía fue, está siendo y será condenada porque se la confunde con la *sofia* por antonomasia? Ésta consiste en la *techné* acerca del bien, acerca del hombre, acerca del dios, acerca de la muerte: en saber hacer y decir, con perfecta certeza invariable, lo adecuado en cada momento para conducir al hombre, desde fuera de él mismo, hacia la excelencia, hacia la *aretè politiké*. El filósofo, justamente, es el hombre que sabe que ignora todo esto. Y todos aquellos que creen que es real el saber del sofista no son menos sofistas que éste mismo. En el texto de Platón, no olvidemos que la metafísica es la sofística, y la filosofía, en cambio, un signo de interrogación que envuelve en su poder, en su libertad, en su racionalidad y en el ímpetu de su profundo deseo a toda la empresa del sofista, a toda la empresa de los hombres que, ajenos a la lucidez radical de la filosofía, aceptan que hay en este mundo metafísicos o sofistas. Lo que Sócrates sabía, para poder ignorar de verdad la ciencia del hombre y del bien y del dios y de la muerte, era que, incondicionalmente, no había que cometer injusticia.

¿No es entonces una colosal falacia confundir el dominio brutal del *Gestell* con la clausura definitiva de las posibilidades del socratismo, o sea de la filosofía?

Ahora bien, el horror es exactamente el opuesto de la idea. El horror no es la

infinita composición del ser sensible, sino el adelgazamiento de sentido, la pérdida final de él. La imposibilidad de la representación del horror en la expectativa o en la memoria, la imposibilidad de su objetivación, depende ante todo del hecho de que, si bien conservar la capacidad de la idea es fundamental para empezar a realizar la experiencia del horror, nadie sabe de antemano hasta dónde, en la inmersión de la existencia en el horror, se llega en compañía de la luz de la idea.

Los testimonios del sufrimiento certifican esta verdad que nosotros, los que aún nos hemos visto relativamente a salvo del auténtico *descensus in inferos*, sólo podemos registrar. Elie Wiesel ha repetido constantemente que los santos son los que mueren antes del final del sufrimiento; Primo Levi se ha atrevido a evocar para nosotros lo propiamente invisible del mundo: los “musulmanes” del campo de concentración, entregados a la fuerza de las cosas (del *hay*, del caos inexorable de la *esencia del ser*, como dice, por su parte, Emmanuel Levinas). Según Levi, se trata de “la masa anónima... de no-hombres que andan y trabajan en silencio, con la chispa divina extinguida en su interior... Uno duda en llamarlos vivos; uno duda en llamar muerte a su muerte”. El niño en su secreto impenetrable, el que muere y el que enloquece, en su silencio no menos absoluto, serían, entonces, los únicos hombres que han *subscendido* el horror<sup>8</sup>.

Recuérdese el juicio, un verdadero juicio final, que pronuncia Emil Fackenheim no precisamente sobre Sócrates, sino sobre Martin Heidegger: “Sólo porque (...) no se oyen los gritos de los niños ni el silencio de los “musulmanes”, existe alguna posibilidad de adoptar respecto de los tiempos, como actitud filosófica última, una “serenidad” que “deje a las cosas ser”... Los devotos del pensamiento del último Heidegger tienen que afrontar el hecho de que el mundo –o no-mundo– del Holocausto

tendría que haber sido para él un acontecimiento, pero no lo fue”<sup>9</sup>.

Fackenheim, al pronunciarse de este modo, evidentemente hace suya la posición postmetafísica de la radical historicidad del ser, de la que se sigue la posibilidad de que el horror acontezca en formas de monstruosa novedad que signifiquen otras tantas revelaciones del ser mismo. En su trabajo de 1970 sobre *La presencia de Dios en la historia*, escrito, sobre todo, ante el desafío radical que suponía el *After Auschwitz* de Richard L. Rubenstein (1965), había tratado de describir la originalidad espantosa de la Shoah.

El hecho de que se trate de un acontecimiento único no depende, por cierto, de que se lo deba calificar como el peor de cuantos han ocurrido en la historia del mundo, por ejemplo, por la magnitud de la suma de los dolores que dentro de él ocurrieron. El horror de la unicidad del Holocausto –que por esto puede servirnos, en general, para comprobar los límites de cualquier interpretación filosófica del horror– está, desde luego, en otro punto. No sólo no cabe sumar dolores con dolores y comparar unas sumas con las otras, sino que incluso se puede decir, aun desde fuera, que un exterminio genocida como el sufrido a manos de los mismos nazis por los gitanos, en cierto modo es más doloroso todavía que el Holocausto, porque está más carente de voces que mantengan vivo su recuerdo y de pensadores que traten de aprender su lección.

