

LA COMPRENSIÓN DE LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD EN EL SENO DE EUROPA EN LA OBRA DE ARENDT Y LEVINAS

JULIA URABAYEN

Universidad de Navarra, Pamplona

RESUMEN: Uno de los temas más debatidos en la actualidad es la relación entre la identidad y la alteridad. Esta cuestión está estrechamente relacionada con la definición de Europa y de sus tradiciones. Las filosofías de Emmanuel Levinas y de Hannah Arendt son una reflexión profunda sobre esta cuestión. Ambos autores comparten una idea matriz, pero ofrecen respuestas muy diferentes: una en clave política y otra en clave ética.

PALABRAS CLAVE: identidad, alteridad, Levinas, Arendt, ética, política

Understanding Identity and Otherness in the notion of Europe in the philosophies of Arendt and Levinas

ABSTRACT: One of the most important issues in contemporary philosophy is the relationship between identity and otherness. This theme is related to the definition of Europe and of its traditions. The philosophies of Emmanuel Levinas and Hannah Arendt are a reflection on this question. Both of them share some points, but they give very different answers: Arendt chooses politics, and Levinas, ethics.

KEY WORDS: identity, otherness, Levinas, Arendt, ethics, politics.

Una de las cuestiones que más preocupa en la actualidad a la hora de definir el orden internacional, la constitución europea, la identidad de los países que están pasando por una necesidad urgente de plantearse de nuevo cuáles son sus rasgos propios, es la relación entre las diferentes culturas y el establecimiento de nexos o de caminos de entendimiento y comunicación que desbloqueen las vías cerradas y hagan más fluido el diálogo.

En todos los países existe una gran variedad de aportaciones de origen diverso y de sentido heterogéneo. En unos casos, las sociedades han sido o son más conscientes de esa pluralidad, pero en otros ha sido una de las aportaciones —la más importante— la que ha borrado o ensombrecido las otras. Por diversos motivos, en el corazón de Europa hace tiempo que se inició una recuperación del valor de esas otras tradiciones que la han integrado, formado, nutrido y enriquecido.

En el siglo XIX, el despertar de las conciencias nacionales puso de relieve las diferencias entre los diversos pueblos (naciones), incidiendo en la lengua, las costumbres, el folklore: lo propio. En el momento en el que se planteó la idea de crear una Comunidad Europea, se concedió más importancia a la raíz común de los diversos pueblos europeos: la herencia griega y cristiana. Ahora que asistimos, o mejor dicho, participamos en un proceso de creación de la identidad europea, se vuelve a abrir el debate sobre la unidad y la pluralidad, la igualdad y la diferencia, lo mismo y lo otro: ¿es Europa Ulises volviendo a Ítaca y excluyendo a los otros? ¿No hay más substratos en el suelo nutricional europeo?

Como es patente, éstas son las preguntas que resuenan a lo largo de la mayor parte de las obras de Emmanuel Levinas. Sin duda, estas interrogaciones tienen, en primer lugar, un sentido biográfico; pero lo más importante es que son tratadas filosóficamente. La existencia de Levinas, como la de otros muchos seres humanos que vivieron en Europa en esas mismas fechas, estuvo marcada «por el presentimiento y por el recuerdo del horror nazi»¹.

Nacido en Lituania en el seno de una familia judía, Emmanuel Levinas pasó su infancia en el Este de Europa (entre su país de nacimiento y Ucrania) y allí adquirió una formación muy vinculada a la literatura y al estudio de la Tora (aprendió hebreo y se inició muy joven en la lectura de la Biblia, pero no del Talmud).

