

Del silencio en Auschwitz a los silencios de la filosofía. Judaísmos ultramodernos interminables

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

Universidad de Murcia

RESUMEN. El ensayo propone una aproximación formal al problema de determinar el efecto que ha producido o ha debido producir en la estructura de la Filosofía esa figura histórica de mal político absoluto moderno que se llama Auschwitz. La premisa es que la Filosofía, ante ese desafío inédito de la racionalidad clásica, queda internamente condicionada por una tensión o una oposición irreductible: entre pasión de silencio y promesa de memoria, entre la fidelidad a los testimonios de un mal irreparable y la obligación de memoria, de bendición de las cenizas. De ahí, la necesidad de una rigurosa desconstrucción de la axiomática idealista del racionalismo occidental dominante, y la consideración de nuevas posibilidades de elaborar filosóficamente el silencio, y el mal, en el ámbito del pensamiento judío, en diálogo con la teología judía y cristiana de la *Shoah*: desde Rosenzweig y Scholem, a Adorno, Lévinas y Derrida.

ABSTRACT. The essay proposes a formal approach to the problem of determining the effect that that historical figure of modern absolute political evil referred to as Auschwitz has produced or ought to have produced in the structure of Philosophy. The premise is that Philosophy, faced with that unheard-of challenge of classical rationality, has been left internally conditioned by a tension or an irreducible opposition: between passion of silence and promise of memory, between the allegiance to the testimonies of an irreparable wrong and the duty of memory, of blessing the ashes. Thus the necessity of a rigorous deconstruction of the idealistic axiomatics of dominant Western rationalism, and the contemplation of new possibilities of philosophically elaborating silence and evil in the scope of Jewish thought, in dialogue with the Jewish and Christian theology of the *Shoah*: from Rosenzweig and Scholem to Adorno, Lévinas and Derrida.

1. *Filosofía imposible, filosofía obligada*

Propongo la premisa básica de una reflexión que quiere confesar sin embargo desde el primer paso su *pathos* aporético ante las incertidumbres, y más bien en aumento que en recesión éstas, suscitadas por la cuestión, ya vieja, que no envejecida, del “cómo es posible”, y previamente “si es posible”, una filosofía después de Auschwitz: se entiende, una filosofía fiel por una parte a su ancestro

de fidelidad al racionalismo sin límites, pero que fuera también por otra parte verdaderamente filosofía *de* después y *del* después de Auschwitz. Sea esa premisa la proposición o la sugerencia de una verosimilitud, y una virulencia, en esos parajes, de una tensión interna *prima facie* irreductible. Una tensión, o incluso una oposición real (y léase el término con memoria de su uso kantiano), que estaría alojada por así decirlo en todo pensamiento que se arriesgue a explicarse con las narraciones, las interpretaciones y las escrituras del Desastre: la oposición real (sin horizonte de *Aufhebung*, pues), entre una muy determinada *compulsión al silencio*, y una muy obligada *tarea ético-política de memoria*. Se entiende el malestar de la palabra como tal, de cualquier palabra ya sea apenas murmurada, ante el caso de esta Noche (por evocar el relato canónico de Wiesel), que millones de contemporáneos sufrieron hasta el punto de que la promesa del amanecer cotidiano pareciera irrisión o alucinación, o la luz serena del día, loca luz, la *folie du jour* (Blanchot, de nuevo). Se entiende el malestar de toda o de cualquier palabra por más que se intente evitar metódicamente la sólita caída en una codificación retórica de dicho malestar, en el recurso tan perezoso como fluido al dispositivo “no hay palabras”. Vamos a verlo. Lo menos que se puede decir ya de entrada de ese dispositivo retórico empleado *ad nauseam* como réplica del sentido común fieramente apotropaico ante una barbarie que desborda la capacidad de realidad de aquél es que se presta, peligrosamente, a ambiguas políticas irresponsables de la memoria de Europa: ya sea que lleve al frívolo diagnóstico apocalíptico paralizante del “hoy ya todo es Auschwitz”, ya sea que conduzca más bien al gesto, aparentemente más ingenuo y constructivo, del “hay que mirar al futuro”, del hay que, si no olvidar, albergar la memoria del Holocausto en la historiografía y en los museos, o en una parte no beligerante del alma. Dar en suma por zanjado el trabajo de duelo.

Sin perder la vigilancia crítica ante el riesgo de una retórica inflacionaria del silencio gritón o estentóreo que acecha toda reconsideración de la cosa débilmente nombrada Auschwitz, y a partir de la premisa indicada, quisiera sugerir la hipótesis de que un cierto recorrido pensativo del espacio de aquella tensión entre *afecto* de silencio y *responsabilidad* de palabra *conmemorativa* tendría que condicionar decisivamente el estatuto de la filosofía como tal hoy. La cual estaría también ella y como tal, o en su totalidad, concernida por el caso, en su totalidad y no, digamos, sólo en un capítulo de alguna de sus partes sistemáticas (acaso de la “Filosofía de la Historia”, un rótulo que ya de por sí mete de contrabando mucho presupuesto impensado, o de la Filosofía Moral, dominada hoy en sus formas canónicas universitarias por el logocentrismo e incluso el laliocentrismo delirante y reactivo del *linguistic turn*). Concernida en su sustancia histórica misma estaría, pues, la filosofía, por ese litigio interno de la psique europea en duelo después de 1945. Y afectada o solicitada

por dicho litigio así, en su estructura o en su dinámica, *hoy*, lo sepa o no, lo sepa o sólo lo somatice. Precariamente, inicialmente daría nombres indicativos a los términos de ese *double bind* que ata hoy a la filosofía. Estaríamos de nuevo, pues, ante otra tensión, otra oposición sin reconciliación en el horizonte: entre *filosofía imposible* (por ejemplo ante lo impensable de una figura histórica inédita, quizá, del Mal, de la ruina o la destrucción sistemática del sentido), y *filosofía obligada* (ante todo ante el imperativo imprescriptible de pensar radicalmente su propia implantación en un mundo histórico marcado por el trauma de unos cuantos sucesos tremendos que han marcado la historia europea y mundial). Filosofía obligada, sometida al imperativo de pensar el Mal, hasta dejar ver hasta qué punto el Mal habría sido un impensado del racionalismo occidental¹, pero sin la excusa de la oscuridad de la “profundidad” de la cosa, sin el *Ersatz* de las apelaciones codificadas transitadísimas al llamado “misterio”. No: más bien, y de acuerdo con la irrenunciable fidelidad de la filosofía a la luz de las luces, y respondiendo de una manera nueva al viejo deseo filosófico de luz (pero deseo inderivable ya de la *órexis* de saber o curiosidad aristotélica), explicar comprometidamente con todos los recursos de la razón (y no sólo a la manera de algún oscuro vagabundeo *dichterisch* a lo Heidegger o de un fragmentarismo elegantemente *postmodern*) la dificultad intelectual, ancestral o acaso inédita, de una existencia humana *en* el Mal. O, menos antropológicamente, y memoria de Schelling y Kierkegaard mediante, el Mal en el ser, *lo malo de ser*, lo nocturno del ser, o el ser mismo como “cantidad negativa” (Kant, Lévinas).

¿Ancestral o inédita, esa figura del Mal en Alemania entre 1939 y 1945? Reitero la alternativa o la vacilación inicial: como que la determinación del nivel del *novum* del mal político en el siglo XX afecta directamente, obviamente, a nuestra filosofía de la leyenda o el mito de Occidente, y a la interpretación del destino de lo Moderno, empezando por la decisión de si alguno tiene éste, o si finalmente lo Moderno es sólo la secularización de la latinización del bloque greco-cristiano. Pero nos adelantamos ya a reconocer en nosotros una tendencia creo que no gratuita a la segunda alternativa, un alineamiento con quienes han percibido y desde muy diversas perspectivas, una novedad estructural del mal político del siglo XX (Auschwitz y Gulag, al margen de cómo se explique ese paralelismo), sin medida común, pues, con la ley de la violencia generalizada como presunta ley de la historia mundial.