Sucede, en cambio, que una parte de la unicidad del acontecimiento está, sin duda, como hemos recordado, del lado de sus autores, los inventores y ejecutores de la técnica de la destrucción; pero otra parte, mucho menos atendida, lo está del lado de las víctimas. Ciertamente hay la bien reconocida imposibilidad de reducir a términos racionales la llamada Solución Final del problema judío. Hannah Arendt –para citar un testimonio muy especialmente

relevante— parte, en realidad, de esto mismo cuando comenta, con tan extraordinaria agudeza no precisamente a salvo de crítica, el proceso de Eichmann en Jerusalén. Pero es que, además y sobre todo, lo que vemos al mirar en la dirección de las víctimas es que “el millón largo de niños asesinados en el holocausto nazi no murieron ni por su fe, ni a pesar de su fe, ni tampoco por razones que no tuvieran que ver con la fe judía. Como la ley nazi definía al judío como aquel que tiene un abuelo judío, fueron asesinados por la fe judía de sus bisabuelos... Como Abraham en otro tiempo, los judíos europeos ofrecieron una vez, a mitad del siglo XIX, un sacrificio humano por su mero compromiso mínimo con la fe judía consistente en criar niños judíos. Pero en vez de lo que ocurrió con Abraham, no supieron lo que estaban haciendo y no hubo indulto”<sup>10</sup>.

Ahora bien, de esta descripción, que bien podemos suponer relativamente honda, se deducen algunas consecuencias que nos permiten empezar, cuando menos, a pensar el horror, este horror, en su singularidad de *cesura histórica*.

Es así debido esencialmente a que semejante captación de lo ocurrido se combina con la posición esencial del pensamiento judeocristiano (o sea del nervio de la comprensión occidental de la historia) de una forma extraordinariamente notable: el horror de la Catástrofe la hace única entre los acontecimientos en el sentido de que es aquel que quizá puede aspirar al título exclusivo de ser literalmente la supresión, hasta su raíz misma, de una religión, de un modo de pensar que desborda el ámbito de esa sola religión y de una historia colectiva milenaria.

En efecto, el judaísmo es, en su núcleo milenario, el testimonio (necesariamente particular) de que Dios (el Dios universal) se hace presente en y a través de la historia humana de forma primordial; primordial incluso, cuando se la compara con la forma

de su presencia que es la creación del mundo. Porque en realidad sólo la presencia, de algún modo patente, de Dios en y a través de ciertos acontecimientos históricos es estrictamente su revelación, a partir de la cual cabe que se lo entienda también como creador del mundo. Ahora bien, es inmediatamente evidente que, si ninguna de las formas en que se puede defender la presencia de Dios en la historia es aplicable sin blasfemia al Holocausto, el judaísmo (junto con sus potentes secuelas) queda refutado.

De esta manera, se llega a la situación infinitamente paradójica de que la derrota de Hitler es, al mismo tiempo, su victoria esencial. Hitler habría, entonces, fallado tan sólo aparentemente su objetivo más inmediato y exterior: la aniquilación de los judíos; pero habría conquistado su meta última e íntima: la aniquilación del judaísmo y de cuanto de él se sigue, incluidas las nociones inveteradas de que la historia posee algún sentido (tanto la historia de las sociedades como la de los individuos) y de que este sentido no es, precisamente, el del triunfo final del horror. De hecho, si cabe que los relatos, en general, tengan algún sentido que desborde de los límites estrechísimos que imponen las recurrentes apariciones del mal, ha de ser porque la última palabra no esté en la boca del horror.

De esta situación que parece no tener salida, se diría que sólo hay dos modos para intentar escapar: o bien es que la esencia del judaísmo no era la revelación de Dios en y a través de la historia; en cuyo caso, sencillamente, se descubriría con ocasión del Holocausto —si es que no la rotunda verdad de la muerte de Dios— un error de autointerpretación gigantesco, con la favorabilísima consecuencia de que podría expurgarse de este modo también la imagen del judaísmo en sus caracteres más negativos, como quería Rubenstein —¿quién sabe si así Hitler no habría ayu-

dado prodigiosamente a que el judaísmo se encontrara por fin consigo mismo, y a que los gentiles lo vieran en adelante a una luz a la vez más verdadera y más amable!-. O bien se trata de afirmar de una manera realmente nueva que Dios está presente, ante todo, en la historia (siquiera sea en la forma delicada de que haya en ésta algún sentido).