Aunque nació y se crió en Lituania, Levinas no conoció allí la rica tradición talmúdica de ese país, que es una de las grandes vetas de la comprensión del Libro: «hay dos grandes escuelas de pensamiento en la tradición rabínica: la del *pensamiento teológico* y la del *pensamiento interrogativo*. El pensamiento teológico intenta responder a las preguntas de los hombres. Cuando el pensamiento interrogativo funciona, esencialmente —no digo únicamente— se comprueba después que no hay una forma de respuestas a las preguntas que los hombres plantean, sino simplemente una forma de reinterrogación, de revisión de las preguntas que se plantea la Escritura de la Revelación. Uno se ve confrontado con inquietud a la interrogación de los hombres y a la interrogación de la Revelación. Las relaciones entre ambas interrogaciones plantean conceptos nuevos. Así ocurre con el pensamiento hasídico, y aún más — es decir, en un lenguaje más decidido— con la tradición de la Cábala del siglo XIX y del comienzo del siglo XX en Lituania»².

Desde muy joven, Levinas sintió una clara preocupación por el sentido de lo humano y decidió ir a Francia a estudiar filosofía. En ese país encontró un nuevo suelo nutricional tan intenso que se nacionalizó francés y adoptó esta lengua para expresar su pensamiento³. Levinas sabía varios idiomas: francés, ruso, alemán y hebreo. El hebreo era la lengua que aprendió siendo un niño para leer la Biblia. El ruso era el lenguaje de su infancia y de su ámbito familiar, ya que con sus

¹ LEVINAS, E., *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 374.

² BERNHEIM, G., «La Voix et l'Écriture», en *La Bible au présent*, Gallimard, Paris, 1982, pp. 219-220. El paso de la Cábala al hasidismo está unido a Rabbí Nahmán, bisnieto de Baal Shem Tob fundador del hasidismo, que vivió en el siglo XVIII en Podolia. Cf. OUKNIN, M.-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Riopiedras, Barcelona, 1999, pp. 335-349. Este autor ha destacado una gran analogía entre el tratamiento que hace este pensador hasídico de la separación de Dios y del ateísmo como precedente lógico de la religión, y la forma en la que el lituano afronta este mismo tema. Cf. OUKNIN, M.-A., *El libro quemado*, p. 352.

³ Este rasgo está en clara consonancia con el pensar judío, que se ha expresado en otras lenguas y no en hebreo. Esta diversidad se puede encontrar en el mismo Talmud: «si, en la *Mishná*, el fondo de la lengua es el hebreo, no cabe decir otro tanto de la *Guemará*, cuya lengua está mucho más cerca del idioma popular, especie de arameo más o menos corrupto. Sin embargo, se vuelve a encontrar el hebreo en todas las épocas y a veces incluso un hebreo casi clásico, según la antigüedad de los textos reproducidos. Una misma página del Talmud contiene tres o cuatro capas de lenguas o, más bien, una misma lengua en tres o cuatro períodos diferentes de su degeneración»; OUKNIN, M.-A., *El libro quemado*, p. 59.

padres y hermanos hablaba esta lengua y ese es el idioma con el que siempre se comunicó con su mujer. El alemán era la lengua filosófica en la que se expresaba la fenomenología: Husserl y Heidegger. El francés, que fue su lengua adoptiva, es aquella en la que expresó su pensamiento filosófico propio.

En Francia, Levinas encontró, además, una nueva forma de entender la relación entre el Estado y los ciudadanos judíos (como ejemplo, se puede pensar en la influencia de la Revolución Francesa y la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, y en el famoso caso Dreyfus)⁴, una tradición de pensamiento caracterizada por la elegancia y el estilo bergsonianos, una mujer que había sido su vecina en su Kaunas natal y con la que se casó en 1932, un maestro que le introdujo en la lectura e interpretación del Talmud⁵, y una ingente labor por desarrollar para mejorar la situación de los ciudadanos judíos asentados en los países del área mediterránea; en definitiva, un país en el que permanecer hasta el final de su vida, a pesar de la creación del estado de Israel.

Todos estos datos biográficos, de sobra conocidos, permiten centrar mejor la cuestión planteada: Levinas fue y se consideró siempre un judío europeo o un europeo judío. Su identidad no estuvo, a pesar de toda la dureza que supuso el ataque nazi, escindida o quebrada irremediabilmente. Su opción no fue Atenas o Jerusalén, sino Atenas y Jerusalén.