La dureza de la oposición aquí entre la pasión del silencio ante la Pasión de los judíos y los gitanos europeos, y la obligación irrenunciable a la bendición

¹ Tal vez se ha atendido demasiado poco la notable tentativa, de expresa genealogía kantiana, de J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, Caparrós, 1997. Cf. también Ph. Nemo, *Job y el exceso de mal*, Caparrós, 1997.

conmemorativa de las cenizas (Celan, Derrida²), no legitima la tentación de entregar este asunto (y hasta “negocio”, si se piensa en la proliferación de una subliteratura del Holocausto que incluye fraudes probados de muchas falsas “autobiografías” de supervivientes imaginarios) a una literatura débilmente teológica o pseudo-piadosa, o, en aparente alternativa, a una pseudo-filosofía débilmente nihilista. El sólito abandono por parte de la filosofía de este “problema” (que incluye no sólo el de la cosa misma Auschwitz y sus contextos históricopolíticos, sino también el de cómo sobrevivir después de Auschwitz sin caer en un escepticismo mortífero) habrá sido las más de las veces una *abdicación del deseo de luz* de una razón que no puede ya descansar, eso sí, a no ser sin culpa, a no ser sin ingenuidad culpable, en la axiomática del racionalismo idealista. Más obligada, pues, si cabe, cabe pensar, la filosofía, a mantener justo su vigilancia crítica específicamente filosófica, y así, más obligada la filosofía a perseverar como razón y palabra de sabiduría, más obligada a permanecer en su ancestral *fidelidad al deseo de luz*, ante este caso: en la instancia histórica en que la Noche de los campos de exterminio entre 1941 y 1945 en el corazón de la civilización europea hizo tambalear en buena medida la base categorial del racionalismo occidental grecocristiano. Y que arrojó serias dudas sobre la consistencia del bello fruto histórico social de aquel racionalismo básicamente idealista: el *sentido común moral*, o la tendencia ilustrada a la educación moral del hombre normal, el difícil engendramiento y parto del imperativo categórico como cosa al alcance de un niño de doce años.

No se reconoce, quizá, lo suficiente, el alcance teorético, filosófico, que habría que asignar al análisis arendtiano de la crisis de la normalidad moral en las sociedades totalitarias, examinadas bajo el lema de David Rousset propuesto en la entrada de la tercera parte de su libro sobre los *Orígenes del totalitarismo* (“Los hombres normales no saben que todo es posible”). Esa normalidad impensada (sustrato hasta cierto punto de la filosofía misma en general, desde antes de Sócrates, hasta más acá de Kant y Husserl) es pura y simplemente impotente para reconocer, no digamos ya descifrar, los mecanismos del “experimento doméstico” puesto a punto por el totalitarismo en el poder, la “constante transformación de la realidad en ficción”³.

² Cf. J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986. Motivo axial en esta lectura es el vínculo entre la circuncisión del cuerpo poemático (“Beschneide das Wort...”), y la conmemoración de la singularidad, de las fechas. Cabe notar el contraste con la lectura hermenéuticamente *rassurante* de Gadamer del poeta judío rumano alemán: *Wer bin ich und wer bist du*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973. Remito a mi ensayo “Ruinas, prótesis, chibolletes”, in *Cuaderno Gris*, 3, Hermenéutica y Desconstrucción (ed. Antonio Gómez), 1998.

³ “Durante un considerable lapso de tiempo la normalidad del mundo normal es la protección más eficaz contra la revelación de los crímenes en masa de los regímenes totalitarios. “Los hombres normales no saben que todo es posible” (Rousset), se niegan a creer en lo monstruoso frente

Filosofía obligada, pues, significaría, aquí, por lo pronto, obligación –moral, intelectual, política– para la filosofía de experimentar una quiebra o una desconstrucción (ya no teleológicamente de entrada asumible, como la negatividad dialéctico-especulativa, como la crisis husserliana o como la diferencia hermenéutica en el proceso del Saber), y así, un *desplazamiento sin seguridad* de continuidad coherente, toda vez que la Filosofía hasta más acá de Hegel habría sido la forma más madura y compleja de aquella tradición del racionalismo occidental idealista. Auschwitz requeriría en esta hipótesis un doble movimiento: desconstrucción lo más “segura” y metódica posible de la axiomática idealista del racionalismo filosófico estructuralmente ignorante u olvidado de su sustrato étnico, y *paso*, insegurísimo, más allá. En los dos sentidos de *pas, pas au-delà*⁴.

Partimos, entonces, de una reconsideración de la pulsión de silencio ante la irrupción de lo Tremendo que fue, o es, la *Shoa*. Esa reacción habría sido típica en buena parte si es que no en la dominante del pensamiento después de Auschwitz, en la forma de una negativa típicamente reactiva a pensarlo, o de un afecto de silencio, un gesto elemental de *denegación* ante la omnipresencia obsesiva y traumática de una figura del Mal monstruoso en la historia reciente de Europa. Se entiende, se diría, esa negativa: intentar pensarlo, eso Tremendo o ese Mal, describirlo, analizarlo, teorizarlo, explicarlo, recordarlo en aras de la enseñanza moral del “nunca más” incluso, comprenderlo (dejemos caer el término en toda su ambigüedad), asignarle un sentido, o situarlo en un horizonte de sentido o en un contexto socio-histórico en alguna parte inteligible, el “hecho” de los campos de exterminio en el corazón mismo de la civilización europea moderna, socavaría, parece, la posibilidad misma de pensar, describir, analizar, teorizar, explicar, recordar, comprender, dar o encontrar inteligibilidad. “Thinking and the death camps are opposed” (Arthur Cohen)⁵.

a sus ojos y oídos ante una realidad normal en la que no hay lugar para él (...). Esta repugnancia del sentido común a creer en lo monstruoso se ve constantemente reforzada por el mismo gobernante totalitario, que se asegura de que jamás se publiquen estadísticas fidedignas, hechos y cifras controlables, de manera tal que sólo haya informes subjetivos, improbables e in fiables respecto de los lugares de los muertos vivientes”: H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 3., Alianza, Madrid, 1982, p. 567-8. Sobre la compleja relación de la Arendt con el judaísmo, véase ahora R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, 1996. Que recuerda esta enfática declaración, ciertamente fechada, de Arendt a Jaspers: “I have refused to abandon the Jewish question as the focal point of my historical and political thinking (1946). Cf. sobre esto también los materiales reunidos en *Hannah Arendt. Twenty Years Later* (L. May and J. Kohns, ed.), The MIT Press, 1997.

⁴ Cf. M. Blanchot. *El paso (no) más allá*, trad. esp. de Cristina de Peretti, Introd. de José María Ripalda, Paidós, Barcelona, 1997.

⁵ Cf. A. Cohen, “Thinking the Tremendum: some theological implications of the death-camps”, Leo Baeck Memorial Lecture 18, New York, 1974.

Obviamente no es cosa de asimilar ni de asociar esa reacción “patológica” de silencio compulsivo en un pensamiento confrontado o traumatizado por lo Enorme, o el Desastre, con los recurrentes intentos políticamente cínicos de negar, atenuar, contextualizar, comparar-para-relativizar (por ejemplo a Hitler con Napoleón o con Gengis Kan), y en suma, olvidar, silenciar, el verdadero carácter de la “solución final” diseñada por los jerarcas nazis en la conferencia de Wahnsee: el exterminio sistemáticamente programado del pueblo judío. “Solución final” de la “cuestión judía” que hay que situar en conexión interna con esa forma específica de la Modernidad técnica y política que fue el nazismo⁶. Apenas es dudosa la naturaleza finalmente criminal de aquellos intentos recurrentes, muy diversos en sus formas y en sus niveles, de “normalizar” la “tragedia judía”, de compararla y relativizarla mediante el trámite comparatista con otros episodios de la violenta historia mundial de los pueblos, o incluso, más localmente, de situarla como un episodio de la guerra de Alemania contra los Aliados, o más “verosimilmente”, contra el Comunismo y la Unión Soviética⁷. Intentos por cierto peligrosísimos por su capacidad de cobertura ideológica a movimientos aparentemente muy minoritarios, intelectualmente delirantes, pero políticamente no irrelevantes en una Europa en crisis de identidad, y que tienen un sustrato permanente en la persistencia de núcleos resistentes de antisemitismo en el inconciente europeo.

Pero no, el problema, porque es un problema, no sólo un dato, de una compulsión de silencio en todo un estrato del pensamiento, de una cierta mudez de la razón durante décadas, y, digámoslo ya, de una *tentación* de ceder a esa pulsión, hay que situarlo en otro plano que el de las reacciones ideológicas que acabo de evocar, y cuya inconsistencia tendría que haber quedado definitivamente en evidencia, cuando menos en el plano más estrictamente historiográfico, tras la publicación de *La destrucción de los judíos europeos* (1985) de R. Hilberg. Es la cosa misma llamada por buenas razones con un nombre propio en función metonímica, Auschwitz, (y la cuestión del nombre, el riesgo de que éste, por ejemplo el muy usual desde Elie Wiesel de “Holocausto”, vele la dimensión singular del acontecimiento en su crudeza inaccesible, al

⁶ Remitimos, entre una bibliografía amplia al respecto, al libro de Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997. Y, en otra perspectiva, Ph. Lacoue-Labarthe et J.L. Nancy, *Le mythe nazi*, éditions de l'Aube, 1998.