Si se intenta perseguir la pensabilidad de esta segunda alternativa, entonces habrá que contar desde el principio con que no servirán para tal fin ni la filosofía –la teodicea– ni el pensamiento midrásico –que deja esencialmente abiertas las contradicciones–<sup>11</sup>, y ni siquiera los modos en los que la misma religión judía ha tratado de vivir, de realizar, el terrible misterio del sufrimiento injusto del inocente. Pero si ésta fuera la verdad, entonces, por una parte, se hace necesario retroceder hasta las mismas experiencias radicales en las que se originó el judaísmo, porque ninguna de sus crisis históricas, por profundas que hayan sido, sirve ya de paradigma para lo que ahora se trataría de realizar; y, por otra parte, habrá la estricta necesidad de reconocer en el Holocausto (o sea, traduzco yo: en todos los auténticos horrores singulares, *mutatis mutandis*) algo así como una adición a la autorrevelación divina.

El regreso, por detrás y más allá de las experiencias históricas cruciales, hasta las experiencias radicales, es la única manera de comprobar ahora si se mantiene en pie todavía algo que pueda llamarse judaísmo (y, correlativamente, algo que pueda llamarse un sentido en la historia capaz de iluminar, como *interpretans*, los siempre nuevos *interpretanda* de los acontecimientos, incluidas las cesuras aportadas por el horror).

Este retroceso a las fuentes o raíces del judaísmo (en el sentido estricto y en el sentido amplio) viene fortísimamente apoyado por una evidencia de orden práctico, por algo así como una evidencia metafísica

de orden moral: no se debe permitir en ningún modo que Hitler gane su decisiva batalla póstuma. El horror en la historia es el correlato no de las catástrofes naturales, sino de las maldades, y no cabe esperanza alguna que no pase por la confrontación radical con el mal propiamente humano: con la maldad causante del sufrimiento espantoso, irracional, que parte la historia y todas las historias en fragmentos sin sentido.

La perspectiva del método de Fackenheim es que si el análisis de las experiencias históricas en las que nació el judaísmo –la experiencia de liberación del Mar Rojo y la experiencia de la recepción de la Ley en el Sinaí– permite discernir acertadamente sus rasgos esenciales, cabe la posibilidad de que, al compararlos luego con el acontecimiento del Holocausto, muestren con éste una cierta continuidad, alguna clase de correspondencia. Y si hay tal, entonces debería decirse o bien que en las raíces del judaísmo quedaban lugares impensados por la tradición, que hacen factible asimilar dentro de ella, por difícilmente que sea, el horror del Holocausto; o bien que éste es, en algún sentido tremendo, una tercera experiencia radical, que abre, sin duda, una nueva forma de ser judío (y, correspondientemente, una nueva forma de la esperanza de sentido). Si no es factible ninguna de estas cosas, entonces, como la realización de la Catástrofe demuestra irrefutablemente la posibilidad de su repetición, e incluso la atrae más cerca del reino de las realidades históricas futuras, sólo cabe a los sobrevivientes no repetir el sacrificio de Isaac en el modo horrible en que sus bisabuelos, sin conciencia y sin indulto, lo llevaron a cabo. La “eutanasia” del judaísmo, que Kant pedía y pronosticaba, debería ser el primer deber del judío superviviente –sólo que, contra lo afirmado por Kant, esta eutanasia comporta la muerte del cristianismo y aun la de la filosofía *more kantiano*–. Sólo que

entonces Hitler es, en definitiva, una verdad mayor que el Dios de Abraham y el Dios de los filósofos.

Fackenheim, que, ciertamente, está dispuesto a sostener que el Holocausto extrema hasta la hipérbole de lo nuevo el sufrimiento del inocente, justamente en las formas del asesinato de la infancia por la mera ficticia culpa de existir y de la supresión nihilista de la humanidad del hombre a manos del hombre mismo, extrae, sobre todo, de él la lección de que no ocurre que el mal sea siempre anticipable porque quepa aprender lo suficiente a su respecto en la escuela de los males del pasado. Más bien al contrario, es que el mal posee una trágica capacidad inventiva, que una y otra vez, en repetidas *destrucciones (jurbanim, destrucciones del Templo, en la terminología judía clásica)*<sup>12</sup>, hace naufragar la humanidad hasta límites que desafían la permanencia del alma misma a la que Patocka, por ejemplo eminente de pensador de la resistencia suprema a las formas nuevas del horror, se refiere (como instancia de libertad irreductible).