Las preguntas ¿cómo volver a pensar después de Auschwitz?, ¿cómo concebir Europa tras la Shoah?, a las que se enfrenta Levinas son también las que resuenan en gran parte de la reflexión de otra pensadora hebrea del siglo xx: Hannah Arendt. Esta judía alemana, que se crió en la ciudad de Kant y se formó filosóficamente de la mano de Heidegger y Jaspers, tuvo que emigrar de su país natal y, tras pasar por varios países, instalarse en Estados Unidos.

La experiencia personal vivida por Arendt entre 1933 y 1951, esos años en los que es una apátrida son decisivos para la formación de su reflexión filosófica sobre la política y más concretamente sobre la ciudadanía: «¿cómo se apropia H. Arendt de la filosofía de M. Heidegger? El cambio que ella introduce viene dado, como en la comprensión, por un problema político-existencial: el problema de las dimensiones culturales, morales y políticas de los “sin hogar” (*homelessness*) en el mundo moderno, los apátridas, los refugiados. Ahora bien, eso no significa que no haya un problema filosófico. El problema político-existencial se transforma en una nueva filosofía. La recuperación del mundo público de la política adquiere una significación filosófica»⁶.

⁴ Esta cuestión y su significado político y cívico es tratada ampliamente por ARENDT en un artículo recogido en *Tres escritos en tiempo de guerra*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

⁵ El maestro que inició a Levinas en el estudio del Talmud se llamaba M. Chouchani. Se trata de un personaje peculiar, poseedor de una gran sabiduría con la presencia y el modo de vivir de un vagabundo, de una persona que está de paso y que acabó desapareciendo en extrañas circunstancias. Levinas esperó hasta el momento en el que su maestro ya no estuvo presente para atreverse a publicar sus escritos talmúdicos y siempre que lo hizo mostró sus reservas, especialmente por su tardía iniciación en el estudio de estas obras.

⁶ CAMPILLO, N., «“Mundo” y “Pluralidad” en Hannah Arendt», en *Paideia*, Universidad de Santiago de Compostela Publicacións, 2005, pp. 1107-1108.

Tras esta durísima experiencia de apátrida y de paria, Arendt centra sus investigaciones en el estudio de la tradición hebrea y de las raíces del totalitarismo, que ella identifica con el antisemitismo y el imperialismo. Esta pensadora pretende, por una parte, recuperar del olvido la tradición oculta, la tradición del libro quemado⁷; y, por otra, asentar las bases de una convivencia política que salvaguarde el valor de la pluralidad.

Esta lectura de su tradición está centrada en la problemática que surge en la modernidad en torno a la definición de la identidad y la alteridad desde la Ilustración y el Romanticismo. Arendt, perteneciente a una familia judía casi totalmente asimilada, tuvo que recuperar el sentido de su tradición y hacerse cargo de su ser «diferente» ante el señalamiento público. Por ello lo que le interesa esclarecer para comprender cómo ha podido darse el totalitarismo en Europa es esa diferencia, que puede llegar a generar la exclusión por parte de los otros.

En el centenario del nacimiento de estos dos grandes filósofos, éstas siguen siendo cuestiones centrales que requieren una reflexión atenta que permita comprender mejor el sentido de la constitución de Europa y la riqueza de sus tradiciones, que han de ser reconocidas y valoradas como aspectos claves de una fisionomía que tiene que destacar la diversidad —la alteridad— de una identidad, que no es ni puede ser monolítica. Por ello es sumamente importante recordar, a la vez que conmemorar, el nacimiento de estos pensadores hebreos, tomando como referencia sus reflexiones sobre el sentido profundo de la presencia de una tradición —la suya— en el seno de otras tradiciones europeas.