⁷ Sería el contexto para situar la “disputa de los historiadores” suscitada en Alemania hace unos años. Así como toda la ambigüedad de la reacción académica, ciudadana y mediática al libro de D.J. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Taurus, Madrid, 1997. Cf. *La Controversia Goldhagen*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1997. Y el comentario de José María Beneyto, “Auschwitz, Berlín, Europa”, *Nueva Revista*, 61, 1999. Otro signo políticamente cargado a tener en cuenta en esto: R. Von Weizsäcker en diálogo con G. Hofmann y W.A. Perger, Muchnik, 1993 (espec. Sobre la “disputa de los historiadores”, y sobre el “patriotismo constitucional”, pp. 80 y ss).

encuadrarlo de entrada en una teología o una teleología sacrificial), es la enormidad de la cosa, su *monstruosidad* en el sentido literal de lo que desborda la posibilidad de recibir o acoger en una forma la experiencia de algo, lo que induce a un cierto silencio.

Importa precisarlo. Hay que diferenciar ese silencio, y de “respeto” más que de angustia, que parece imponérsele al *pensamiento* al intentar, o al fracasar al intentar entender la *Shoah*, diferenciarlo, digo, respecto de la mucho más humilde sumisión al silencio que cabe encontrar en la desnuda *vida fáctica* de los supervivientes de los campos, silencio éste vivido más o menos contradictoriamente como dispositivo psíquico, se diría que “legítimo” de salud imposible⁸. La caída en el silencio como pulsión, como parálisis o impotencia al borde del abismo, como silencio para-sí, como *secreto para-sí*, o represión elemental de lo inasumible (y al margen de que ese dispositivo coexista con fuerzas antagónicas y esté abocado al fracaso), es otra cosa que el abandono consentido y consciente del pensamiento a la tentación de silencio sobre algo que hace tambalear el sustrato del pensamiento. Lo hemos sugerido más arriba: la tentación de silencio del pensamiento ante los campos tiene su peor derivación en su fácil asociación con la tentación de *no oír* los testimonios del Desastre o pasar por ellos como simples ejemplos de una barbarie general conocida o dada por conocida por todos. Desde luego sería indecente aproximar simplemente *por una parte* la parte de silencio que lleva consigo el superviviente de los campos de muerte, la ambigua necesidad de una *segunda muerte* de él mismo y de los idos, en la economía psíquica de un duelo imposible o interminable (condición de posibilidad a su vez del testimonio apenas posible de los campos de exterminio tal como lo dan y lo dejan pensar Wiesel, Levi, Antelme, Hillesun o Celan), y, *por otra parte*, la compulsión de silencio de un pensamiento que para sobrevivir justamente como pensamiento (en suma como espíritu de “sensatez”, de razonable entendimiento de algún trozo de sentido, de tentativa de alguna explicación causal o alguna esperanza utópica que “encuadre” intencionalmente las cenizas), requiere la represión, la violenta marginación de lo que se presenta, o en rigor no llega a presentarse, como lo impensable. Y ya un ejemplo de ese gesto culpablemente intelectualmente represivo, y no una excepción, ni una “superación”, es, desde luego la prudencial consideración de los horrores perpetrados por el nazismo como *pura* patología,

⁸ Pero se recordará que, según Primo Levi, la peor pesadilla de los internados en los campos era la de verse de vuelta a casa, y obligados por los familiares y amigos a olvidar el horror sufrido. Cf. P. Levi, *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 1989. Y el documentado comentario de Annette Wiewiorka, “Indicible ou inaudible? La déportation: premiers récits (1944-1947)”, que comienza poniendo en cuestión la “*idée reçue*” de un pretendido mutismo de los deportados, in *Pardès*. 9-10, 1989 *Penser Auschwitz*, Cerf, Paris.

psicológica o social, patología pura y así presuntamente *aislable* de toda dimensión significativa de lo Moderno, locura *aislada*, si bien contagiosa en la sociedad del mimetismo y de la comunicación de masas. O la interpretación violentamente neutralizante de la Noche del nazismo como un siniestro azar externo, un paréntesis de 12 años en la historia del Telos Europa. Una consideración que pasa sin dificultad por el camino trillado de una retórica pedagógico-moral sencilla, la de que cosas así (como tampoco el Gulag, aunque éste sí se ofrecería como más fácilmente reconstruible en una narración histórica coherente, suele suponerse) desde luego que no deben repetirse.

Que no deben repetirse. Pues sí, ¡claro! Pero si sólo eso cupiera para el pensamiento filosófico, éste, y sus imprescriptibles obligaciones de racionalidad y de búsqueda de la inteligibilidad, sólo habrían logrado así su “salud” y su propia “supervivencia”, por la vía falsa de un silenciamiento represivo o de un apaciguamiento hipócrita, apotropaico, del Mal impensado. La “prudencia” del pensamiento que querría evitar fijar la atención (y hasta descalificar ésta como morbosidad) en una “irracionalidad” destructiva sistemática, para así poder perseverar como razón (de acuerdo finalmente con el canon teológico aristotélico: tampoco el *Nous* supremo puede conocer la corrupción del mundo sublunar) tendría, pues, el precio abusivo de una parte de ceguera autoinducida. Se diría que un pensamiento que sitúa su “supervivencia” (o su epigonismo, en verdad) como pensamiento, en el mantenimiento de una racionalidad clásica o un sentido mínimo “normal” como horizonte insuperable de su ejercicio, vive, o “sobrevive” al precio de un olvido, o de una catarsis demasiado rápida de los grandes seísmos traumáticos del siglo. Supervivencia problemática (¿diríamos “espectral”, un modo de ser que casa bien con todo superviviente?) del pensamiento, entonces, como que lograda a costa de una renuncia al deber no menos imprescriptible de lucidez, y de realismo, de *vínculo al cuerpo*. Deber no ya de enfrentarse a la muerte (con la que siempre ha cabido algún tipo de entendimiento más o menos abiertamente salutar en Occidente desde antes del *Fedón* hasta más acá de *Sein und Zeit*), sino de enfrentarse a (¿es la palabra?), o abordar, un fenómeno infinitamente peor que la mera muerte: la producción técnica industrial del Infierno en la Tierra en unos cuantos lugares del Centro de Europa. El vicio proverbial de los filósofos, el idealismo, cuando no el angelismo, la orientación culpable a lo sublime y a los grandes significados, habría cobrado una nueva y específica virulencia en mucha parte del pensamiento (social y filosófico) europeo y americano después de Auschwitz, como consecuencia justo de haber *evitado* pensar, según mil estrategias, o incluso sentenciado como impensable, Auschwitz. Ahora bien el mal que allí se hizo –no sólo que tuvo lugar–, la instauración de una “intersubjetividad” en la que los cuerpos y las almas, y de los verdugos y las víctimas, regresó a un nivel

que no era ya la de dominadores y dominados, ni siquiera amos y esclavos, sino, como ha apuntado Antelme, la de dioses arbitrarios y mortales sin destino, no puede no concernir a todo pensamiento futuro de la intersubjetividad o la socialidad (cuando menos en Europa)⁹.

El *novum* de Auschwitz como “objeto” de pensamiento filosófico habría sido entonces su fuerza prescriptiva para que el pensamiento filosófico aborde, sistemáticamente, el Mal radical en la relación social. La *desconsideración* del Mal en las formas dominantes del racionalismo occidental clásico (en la tradición griega de una ontoteología finitista abocada a “superar” intelectualmente la tragedia, en el infinitismo de la Cristología especulativa que coloca de entrada todo mal en la categoría teológico-filosófica del Viernes Santo especulativo, en la Ilustración o “filosofía de la historia” codificada por los vencedores resultantes de las revoluciones burguesas), aparece desde 1945 a plena luz del día como lo que habría sido más oscuramente siempre: una “evitación”, una tendencia más bien estructural que accidental, a neutralizar todo atisbo de un principio irreductible, inderivable, de *destrucción* en la vida. Se dirá, se requerirá, sin embargo, con razón una “matización” (ya apuntada). En suma la de que esa generalización sobre la incompetencia, o la tensa inadecuación del racionalismo occidental con las figuras del Mal radical, es en alguna parte violenta. Y más concretamente se podrá decir que desde Shelling y Kierkegaard, por la vía del “principio bárbaro”, o la de la desconstrucción danesa de la Cristología especulativa, la filosofía ha buscado expresamente, de muchas maneras, una reconsideración de lo impensado del Mal.