He aquí, pues, aún con mayor claridad, la alternativa que a todos nos concierne: ¿consiste la crisis de la razón en la actualidad en que reina por todas partes, con majestad aún inexorable, la esencia de la técnica, o consiste, más bien, en que todavía ha dado la historia un paso más, y la revelación negativa del mal ha avanzado hasta límites nuevos y reclama un pensamiento a su medida nueva? Si, por mi parte, me desligo de la tradición heideggeriana, para acogerme al motivo más esencial de la fenomenología de Husserl y al sentido del socratismo adecuado al presente, preferiré hablar de la posibilidad de que, sencillamente, el pensamiento del mal sin sentido, sobre todo en la profundidad que realmente ya ha alcanzado en y desde el Holocausto, no coincida, en absoluto, con el pensamiento de la esencia de la técnica. Si, efectivamente, no coinciden,

entonces este segundo pensamiento no sería en última instancia sino lo que Fackenheim sentenció que ha sido.

En los límites de esta nota, no me cabe, para terminar, sino aludir a algunos rasgos de mi propia posición en el problema, que esperan desarrollo adecuado. Comienzo por tomar en cuenta una distinción básica, de clara estirpe socrática y husserliana. Y es que, en nuestra actitud natural de hombres que nos vamos dejando llevar por la vida, habitualmente estamos sometidos a la esclavitud de una doble ignorancia, de una ignorancia elevada a la segunda potencia. En lo hondo sufrimos de una ignorancia que caracteriza irremisiblemente la existencia humana, y que consiste en que no sabemos, verdadera y últimamente, por más que de alguna manera sí lo sepamos, lo que significa existir, ni, por tanto, lo que ha de ser la plenitud de la existencia. Ésta es nuestra *situación fundamental*. Nos percatamos de ella sobre todo cuando, dando por sentado o dejando simplemente atrás el problema de saber con precisión qué es existir, nos proponemos aclarar esta otra noción: la plenitud de la existencia. Descubrimos entonces que no sabemos qué queremos, o, para decirlo en los términos de Levinas: que no sabemos en qué consiste el objeto de nuestro deseo radical. Unamuno simplifica cuando califica el anhelo de inmortalidad individual como el deseo radical. Él mismo, en otras páginas escritas más directamente a la luz de Kierkegaard, llega al borde de reconocer nuestra situación fundamental: que no sabemos si aspiramos a la muerte definitiva, a la inmortalidad individual o a la imposibilidad de no haber nacido. No sabemos si queremos vivir para siempre, morir para siempre o, más bien, no haber sido jamás puestos en esta alternativa.

Ahora bien, lo más trágico es que somos, como naturalmente, permanecer en la ignorancia de esta nuestra situación fundamental, y a esta inconsciencia nuestra,

o, más bien, semiinconsciencia, creo que se la debe llamar, ya que suele ser el punto de partida para la regla general de nuestras situaciones existenciales, nuestra *situación primordial*. La cual, a diferencia de la fundamental, no es ni necesaria ni insalvable.

Justamente, se salva, al menos de modo incoactivo, no, desgraciadamente, por la irrupción de la libertad filosófica, sino, más bien, cuando al hombre llegado a primera madurez lo sacuden las tempestades de la vida en la forma de miedo profundo o profunda esperanza. Pero lo regular es que el despertar a la situación fundamental de la existencia, la superación de la actitud primordial de ignorancia de la ignorancia, dure tan poco como duran los paroxismos del miedo y de la esperanza. El hombre que empieza a despertar a la realidad fundamental o bien pierde en seguida la motivación y el interés que le guiaban hacia la superior conciencia de su naturaleza, o bien se encuentra con que su incipiente vigilia queda asumida en los saberes tradicionales del grupo social al que pertenece. La interrogación viva en que había empezado a convertirse un hombre sacudido por la esperanza de una plenitud desconocida o por el miedo de un desastre de proporciones no asumibles (ambas cosas van en el fondo de la mano: la esperanza máxima está, por ejemplo, claramente acechada por el máximo miedo, justamente a que se vuelva fracaso) queda, por decirlo de alguna manera, respondida con exceso y prematuramente al absorberse el individuo en la comunidad inmediata. Cuando, en realidad, no hay existencia postcrítica viable que no se someta a la depuración que exige el imperativo categórico de la evitación absoluta del mal moral y la consideración de la humanidad racional de todo hombre como fin en sí. Y aún me importa más subrayar que es asimismo un elemento central e irrenunciable del estadio ético de la existencia vivir bajo el imperativo de la máxima lucidez.