Al leer las obras de estos filósofos desde esta temática común, se ve que su respuesta es muy diferente: la de Arendt apela a la política y la de Levinas a la ética, pero ambos comparten la idea de que Europa es Atenas y Jerusalén.

1. HANNAH ARENDT: LA LECTURA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD

Arendt es una pensadora ampliamente conocida por su reflexión en torno al espacio político y por su estudio sobre el totalitarismo. Dejando de lado su per-

⁷ La idea de tradición oculta se encuentra en Hannah Arendt, una de cuyas obras se titula precisamente así; la de olvido y memoria en Reyes Mate, que puso el título de *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* a uno de sus trabajos más conocidos. El libro quemado es el título de una obra de OUAKNIN, M.-A., *El libro quemado. Filosofía del Talmud*. En una de las páginas iniciales explica este título destacando dos aspectos: el hecho de que el Talmud fue quemado públicamente en varias ocasiones y la necesidad de quemar los libros sagrados. Además, reconoce que el título es prestado: «el “Libro Quemado” es, en primer lugar, un título tomado de Rabbí Nahmán de Braslav, maestro hasídico de fines del siglo XVIII, que, un día de invierno del año 1808, decidió quemar uno de sus libros al que por ello dio el nombre de “libro Quemado”»; OUAKNIN, M.-A., *El libro quemado*, p. 15. El sentido de la quema del libro es esencial, ya que no son los libros heréticos los que impiden el acercamiento a Dios, sino los libros santos que al ofrecer lo Infinito se convierten en ídolos, en Becerros de Oro, lo cual se evita convirtiendo el libro en casi-libro, destruyéndolo. Cf. OUAKNIN, M.-A., *El libro quemado*, p. 387.

sonal visión de en qué ha de residir el sano ejercicio de la política, me centraré en su visión del totalitarismo y de la tradición hebrea. En este aspecto, hay que tener en cuenta que su reflexión sobre el espacio político está basada, en parte, en su experiencia de la pérdida del mundo (*worldlessness*), que, a su vez, tiene dos dimensiones: la vivencia del pueblo paria y la experiencia personal del apátrida (*stateless people*). Para ella esta pérdida es de una gran importancia, pues considera que «la carencia de mundo es siempre una forma de barbarie»⁸. Por ello concluye que la mayor privación de los derechos humanos es la privación del derecho a tener un lugar en el mundo.

En el estudio de esta cuestión, como ya he señalado, Arendt destaca dos aspectos: la experiencia del totalitarismo como exclusión llevada a su última expresión, y la recuperación de la tradición del pueblo paria por excelencia. Respecto al primer aspecto, Arendt quiere encontrar los orígenes o raíces de tal fenómeno para poder definirlo correctamente, pues considera que el totalitarismo es un concepto poco definido y más bien vaporoso, que había sido estudiado por varios autores con anterioridad a ella⁹, pero éstos no habían logrado ofrecer una delimitación certera de qué sea tal fenómeno.

El punto esencial reside en que para ella éste no es sólo un fenómeno histórico, sino también una categoría filosófica. Considera que es una forma política moderna que no se parece en nada a las formas de gobierno tradicionales: «la terrorífica originalidad del totalitarismo no reside en que una nueva “idea” haya venido al mundo, sino en unos actos de ruptura con toda nuestra tradición que han literalmente pulverizado nuestras categorías políticas y nuestros criterios de juicio moral»¹⁰.

Se basa en el poder de la organización que es capaz de destruir el poder de la realidad y reposa sobre la masa humana, que ha sido atomizada e indeterminada. El rasgo específico del totalitarismo es el protagonismo de las masas, identificadas con el puro número y absolutamente indiferenciadas, pues «carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitados y obtenibles»¹¹. En este régimen, todo se convierte en política y todas las cosas se vuelven públicas. Para Arendt, la experiencia de la que nace el totalitarismo es la soledad o ausencia de identidad, que sólo es posible en la relación con los otros seres humanos. Por ello atacará aquello de lo que carece: «el totalitarismo se aplicará sistemáticamente a la destrucción de la vida privada, al desarraigo del hombre respecto al mundo, a la anulación de su sentido de pertenencia al mundo. A la profundización en la experiencia de la soledad»¹². Es un individualismo gregario. Desde esa lógica, se ve como secundario

⁸ ARENDT, H., *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1968, p. 13.