Si la decisión de la caída o del abandono a la tentación del silencio sobre Auschwitz, la decisión presumiblemente salutífera de olvidar lo Tremendo en sus figuras concretas y traumatizantes para mirar al futuro, puede transitar fácilmente por el camino de la pedagogía moral edificante, y decir y decirse que desde luego aquello “no deberá repetirse jamás”¹⁰, mucho más difícil es el camino que lleva *desde el silencio sufrido*, experimentado al borde del abismo, desde la mudez ante la ruina irreparable de todo sentido, a la ineludible tarea ético-política de memoria. La diferencia es en suma entre la facilidad de un recuerdo idealizante, y categorizable hasta en la *dynamis* de su negatividad fecunda, de acuerdo con la *Erinnerung* hegeliana canónica, por un lado, y, por otro lado, la memoria de lo que se aloja en un cierto inconciente, materia

⁹ “L'épreuve de force es l'épreuve du reel. Mais la violence ne consiste tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance, à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte”, Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haya, 1971, p. Ix.

¹⁰ Una precisa reconstrucción de este razonabilísimo argumento, cargado acaso en exceso de buena conciencia, en T. Todorov, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Asterisco, Barcelona, s.f.

resistente al trabajo de duelo, allí donde el “triumfo” del trabajo de duelo sería índice de una renuncia, de una pura euforia maniaca¹¹. Llámese “eclipse de Dios”, en el léxico de Wiesel, Buber, o Arthur Cohen, exprésese como melancolía lúcida, o sobriedad suicidaria en los testimonios de los “salvados” acerca de los “hundidos”, por evocar a Primo Levi, enúnciese con alguna dosis suplementaria de solemnidad tipo “alta cultura” como la imposibilidad moral de la poesía y la metafísica después de Auschwitz según el *dictum* de Adorno, o se asocie con lo que Lévinas ha llamado, a propósito del desamparo de los millones de asesinados sin nombre entre 1940 y 1945, “la incommunicable emoción de esta Pasión en que todo se consumó”, o se intente nombrarlo y pensarlo poéticamente y filosóficamente, con Celan y con Derrida, a través de la circuncisión de la palabra poemática y la bendición de las cenizas: ello es que una experiencia compartida del *trabajo de la pulsión de silencio* debe haber intervenido en las dichas diferentes formas de pensar expresivas evocadas aquí asociadas (no digo que simplemente traducibles entre sí, todo lo contrario).

Vengo diciendo “pensamiento”, imposibilidad para el pensamiento de sustraerse al fenómeno estructural, a la no accidentalidad de Auschwitz, a la centralidad de esa *tendencialmente invisible* ruina de sentido que fue, en medio de los desastres visibles, incendiarios, de la Guerra Mundial, el exterminio nazi de los judíos, los gitanos y los homosexuales europeos: tendencialmente invisible, “discreta” destrucción, proyectada para no dejar huella, programada para impedir sistemáticamente su percepción y su memoria. Vengo diciendo “pensamiento” pero también apuntando a que el lugar propio de la crisis o la decisión de ese pensamiento ante el novum de una irrupción inédita del Mal estaría en el pensamiento propiamente filosófico. En una coyuntura de éste que pone de manifiesto la imposibilidad de la “filosofía pura” o “exenta”, la ilegitimidad de una reflexión directa o sedicente directa, sobre los fenómenos, o más localmente aquí, la necesidad de que una filosofía del Mal, o incluso, una metafísica del Mal, se deje enseñar metódicamente por otras formas del Saber. Es el momento de precisar que el desafío a la inteligibilidad que ha planteado la Shoa al pensamiento moderno y ultramoderno afecta a éste en lugares muy diversos del Saber.

Desde luego la Sociología, la ciencia de la sociedad moderna, no habría podido omitir la cuestión. El libro de Zygmunt Bauman ha mostrado bien esto. Y desde luego, si la situamos en este ámbito de teoría sociológica en

¹¹ Intentamos en otro lugar una lectura a partir de esta cuestión de *Glas* (Galilée, Paris, 1974) de J. Derrida, tal vez el texto más intensamente autobiotografado del Argelino, que tan lúcidamente se deja obsesionar por el “tema” y por el “concepto” del Holocausto, justo desde la instancia del duelo imposible, la euforia maniaca, y el “triumfo” perverso de la muerte. Desde luego está claro que Auschwitz obliga a *otra* lectura de *Trauer und Melancholie*.

sentido amplio, como creo que cabe, la obra clásica de Hannah Arendt, sobre el Totalitarismo como novum específico de lo político o del mal político en el siglo XX (y dejando ahora entre paréntesis la tesis de un paralelismo y un contagio recíproco entre el nazismo y el stalinismo), así como sobre el desenlace de la “cuestión judía” en la Postguerra y en Israel al hilo del “report” sobre la banalidad del mal en *Eichmann in Jerusalem* (1965), siguen siendo materiales de análisis y para el análisis a situar en el centro de nuestro problema aquí.

Una cierta Psicología se ha querido medir también con la patología de los campos de muerte. No es extraño que sea sobre todo la tradición psicoanalítica (Bruno Bettelheim, Erich Fromm, René Maior) la que se haya interesado más consistentemente en alguna explicación de los procesos psicológicos de destrucción de la personalidad técnicamente programados en lo que se ha llamado el “universo concentracionario”, así como de las configuraciones ideológicas que predeterminaron éste¹². No sólo porque este “contexto” desborda de entrada las capacidades analíticas de los diferentes conductismos, la psicología de la Gestalt, los cognitivismos, o las psicologías personalistas, sino también por la “parte” judía del Psicoanálisis, y más localmente, porque desde luego Auschwitz impone una relectura del tema freudiano de la *crueledad* y la *soberanía*, ya en los años de la Primera Guerra, y una relectura también del *Moisés* escrito ya en pleno increscendo del antisemitismo nazi¹³.

Puede afirmarse con seguridad, en cierto modo *a priori*: la Antropología social, las ciencias de la Vida, y los estudios sobre el Derecho, habrán debido quedar afectados también decisivamente en sus esquemas categoriales y metódicos: al menos en la medida en que *no eviten* una explicación de Auschwitz,

¹² B. Bettelheim, *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, Crítica, Barcelona, 1983; E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo xxi, 1982; René Maior, *De l'election*, Aubier, Paris, 1986.

¹³ Y.H. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, 1991. J. Derrida, *Mal de archivo*, Trotta, Madrid, 1997. Y ahora, a propósito de la crueldad y la soberanía en Freud, del Argelino: *États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 2000, donde se continúa una problemática ya analizada en esa reflexión sin contemplaciones sobre las raíces del genocidio que es *Políticas de la amistad* (Trotta, Madrid, 1997), muy marcada a su vez por el *Totem y Tabú* de Freud. Se releerá en el contexto un fragmento perdido, interesante ya en relación con su fecha de redacción (1969), de J.F. Lyotard sobre el *Moisés* freudiano: “Figure forclosé”, recogido en *L'écrit du temps.5. Questions de judaïsme*, Minuit, Paris, 1984. Y, más próxima, la apasionante interpretación del último gran texto de Freud, por parte de Massimo Cacciari, en “La bocca di Mosè”, in *Icone della Legge*, Adelphi, Milán, 1985, que se orienta finalmente en conexión con *Moises y Aarón*, la ópera de Schönberg, en la que el músico vienés empieza a trabajar a partir de su “retorno” al judaísmo.. El problema de ese Moisés sería la palabra, o más bien el silencio, una cierta imposibilidad de corresponder a las “necesidades” de expresión, físicas y psíquicas. de la gente. Incapaz ésta, la legión de Aaron, de la pura religión sin alma que requeriría la Ley del *mudo* Moisés.