Ahora bien, el hombre que se enfrenta con la plenitud de su razón y su sentimiento a la situación fundamental de la existencia no es sólo pregunta por sí mismo o angustia por la nada de los proyectos ónticos que puede formular. Es también, necesariamente, aquella subjetividad que más sensiblemente se expone a la posibilidad y a la realidad del mal. No podrá desconocer que el mal posible, y muchas veces el mal real, como ha ocurrido en el Holocausto y en sus secuelas constantes de los decenios últimos, adopta la forma abismática de la interrupción absoluta del sentido propiamente dicho. Este hombre, que no es personalmente culpable, experimenta, sin embargo, que está inexorablemente concernido por deberes que le ordenan desde el fondo de la desesperación insondable de otros hombres. Es literalmente llamado a responder por el mal de la historia, y en esta llamada descubre la profundidad de su pertenencia al ámbito relacional en el que, a un tiempo, se hallan el prójimo, la idea en negativo y el Dios sin metafísica del que el nuevo pensamiento se esfuerza por descubrir las huellas. Y si llamamos dolor, en el sentido pleno, a la experiencia de este mal sin sentido, no sintetizable, no asumible, no explicable, para el que sería blasfemia pensar que es, simplemente, un medio querido por el Dios de la metafísica para que se abra paso el bien mayor que representan la variedad y el contraste en el mundo creado —o cualquier otra explicación de la teodicea metafísica—, entonces la plenitud del dolor veremos que posee una estructura sorprendente, peculiar entre las restantes experiencias humanas. El dolor que cumple su terrible esencia no es autorreferencial, no es dolor por mí y sólo mío, sino, más bien, es el dolor del otro, al que yo no tengo acceso. Mi mayor dolor sólo puede ser la impotencia ante la desesperación del otro, sobre todo cuando me sé no ya responsable, sino culpable de ella. Pero esa desesperación del otro, la desesperación sin culpa, el sufri-

miento del inocente, es el auténtico mal insondable.

¿Podemos hoy vivir como no sea en la difícil forma de la existencia que, sin permitirse ningún calmante en la confrontación con el mal radical, termina por des-

cubrir *al fin* que la desesperación aniquiladora no tiene la última palabra, porque, cuando intenta ser apurada con la valentía que exige la lucidez de los imperativos éticos y teóricos, revela su interna imposibilidad?

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. R. Theis, "Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz": *Revue philosophique de Louvain* 98/2 (2000) 346s.

<sup>2</sup> E. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*. Bloomington e Indianápolis, Indiana Univ. Press, 1994, p. 25.

<sup>3</sup> Cfr. *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust*. Nueva York, Crossroad, 1981, p. 1.

<sup>4</sup> Cfr. C. Chalier, *La persévérance du mal*. París, Cerf, 1987, p. 81.

<sup>5</sup> Véase el desarrollo de este asunto en mi ensayo *Filosofía, religión y crisis*, en: *Taula. Revista de Filosofía de la Universidad de las Islas Baleares* (en prensa). Estos dos trabajos míos son simultáneos y se complementan de manera muy directa.

<sup>6</sup> Cfr. el excelente ensayo de Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*. París, 1991.

<sup>7</sup> Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (París, 1969) 460.

<sup>8</sup> La expresión pertenece a la obra ya citada de A. A. Cohen, p. 22.

<sup>9</sup> *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought* (Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1994), p. 190.

<sup>10</sup> En las páginas 70s de *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (Prensas de la Universidad de Nueva York, 1970).

<sup>11</sup> A este respecto, la posición de Fackenheim oscila entre el reconocimiento de que este método intelectual, en su fragmentariedad plenamente consciente, sigue siendo hasta hoy "normativo para el teólogo judío" (p. 21, *op. cit.*), y la necesidad de traspasar los límites que hasta el presente han marcado de hecho el campo de visión del *midrás*.

<sup>12</sup> Retomada en nuestros días, por ejemplo, por Ignaz Maybaum y Eliezer Berkovits.