⁹ SCHAPIRO, L., *Totalitarianism*, The Pall Mall Press, Londres, 1972; ORR, R., *Reflections on Totalitarianism: Political Studies*, XXI (4), 1973, pp. 481-489; CHÂTELET, F. - PISIER-KOUCHNER, E., *Les conceptions politiques du xx^e siècle*, PUF, Paris, 1981.

¹⁰ ARENDT, H., «Compréhension et politique», en *Esprit*, junio de 1980, p. 68.

¹¹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1981, p. 392.

¹² CRUZ, M., «Introducción», en *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. IV.

el otro rasgo esencial del totalitarismo: el terror, la violencia, la mentira, el control.

La destrucción de la pluralidad se hace de un modo gradual. Primero se niegan los derechos de ciertos colectivos y luego se procede a una destrucción de la persona moral, por lo que se corrompe toda solidaridad humana¹³. Por último se niega la identidad propia mediante los campos de concentración. En este espacio la nuda existencia encierra a los seres en su soledad y en el olvido.

Para ella la comprensión de este acontecimiento requiere renovar toda la teoría política, pues es la experiencia del mal radical, de que todo es posible y los seres humanos son superfluos¹⁴. Lo más preocupante es que esto queda como una tentación: «los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre»¹⁵.

Por ello, para Arendt la crisis del liberalismo que se da en la actualidad no ha de conducir a un dominio privado, sino a un espacio político capaz de reforzar la realidad de un mundo común en el que la acción pueda establecer un bien público. El espacio político que anhela Arendt es el contrario al totalitarismo, que «busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos»¹⁶. Eso es así porque conculca un derecho humano fundamental: la libertad de acción y el derecho a tener derechos.

Aunque esta pensadora hebrea deseaba investigar detenidamente los orígenes de este acontecimiento histórico que ha asolado a Europa, sólo realizó detenidamente la primera parte de este proyecto¹⁷, en la que indicó que una de sus raíces es el antisemitismo. En esta obra, destaca que el público judío se sintió sorprendido por la historia en la que se oponía al pueblo judío y a los gentiles y afirma que «esta constelación de hechos dio pie a una ilusión óptica que han sufrido desde entonces historiadores tanto judíos como no judíos. La Historio-

¹³ Para Arendt la base de cohesión de la sociedad no puede ser ni la compasión, ni la piedad, ni la caridad, sino la amistad y la solidaridad que reconoce la pluralidad y la dignidad. Por ello el totalitarismo atenta contra el mismo sentido de lo político.

¹⁴ Cf. EVEN-GRANBOULAN, G., *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 173-211. «Y si es verdad que en las fases finales de totalitarismo éste aparece como un mal absoluto (absoluto porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles), también es cierto que sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal»; ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 13.

¹⁵ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 593. Piénsese especialmente en el problema que plantean los refugiados.

¹⁶ RICOEUR, P., *De la filosofía a la política*: Debats, n.º 39, 1991, p. 6.

¹⁷ La segunda tenía que centrarse en el bolchevismo, pero esa parte no es ni tan extensa ni tan rigurosa como la primera.

grafía “se ha ocupado hasta ahora más de la disociación cristiana de los judíos que de la inversa”, olvidando el hecho, por otra parte más importante, de que la disociación judía del mundo gentil, y más especialmente del entorno cristiano, fue de mayor importancia que la inversa para la historia judía por la obvia razón de que la auténtica supervivencia del pueblo como entidad identificable dependió de tal separación voluntaria y no, como se ha supuesto corrientemente, de la hostilidad de cristianos y no judíos. Sólo en los siglos XIX y XX, tras la emancipación y con la difusión de la asimilación, desempeñó el antisemitismo un papel en la conservación del pueblo, puesto que entonces los judíos aspiraban a ser admitidos en la sociedad no judía»¹⁸.