o una contrastación de sus explicaciones con la sociedad política histórica que produjo Auschwitz. Explicaciones, así, y por ejemplo, con formas novedosas pero al mismo tiempo de bases ancestrales de la *heterofobia* (¿qué continuidad o qué discontinuidad habría entre el antisemitismo “clásico” del pogrom y el antisemitismo nazi?). Explicaciones con el modelo perfecto de un laboratorio experimental para la ingeniería biotecnológica de la especie humana (“si esto es un hombre”...) que fueron los campos¹⁴. O explicaciones con la destrucción de toda realidad jurídica en los campos (regresión de la relación entre verdugos y víctimas, en la “evidencia” de la intersubjetividad vivida por unos y otros, a la forma pagana de la relación violenta con lo sagrado: dioses arbitrarios y mortales sin destino, como se ha dicho). Destrucción, más que abolición, de todo vestigio de derecho en los campos, pero manteniéndose simultáneamente, hasta cierto punto, la forma jurídica en la sociedad “normal” (como se sabe, la “solución final” no fue “legalizada”, y fue además programada expresamente como no documentable, como no archivable). En este ámbito de una renovación de los estudios jurídicos se situaría por lo demás lo que tiene de nuevo el “problema” planteado para, y por, miles de alemanes en la Postguerra (en el contexto del comienzo de la Guerra Fría que propició la impunidad): la “disculpa” o la irresponsabilidad jurídica por asesinatos en masa en virtud del acatamiento a un sistema político legalmente constituido, y justo ante la acusación, formalizada jurídicamente por primera vez en los juicios de Nuremberg, del crimen que a partir de entonces circula con el nombre “genocidio”, (y es definido técnico-jurídicamente en una declaración de la ONU). Apunto con esto sólo, y desde luego que muy esquemáticamente o muy groseramente, a líneas irrenunciables, me parece, de una reflexión sobre el novum de Auschwitz que tendría que venir ilustrada, así, cuando menos, por la Sociología, la Psicología, la Antropología social y filosófica (y dentro de ella, las “ciencias políticas”), la Historiografía, la Biología (y la Biotecnología), y el Derecho. Pero en el contexto limitado de esta nota quisiera privilegiar o subrayar el posible alcance de los saberes teológicos para una filosofía del Mal después de Auschwitz.

2. Testigos y teólogos

Tres motivos parecen imponerse para justificar una relevancia marcada si es que no un cierto primado de la perspectiva teológica (no necesariamente teísta)

¹⁴ Cf. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-textos, Valencia, 2000. Pero los siniestros laboratorios experimentales de los campos nazis obligan también a pensar la clínica biotecnológica de las sociedades modernas. Y algunos vertiginosos paralelismos.

en la elaboración de una escritura filosófica capaz de un diálogo o una correspondencia con las escrituras testimoniales, poemáticas (en el sentido amplio que incluiría las escrituras musicales y cinematográficas) y científicas del Desastre. La *compulsión de silencio* que experimenta toda tentativa de experiencia filosófica de la ruina irreparable de sentido producida en Auschwitz podrá, deberá dejarse instruir por la intensa apasionada meditación “jobiana” de procedencia teológica, (muchas veces delirante), del “silencio de Dios” en la Noche más negra de la historia del Judaísmo.

En primer lugar, que fue sobre todo si es que no ante todo el espacio teológico, (y de entrada como espacio íntimamente, y abismalmente polémico), y desde un planteamiento que se autodenominó “teología radical” en cierta afinidad con la teología cristiana de la “muerte de Dios”, el que elaboró por primera vez (y hasta ahora última), en el marco de una reflexión sistemática, la cuestión que planteaba el “hecho” de lo que en ese ámbito se empezó a llamar sin cautelas “el” Holocausto¹⁵. Se acepte o no la vigencia o la relevancia intelectual de ese corpus teológico –por lo demás muy heterogéneo, en sus niveles de rigor y en sus direcciones de interpretación–, lo que parece indiscutible es que parte de ese corpus forma ya parte de la historia de la cuestión. Desde que Richard Rubenstein declaró en términos formalmente teológicos (o a-teológicos) la incompatibilidad entre la fe judía clásica en el Dios de la Alianza y el traumatismo producido en la historia de Israel por el Holocausto, en el influyentísimo *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism* (1966)¹⁶, se ha desencadenado una vasta discusión en los medios teológicos judíos, en la que no han faltado momentos o voces primitivas delirantes sobre el Holocausto como castigo divino. La segunda premisa textual de esta teología dramática y polémica que es la teología judía crítica desde hace al menos

¹⁵ Puede consultarse la informativa síntesis de la historia de la cuestión por Steven Katz, en la *History of Jewish Philosophy* (ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman), Routledge, New York, 1997. Algunas referencias básicas: E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York, Ktav, 1973; Arthur Cohen, *The Tremendum*, New York, Crossroad, 1981; E. Fackenheim, *Gods Presence in History*, New York University Press, 1970; *ibid.*, *To Mend the World*, New York, Schocken, 1982; E. Fleischner (ed.) *Auschwitz: Beginning of a New Era*, New York, Ktav, 1977; S.T.Katz, *Post-Holocaust Dialogue. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York, CLAL Resource Center, 1981. Fuera de ese ámbito del judaísmo angloamericano, A. Neher, *El exilio de la palabra. Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, trad. esp. de Alberto Sucasas, Barcelona, Riopiedras, 1997; S. Rosenberg, *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Riopiedras, 1997.

¹⁶ R. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992. Si la primera edición del libro, en 1966, se había caracterizado por el “spirit of opposition and revolt”, la citada estaría presidida por un “spirit of synthesis and reconciliation”. No va muy lejos ese espíritu. Pero tiene interés el diálogo de Rubenstein con otros autores en el marco de esta cuestión, (espec. Arthur Cohen, E. Fackenheim, I. Maybaum, y parte de la teología cristiana: Altizer, Tillich, y otros) como índice de la virulencia de ese campo.

35 años, es *The Face of God After Auschwitz* (1965) de Ignaz Maybaum, un rabino de origen austríaco asentado en Inglaterra desde 1939, y cuya obra ha tenido menos resonancia que la de Rubenstein. Maybaum reafirma, en una orientación opuesta, pues, a la “conversión” de Rubenstein a un neopaganismo humanista “marcusiano”, la perduración, en el Holocausto, de la Alianza de Dios con el pueblo de Israel. Pero Maybaum rechazaría categóricamente la idea, que fácilmente circuló en la Postguerra, y todavía, en algunos ámbitos de “sencilla” piedad judía, de que hubiera habido ahí algo así como un “castigo divino” por la Asimilación en el contexto de la Emancipación. Siendo así que, como se sabe, el programa de exterminio de la judería europea se llevó adelante con quienes más lejos –prácticamente con todos–, con los judíos menos asimilados a la cultura moderna, los del Este. No, pues, como un castigo divino, pero Maybaum sí asume una interpretación de la Shoa, abiertamente expiatoria, y recurre expresamente como término comparativo a la versión sacrificial del Cristianismo, para dar el paso desde ahí a una “teoría de la Modernidad” como progreso que no por peregrina deja de hacer pensar. La premisa es, pues, sacrificial: “El Gólgota de la humanidad moderna es Auschwitz. La cruz, la horca romana, fue reemplazada por la cámara de gas”¹⁷. El paso a la teoría de la Modernidad se apoya en una determinada “filosofía de la historia” de la historia del pueblo judío: éste habría sufrido por tres veces la intervención de Dios en forma de una “destrucción creadora” (*Hourban*). La destrucción del Primer Templo por Nabucodonosor crea el judaísmo moral y profético del Exilio, y así da lugar a una primera salida de la comunidad judía fuera de sus fronteras y a una ocasión para extender el conocimiento de Dios y la posibilidad de una existencia moral. La destrucción del Segundo Templo crea, mediante la Diáspora, el judaísmo talmúdico de la oración y el estudio, y así una tentativa de universalización y generalización del racionalismo moral en el mundo. La tercera intervención de una destrucción creadora divina (que apenas puede dejar de asociarse a la “violencia divina” en el sentido de Benjamin¹⁸) habría sido justamente la *Shoa*. Esta habría producido (“creado”) las condiciones para una emancipación respecto de las estructuras feudales

¹⁷ I. Maybaum, *The Face of God After Auschwitz*, Amsterdam, Polak and Van Gennep, 1965, p. 36. Y cf. El comentario de R. Rubenstein, “Alliance et divinité. L’Holocauste et la problematique de la foi”, in *Pardès*. 9-10. *Penser Auschwitz*, cit. pp. 99 y ss.