Es decir, no es el antisemitismo lo que dota de unidad e identidad al pueblo hebreo. Ése es sólo uno de los elementos que ha constituido el suelo nutricional del totalitarismo y la virulencia con la que estalló hace difícil dilucidar su verdadero sentido¹⁹. El antisemitismo fue ideológicamente utilizado por el totalitarismo, pero se ha de romper con el mito de que el judío sólo toma conciencia de su identidad desde el no judío y más concretamente desde el antisemitismo.

Para esta pensadora la «cuestión judía» se convirtió en central sólo a partir de la ideología nazi, pero no antes. Sin embargo, esa falsificación ideológica fue creída: la idea de un antisemitismo eterno ha sido «adoptada por un gran número de historiadores imparciales y por un número aún mayor de judíos. Es esta curiosa coincidencia la que hace tan peligrosa y confusa a esta teoría. Su base escapista es en ambos casos la misma: de la misma manera que, comprensiblemente, desean los antisemitas escapar a la responsabilidad por sus hechos, así los judíos, más comprensiblemente aún, atacados y a la defensiva, no desean en ninguna circunstancia discutir sobre su parte de responsabilidad»²⁰.

La pensadora alemana mantiene que la relación de los judíos con la Nación-Estado en los diversos países europeos explica el surgimiento del antisemitismo, visto como origen del totalitarismo, ya que en las décadas que precedieron a la Primera Guerra Mundial los judíos perdieron todo papel en las relaciones con los Estados. Al no haber entrado a formar parte del proceso imperialista y capitalista, y encontrarse asimilados y desgajados de su propia tradición, fueron vistos como personas con una gran cantidad de dinero, pero que no ofrecían ninguna utilidad, pues en este momento carecían de poder²¹.

¹⁸ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 18.

¹⁹ Para Arendt el antisemitismo fue una corriente oculta del pensamiento europeo hasta que explotó con gran violencia: «[como] casi todos los elementos que más tarde cristalizaron en el nuevo fenómeno totalitario; apenas fueron advertidos por la opinión ilustrada o por la del público en general, porque pertenecían a una corriente subterránea de la historia europea en la que, ocultos a la luz del público y a la atención de los hombres ilustrados, acabarían cobrando una virulencia enteramente inesperada»; ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 19.

²⁰ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 30. Esto se hará muy patente para ella misma en la polémica que generó su obra *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal*.

²¹ Arendt vincula el papel jugado por los judíos en los siglos XVII y XVIII al nacimiento y desarrollo de la Nación-Estado, por su carácter intereuropeo; por lo que lógicamente su declinar fomentó la desaparición de su función política. Cf. ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 38-41.

Por parte de los judíos, lo que era patente es que el coste de la igualdad y el reconocimiento de sus derechos había sido la asimilación y la pérdida de su identidad propia. Provenientes de una tradición que carece de conciencia política, los judíos no supieron ver la tensión creciente entre el Estado y la sociedad ni ser conscientes de las circunstancias que les iban a convertir en el centro del conflicto: «por eso nunca supieron cómo valorar el antisemitismo o, más bien, nunca reconocieron el momento en el que la discriminación social se transformó en argumento político»²².