¹⁸ Cf. W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Madrid, Taurus, 1991. El terrible anti-juridicismo de Benjamin se expresa en este texto de 1921, muy apreciado sin embargo por Carl Schmitt: “De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la violencia mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas. Si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta”, p. 41. Cf. J. Derrida, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997, espec. pp. 141 y ss. Se

y en general premodernas. Interpretación con la que sería coherente, (monstruosamente coherente podría uno murmurar al margen del texto de Maybaum), y si cabe decirlo así, el que la inmensa mayoría de los judíos asesinados por el nazismo pertenecían precisamente a las comunidades orientales europeas que habían sido más impermeables a la Modernidad. Así, el interés teológico obligaría a una atención hiperbólica a los testimonios, a los de los supervivientes como también a los de los papeles “póstumos” encontrados escritos por los que estaban a punto de ser asesinados. Atención puesta a la busca de algún “significado”, si no ya de una esperanza, en la conmemoración orante o en la bendición de las cenizas. Alguna forma de Presencia de Dios (o al menos de no-huida) tendría que haber habido en los campos de exterminio, dice el rabino, toda vez que la teología judía (a diferencia de la griega o cosmológica, y la cristiana presuntamente salutífera luego) gira en torno a la Alianza del Eterno y el pueblo elegido como “pueblo eterno” en el mundo. Pero esto nos lleva naturalmente a ver en qué sentido la interpretación teológica de Auschwitz, o más bien desde una teología dispuesta a tentar sus propias creencias a partir de la experiencia de la *Shoah*, no puede no ser teológico-política. Más concretamente no puede no tomar posición ante la cuestión del significado de la creación del Estado de Israel. (Pero en rigor, cabría murmurar, quién podría evitarlo¹⁹).

En *segundo* lugar, pues, el examen teológico de la “responsabilidad divina” en Auschwitz (expuesta en toda su crudeza en el relato célebre de Wiesel del ahorcamiento público de un niño, como “castigo ejemplar”, en Auschwitz, y la pregunta de un testigo: ¿dónde está Dios?) proporciona elementos para situar los testimonios de los campos en el marco de una fase de la historia de Israel que obligaría a repensar el sentido de la fe judía y de la relación de ésta con la historia mundial, con las “naciones”, especialmente a partir del acontecimiento en muchos sentidos enigmático de la creación del Estado de Israel en 1948 con las “bendiciones” del sector dominante de la sociedad internacional nacida de la Segunda Guerra Mundial. Se trataría de determinar la relación entre los dos hechos indudablemente más importantes de la historia de la nación judía en el siglo XX, y como una relación de sentido por así decirlo interna, no ya, y como un cronista externo podría querer subrayar con malevolencia, en términos de que lo que habría hecho posible la “invención” de un territorio como base para el Estado de Israel habría sido la “mala con-

verá el comentario de Ricardo Forster in AA.VV., *Márgenes de la justicia*, Grupo Editorial Altamira, Buenos Aires, 2000, pp. 267-287.

¹⁹ Cf. J. Derrida, *Schibboleth*, cit., p. 92, el elíptico paréntesis sobre Israel.

ciencia” de los Aliados por su pasividad ante el genocidio²⁰. No, la relación entre el “Holocausto” y la fundación violenta (sí, sin duda, pero: ¿hubo alguna fundación no violenta de algún Estado alguna vez?) del Estado de Israel sería o habría sido, de acuerdo con un esquema teológico-político, una relación interna. Los herederos responsables de la fe judía y de la Alianza habrían encontrado en la utopía sionista la ocasión de una nueva etapa de la historia del pueblo eterno. Sin llegar al extremo de la interpretación expiatoria de Maybaum, teólogos como Fackenheim (o Greenberg), han podido querer ver en Auschwitz, y por terrible que parezca, una “enseñanza” en la medida en que inscribible en un proceso de construcción política. Auschwitz habría sido la ocasión para una *nueva ley*, para una “voz prescriptiva”. Ciertamente Fackenheim no deja de enfatizar la “dificultad” de mantener la fe judía tras Auschwitz, muchas veces en sintonía con el gran testimonio de la protesta “contra” Dios en la línea de Job por parte de Wiesel²¹. Una dificultad no ya de la fe “simplemente” en Dios, sino de la fe judía en la *presencia* de Dios en la historia, en situaciones concretas de la historia. Esa fe sería indesligable de la existencia misma del pueblo judío, constituido a través de lo que llama Fackenheim, inspirándose expresamente en Greenberg, “experiencias fundadoras del judaísmo” (el Mar Rojo, el Sinaí). Estas experiencias ligan el pasado con el presente por medio de la continuidad de los testigos, se dan como experiencias públicas, históricamente visibles, y tienen un sentido prescriptivo universal, vale para las generaciones futuras y para el tiempo mesiánico de la redención del mundo²². Esa presencia, salvadora y prescriptiva, de Dios en la historia de Israel, o al menos la interpretación teológica clásica judía de la presencia de Dios en las experiencias fundadoras, habría quedado *refutada* con Auschwitz. Este acontecimiento no podría parangonarse con la destrucción

²⁰ Sería de interés una reconsideración del sionismo de Isaiah Berlin en este contexto. Cf. especialmente “Benjamin Disraeli, Karl Marx, y la búsqueda de la identidad”, in *Contra la corriente*, FCE, 1986, pp. 328-364. Y las fascinantes evocaciones de Chaim Weizmann (“el primer judío totalmente libre del mundo moderno”), y de L.B. Namier, el historiador polaco de All Souls: *Impresiones personales*, FCE, 1984.

²¹ Cf. E. Wiesel, *Contra la melancolía*, trad. esp. de Miguel García Baró, Caparrós, Madrid, 1996, espec. el capítulo “El vidente de Lublin, o la melancolía jasídica”, uno de los “episodios más enigmáticos, más perturbadores de la crónica jasídica”, p. 112. Del vidente de Lublin se preguntará el autor: “¿Es posible que en aquel instante entreviera el futuro próximo y el lejano, la negra noche de fuego que iba a descender sobre su pueblo y, en particular, sobre sus hijos más afectuosos y más generosos, los de los guetos? ¿Elegió por esto quedarse fuera y esperar, yaciendo en el frío suelo, bajo un cielo sombrío y roto, a otras víctimas de la misma esperanza traicionada?”, p. 138. Cf. También “Baby-Yar”, in *Los judíos del silencio*, Paidós, Buenos Aires, 1986, p. 44 y ss. Y el estudio sobre la obra narrativa de Wiesel por Miguel García Baró, en *Ensayos sobre lo absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993.

²² E. Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, Cerf, Paris, 1986 (trad. francesa de *Gods Presence in History* (1970)), pp. 36 y ss.

de Jerusalem por Roma, ni con las Cruzadas, ni con la expulsión de España en 1492. Ante el hitlerismo no cabía ni la diáspora ni la “conversión” para sobrevivir. Una parte importante de la judería europea asesinada había perdido toda conexión con su tradición, eran “asimilados”, y ya durante generaciones, más o menos conscientes. No pudieron ir, en ningún caso, pues, a los campos de exterminio, como “mártires” de la fe judía. Y la “salida”²³ o el recurso de una esperanza en una salvación transhistórica del “alma” es, justo en su espiritualismo, profundamente ajena a la fe judía. Así, parecería que respuesta a Auschwitz desde un Judaísmo consecuente que no quiera convertirse al neopaganismo de los dioses de la Tierra (como Rubenstein), o a un Cristianismo como religión de salvación extrahistórica, sólo podría ser la de la ironía terrible de aquel relato de Wiesel que Fackenheim recuerda: en una pequeña sinagoga de la Europa bajo ocupación nazi irrumpe un judío piadoso algo loco y conmina a los que allí oran: “¡Silencio, judíos! ¡No recéis tan alto! Dios podría oiros. Y sabría que quedan todavía algunos judíos supervivientes en Europa”²⁴. Fackenheim asume en buena medida la situación de contradicción para la fe judía en la presencia de Dios en la historia de Israel y mundial, que alberga el *midrash* del loco de Wiesel: “en la historia en la que Auschwitz es accidental, Dios ha muerto, y en la historia en la que Auschwitz es esencial, Él está vivo”. Ante lo que se requiere una renovación profunda de la estructura de pensamiento midrashico, por más que ya de siempre ésta habría implicado una reflexión profunda de las contradicciones de la experiencia humana²⁵. Ahora bien, aquí la fuente de la renovación es la resistencia a lo que sería una victoria póstuma de Hitler: la disolución de la fe judía en la Alianza, en la “elección” del pueblo de Israel que hace de Israel un pueblo. Esa resistencia no puede nacer sólo, como querría creer la Modernidad secularizada, de ideales del hombre, de ideales humanistas universalistas: viene más bien apelada por una voz *prescriptiva*²⁶. El imperativo dado a la nación judía en Auschwitz sería tan prescriptivo como los mandamientos del Sinaí: sobrevivid como nación. Se entiende así la continuidad teológica-política de este discurso, el enlace expreso

²³ “Salida” que debe diferenciarse formalmente de la “evasión”, tal como metódicamente la piensa E. Lévinas, en *De la evasión* (1936), Arena, Madrid, 1999, así como en *De la existencia al existente* (1946), Arena, Madrid, 2000.

²⁴ *Ibid.*, p. 117.

²⁵ Más de un paralelismo podrá encontrarse entre esta forma de conciencia midrashica de un impasse, y el célebre fragmento de “teología especulativa” de Hans Jonas, en “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía”, la “idea” de un Dios sufriente, en devenir, preocupado, amenazado, sobre todo, ya no omnipotente. Si Dios no “intervino” en Auschwitz, dice el antiguo discípulo de Heidegger, no fue porque no quiso, sino porque no pudo. Quiebra entonces del bloque doctrinal de las trece proposiciones de Maimónides. Imposible para el judío mantenerse “en sus trece”, dice: H. Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder, Barcelona, 1998.

²⁶ E. Fackenheim, cit., p. 146 y ss.

de la *Shoah* y la fundación del Estado de Israel. Y se entiende también la terrible ambigüedad política de esa “tesis”, y hoy más que nunca en este otoño del 2000 en plenos dolores de parto del Estado palestino, la ambigüedad de esta reinterpretación teológico-política del núcleo del sionismo tradicionalmente ateo que da lugar a alianzas vertiginosas: como que al pueblo judío le habría llegado la hora histórica de defender con una violencia legítima su existencia en la *tierra*. La época de Auschwitz sería igualmente la de la reconstrucción de Jerusalem²⁷.

En *tercer* lugar el testimonio mismo de los teólogos, y no ya sólo su interpretación de los hechos y de los testimonios de los supervivientes, nos lleva a la cuestión de una posible renovación del litigio de judaísmo y cristianismo, a la cuestión de en qué sentido la investigación teológica desde los dos lados ha requerido pensar de otra manera el sentido de la diferencia. Ciertamente *por un lado* se entiende que, y por los dos lados, la diferencia haya devenido tras 1945 más insuperable que nunca. Nunca como hoy, sugiere Fackenheim, la conversión del judío al cristianismo habrá sido tan verosimilmente interpretable como complicidad póstuma con los exterminadores del pueblo judío, como desobediencia a la “voz prescriptiva” de mantener la unidad de Israel. Por su parte, Scholem ha dado expresión típica, desde un sionismo más “original”, a ese subrayado de la estricta incompatibilidad entre el “espiritualismo” cristiano y la “mundanidad” terrena de la Ley judía²⁸. Y por el lado cristiano, se ha pretendido a veces, que, tras el crimen nazi, la única “salida” para el judío que no quiera caer en el nihilismo más destructivo sólo puede ser la conversión. Espanta la lectura de algunos documentos de la Iglesia católica polaca a propósito de los judíos ya después de la guerra, por ejemplo. Pero, y *por otro lado*, más que nunca la mutua interrogación de cristianos y judíos desde la perplejidad compartida o el silencio después de Auschwitz podría ser que llegase a ser otra cosa que un intercambio entre sordos. Desde el judaísmo cobraría una nueva actualidad la tentativa rosenzweigiana de formalizar la “doble verdad” (del “pueblo eterno” y del racionalismo interno greco-cristiano de las naciones del mundo)²⁹. Un cierto Lévinas, si se nos permite

²⁷ E. Fackenheim, *Judaisme au présent*, Albin Michel, Paris, 1992, espec. pp. 379 y ss.

²⁸ Cf. G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid, 1998, espec. en el contexto de una revisión de la “debilidad” constitutiva del mesianismo para pasar a la existencia (“la idea mesiánica es la idea antiexistencialista por excelencia”), p. 134. Cf. También “De una carta a un teólogo protestante”, *ibid.* p. 137 y ss. Cabe asociar a ese contexto de polémica frente al espiritualismo cristiano las críticas de Scholem a un Buber influenciado por la teología protestante: cf. G. S., *Fidélité et Utopie*, Calman-Lévy, 1978, p. 177. Y la descalificación sin contemplaciones del ensayo de Buber, *Dos modos de fe* (trad. esp. en Caparrós), *ibid.* p. 178.

²⁹ F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. esp. de Miguel García Baró, Sígueme, Salamanca, 1997.

aquí la indeterminación, estaría en el centro de esta necesaria *explicación* crítica sin posible reconciliación pero sin simple incompatibilidad, creemos, entre el motivo judío del rostro *desnudo* del Otro en el respeto “sin alma” a la Ley (y la separación del psiquismo a-teo), y el motivo cristiano de la *encarnación* y la intersubjetividad fraterna que relativizaría el Sábado³⁰. Y en cuanto a la teología cristiana, cabe destacar la severísima rectificación por parte de Karl Barth de la interpretación clásica y convencional de *Romanos*, 9-11. El teólogo suizo desmonta implacablemente la idea que se “proyecta” habitualmente, más que se encuentra, en ese texto: el simple rechazo de la rama judía, como rama seca, lejos del olivo emblemático. Esa proyección deformante ocultaría el motivo axial del texto: el motivo del “reinjerto” de Israel, como tal, en el Reino. Es esa extraña metáfora agrícola de un urbano lo que estaría en el centro de la inquietud de San Pablo³¹. Un giro hermenéutico que se sitúa por otra parte en polémica expresa con el antisemitismo europeo de fondo, y que hace ver el proceso del “individualismo occidental” como un proceso que culmina en la figura del *Führer* (el texto está escrito en Basilea, en 1942). Ese giro hermenéutico en la lectura de la *Carta a los Romanos* orienta la importante sección sobre el Judaísmo (“La elección de la comunidad”) de la *Dogmática eclesial*³².

3. Tres silencios

Podría sin duda una reconsideración filosófica del silencio orientarse por caminos de interpretación menos marcados por la experiencia teológica señalada.

³⁰ Volveremos en otro lugar a una lectura de la crítica derridiana de la encarnación cristiana, y sus constelaciones históricas, desde el “toque de Dios” de San Juan de la Cruz, a la fenomenología de Merleau-Ponty, in J. Derrida, *Le toucher, Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000. En momentos estratégicos de su argumentación Derrida “explota” un ensayo del propio Nancy, más importante por su inquietud genuina que por la debilidad de su interpretación especulativa, prekiekegardiana, del cristianismo: J.L. Nancy, “La déconstruction du christianisme”, in *Les études philosophiques*, 4, 1998, pp. 303 y ss. Muy rica, y bella, la intriga de un diálogo entre una incierta fe cristiana y la fe arábigo-judía del Argelino, en John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, 1997.

³¹ Una vicisitud, tan notable como inquietante, del impulso marcionista a negar o denegar el estrato judío del Nuevo Testamento es el fiero antisemitismo de Simone Weil. Intentamos acercarnos en otro lugar a su delirante, visionaria, inventivísima interpretación del conflicto entre las civilizaciones mediterráneas a partir de una lectura del episodio de Noé y el vino. Cf. S. Weil, *A la espera de Dios*. Trotta, 1993. Ver ahora los materiales de la “carpeta” “Desconcertante Simone Weil”, in *Archipiélago*, 43, 2000.

³² Remitimos a la traducción francesa disponible: *Dogmatique*, Deuxième volume, tome deuxième, Genève, 1958, pp. 205-304. Se tendrá en cuenta también, más próxima, la obra teológica de Moltmann. Sobre Barth, en el contexto de la Decisión en la época de Weimar, remito a mi estudio: “Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth”, in *Daimon*, Murcia, 13, 1997.

Por ejemplo, o sobre todo, por la experiencia específicamente *literaria* del silencio, en esta coyuntura de la fase crepuscular de Europa, experiencias como la de Becket, Celan o Blanchot, y desde luego, el texto evocado aquí desde el principio, *La escritura del desastre*³³. Podría sin duda alguien enfatizar el contraste entre esas experiencias literarias y el “género” teológico o teológico-filosófico evocado más arriba. A no ser que se quiera insistir, como se podría, en que la literatura esencial contemporánea (Mallarmé, Joyce, Kafka, o el scholemiano neocabalista Borges, o Lezama Lima, “el” poeta católico *par excellence* de la lengua española) se inscribe en la tradición de las escrituras sagradas, sería continuación por otras vías, específicamente “occidentales” modernas, de la Biblia.

Elípticamente, pues, para concluir, y *comme il faut*, porque de silencios se trata, arriesgaría una precaria tipología, la hipótesis de tres formas de “elaboración” filosófica del silencio a la altura del abismo del después de la *Shoah*.

Ciertamente la base existencial e histórica de la *Estrella de la Redención* (1921) de Rosenzweig es muy ajena al proceso que se desencadena en Alemania en 1933. El filósofo de Kassel, y por más que ya muy despierto del sueño dogmático de la Asimilación ilustrada, y meditadamente “convertido” a la necesidad de un retorno interior a la nación judía como pueblo eterno, separado de la historia temporal y territorial de las naciones, creía apasionadamente en la fecundidad infinita de la pareja judeo-alemana. (Poco antes de la crisis que lo llevaría a la enfermedad de parálisis progresiva de sus últimos años, tuvo una violenta discusión con un joven Scholem precozmente hipercrítico de la ilusión de la reconciliación de la cultura goethiana y la fidelidad a la Ley). Pues bien, una *primera* tentativa de pensar el silencio después de la “crisis” de esa pareja en el nazismo estaría marcada por este pensamiento rosezweiguiano de la “doble verdad” del Judaísmo eterno y el Cristianismo histórico. Lo decisivo de ese silencio, de esta filosofía del silencio, estaría marcado por la experiencia del silencio de la *oración*, como súplica de iluminación, frente a la oración del orante que tienta a Dios en la forma de querer acelerar la venida del Reino, la violencia ruidosa de los “tiranos del Reino de los cielos”³⁴.

³³ M. Blanchot, *L'écriture du desastre*, Gallimard, 1980. Sobre la dificultad de una reinterpretación política del mesianismo en términos “razonables” en un tiempo tan peligroso, tan angustiante, p.216. “Celui que a été contemporain des camps est à jamais un survivant: la mort ne le fera pas mourir”, p. 217, donde resuena el tema obsesivo de la narrativa blanchotiana: la imposibilidad de sustraerse, la imposibilidad de morir/descansar. A propósito del “sobrevivir” en Blanchot, hay que remitir a J. Derrida, “Survivre”, in *Parages*, Galilée, Paris, 1986, pp. 117-219. Se advertirá que la primera publicación de ese texto es anterior (1979) a *L'écriture du desastre*. Ver también. Sarah Kofman, *Parole suffoquées*, Galilée, 1987, en diálogo con el propio Blanchot y con Antelme.

³⁴ *La Estrella de la redención*, cit. pp. 319-326. “Y nada hay más hondamente judío que una última desconfianza frente al poder de la palabra, junto a la íntima confianza en el poder del

Una *segunda* experiencia filosófica del silencio, también ésta inequívocamente enraizada en la tradición de la alta cultura especulativa y artística alemana de la época clásica, pero conformada ya después del trauma de Auschwitz, habría sido la de la Dialéctica negativa de Adorno. *Mínima moralía* (1946) (sobre todo el aforismo 33, “Lejos del fuego”) puede leerse en esta perspectiva. Pero hay que remitir de nuevo desde luego sobre todo a la “Meditación sobre la Metafísica” (un título miméticamente irónico contra Heidegger), que arranca con las muy leídas páginas sobre “Después de Auschwitz”, en la *Dialéctica negativa* (1966). El énfasis del diagnóstico adorniano del destino finalmente destructivo de lo Moderno después de 1945 encontraría su expresión típica en la fría desolación de la escritura de Becket. En suma: “que ya no queda mucho que temer”. (La *Teoría Estética* hablará de una “presencia arrolladora de Becket” en la constelación del autovaciado del arte contemporáneo). La magnitud del mal perpetrado en el hitlerismo contamina toda nuestra cultura, hace culpable todo pensamiento que no piense contra sí mismo, y da objetivamente a la alta cultura (por ejemplo la metafísica heideggeriana de la muerte) el papel de “tapadera de la basura”³⁵. ¿Qué decir de este silencio filosófico dependiente de una resistencia fieramente nihilista del arte contemporáneo? Desde una filosofía intensamente experimentada como esfuerzo violento de restauración, Hegel sentenció a muerte el arte y la religión, mientras se remontaba en el aire crepuscular de la cultura europea tardía montado en las alas de una lechuza, como se sabe. Pero ahora que también el vuelo icárico de la filosofía, como discurso de fundamentación, ha acabado por los suelos –si hacemos caso al de Frankfurt–, ahora que tratar discursivamente el nuevo imperativo categórico (“orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita”) resultaría un crimen, sólo queda el silencio de un nihilismo filosófico, más potente que el de los débiles nihilismos de este mundo (“Lo que de verdad tendría que responder un pensador a la pregunta de si es un nihilista es: demasiado poco”³⁶). Queda que el silencio de ese nihilismo “suficiente”, sin autonomía discursiva, no podría ser sino repetición del silencio

silencio. La santidad de la lengua sagrada, en la que tan sólo puede rezar, no deja a su vida echar raíces en el suelo de una lengua propia. Y es señal de que su vida lingüística se siente siempre en el extranjero (...) Es en el silencio y en los signos silenciosos del habla en donde precisamente siente el judío que también su cotidianidad lingüística sigue estando en la casa del lenguaje sagrado de las horas festivas”, p. 360. Podrá alguien preguntar: esa oración, esa súplica de iluminación ¿podrá ser otra cosa que delirio y ceguera en Auschwitz, o en camino a Auschwitz? Tal vez el gran testimonio de Ety Hillesum (*Une vie bouleversée* suivi de *Lettres de Westerbork*, Seuil, Paris, 1986) puede sugerir una respuesta afirmativa.

³⁵ T.W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. esp. de J.M. Ripalda, Taurus, Madrid, 1975, p. 368. Una aproximación a la difícil conexión Adorno-Celan, en J. Goldszmidt, “Desencuentro”, *Pensamiento de los confines*, 8, 2000.

³⁶ *Ibid.*, p. 380.

del arte moderno, meditación de las cenizas de un fracaso esencial de la leyenda de la belleza clásica. Filosofía del silencio como “teoría estética” del silencio que alberga el arte contemporáneo (desde Kafka a Schönberg).

Habría quizá una *tercera* filosofía del silencio, después de Auschwitz. Sin renuncia a la discursividad, y sobre todo, que reivindica, en fuerte polémica con las tendencias dominantes en el pensamiento contemporáneo, un intelectualismo básico, una afirmación de la inteligibilidad, y del acceso posible, obligado en realidad, del existente, a esa inteligibilidad, en la figura del *Deseo del Otro*. A decir verdad hemos encontrado a Lévinas ya en varios momentos; a decir verdad quizá no hemos dejado un momento en lo anterior a Lévinas, o la percepción de la necesidad de su pensar *autrement*. Un Lévinas fiel, sí, a la tesis husserliana de una inteligibilidad intrínseca de lo dado al juego intencional noético-noemático del psiquismo, fiel también a la inteligibilidad de la idea platónica tal como está formulada en los diálogos de madurez, antes de la deriva relacional, preplotiniana, del *Parménides*. Pero mejor que Husserl, y desde luego mejor que Platón, sabe el judío lituano las dificultades del discurso que quiere-decir esa inteligibilidad. El silencio de la filosofía de Lévinas estaría alojado en la diferencia, –indecible de un escepticismo continuamente insurgente contra la Medicina y el Estado, escepticismo irrefutable–, la diferencia, pues, entre el Decir irrenunciable (o deseo del otro) y lo Dicho (la síntesis discursiva, la filosofía escrita), también irrenunciable sin embargo³⁷.

Y en fin no sabríamos decir hoy si la Desconstrucción, quizá en suma una repetición inédita formidable de la cuestión del Judaísmo interminable, podría entenderse en términos de una negociación con y entre esas tres posibilidades de silencio, de interrupción del discurso codificado: la *Oración* como súplica de iluminación en la espera, la *Resistencia* a la barbarie desde el nihilismo “auténtico” de un arte que no se reconcilia jamás con la realidad, el *Deseo del otro*. O si su apelación a lo *imposible* (lo único importante, se suele reconocer) es otro paso³⁸.

³⁷ Remitimos a las obras básicas de Lévinas, *Totalité et Infini* (1960) y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Que no pueden leerse efectivamente sino en conexión con la experiencia de Auschwitz. Cf. también “Sans Nom”, in *Noms Propres*, Fata Morgana, 1976. El ambicioso libro de R. Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, (Princeton U.P., 1994) es una contribución abiertamente abierta a las posibilidades futuras de una filosofía judía en el contexto llamado postmoderno. Cf. espec. “Seven Rubrics for Jewish Philosophy”, pp. 255 y ss. Me permito remitir ahora a Patricio Peñalver Gómez, *Argumento de Alteridad*. Caparrós, 2000.

³⁸ Momento esencial de la cuestión del silencio “en” Derrida es su interpretación agonística del silencio (de Dios, de Abraham, de Isaac) en la historia de la *aqueada*, de la “ligadura”, más que del “sacrificio” de Isaac, en explicación con Kafka y Kierkegaard. Cf. J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.