La discriminación social destacó la diferencia de los judíos justo en el momento en que se trató de establecer la igualdad de todos los ciudadanos. La sociedad no admitió a los judíos, sino a las excepciones del pueblo judío, lo que hizo que éstos se dividieran entre parias y advenedizos. La emancipación exigía como condición la asimilación que se llevó a cabo por la educación, cuyo lema era «un hombre en la calle, un judío en casa». La Ilustración extendió la ciudadanía a los judíos para dar relieve a su idea de humanidad y con ello contribuyó a que este pueblo perdiera su identidad, ya que sólo aceptó a los seres excepcionales y esperó de ellos que llegarán a cuotas más altas²³. Luego, tras los decretos que les concedieron la ciudadanía y los derechos políticos, volvieron a ser vistos como miembros de un pueblo que era despreciado y para ganar un lugar social tuvieron que probar que aunque eran judíos, no eran judíos; así «los judíos se convirtieron en parias sociales allí donde dejaron de ser proscritos políticos y civiles»²⁴.

Lo verdaderamente demoledor es que en este lento proceso de asimilación se perdió el sentido del judaísmo y apareció la «judaicidad»: «la secularización, por eso, determinó finalmente esta paradoja, tan decisiva para la psicología de los judíos modernos, por la cual la asimilación judía —en su liquidación de la conciencia nacional, en su transformación de una religión nacional en una denominación confesional y en su forma de responder a las frías y ambiguas demandas del Estado y la sociedad con recursos igualmente ambiguos y con trucos psicológicos— engendró un auténtico chauvinismo judío, si por chauvinismo entendemos el nacionalismo pervertido en el que (en palabras de Chesterton) “el individuo es él mismo lo que adora; el individuo es su propio ideal e incluso su propio ídolo”. A partir de entonces el antiguo concepto religioso de pueblo elegido ya no fue la esencia del judaísmo; se trocó en la esencia de la judaicidad»²⁵.

²² ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 49. Arendt no acepta que el pueblo judío sólo tenga conciencia de sí mismo por el efecto de las doctrinas antisemitas sobre ellos. Considera que, tal como ha hecho Scholem, hay que recuperar la riqueza de la diversidad de expresiones que ha adoptado el pensamiento hebreo: el judaísmo ortodoxo, el misticismo de la cábala y su profunda vinculación con la Halakhah. Cf. ARENDT, H., «Jewish History, Revised», en *The Jew as pariah. Jewish identity and politics in the modern age*, Grove Press, New York, 1978, pp. 96-105.

²³ Cf. ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 83-86. Esto puede verse especialmente en Moses Mendelssohn.

²⁴ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 89.

²⁵ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 103.

Ante el fuerte antisemitismo de las últimas décadas del siglo XIX, la respuesta judía fue el sionismo²⁶, expresado en el libro de 1896 de Theodor Herzl²⁷: *El estado judío*; o la asimilación que implica la negación de sí mismo. Arendt rechaza con ironía y a veces duro sarcasmo a quienes consideraba unos advenedizos y trata de lograr una recuperación de la identidad, pero «la identidad judía no era para Arendt una cuestión religiosa, como no lo era la ciudadanía o la nacionalidad política en estricto sentido. Era algo que constituía la identidad personal, que caracterizaba a un pueblo determinado dándole personalidad»²⁸. Si hay que elegir entre advenedizo y paria, Arendt opta por ser una paria.

Por eso la verdadera respuesta para esta pensadora no es ni el sionismo político, que al pretender instaurar un Estado reproduce la estructura de la Nación-Estado en un momento en el que tal idea ha mostrado su decadencia²⁹, ni la asimilación. Se encuentra en una idea que extrajo de un sabio consejo de su madre: «si te atacan como judío debes responder como judío», es decir: hay que recuperar el sentido de la identidad judía³⁰.

Pero antes de pasar a su visión de la política, hay que presentar el otro elemento importante del totalitarismo. La otra raíz de este fenómeno, tal como la ve Arendt, es el imperialismo, que establece la diferencia entre razas superiores y

²⁶ Esta autora estudia el sionismo en un artículo titulado «Sionismo. Una retrospectiva» y lo considera un nacionalismo exacerbado que acaba expulsando a la mayoría árabe de Palestina o convirtiéndolos en ciudadanos de segunda. Cf. ARENDT, H., *La tradición oculta*, p. 129. De este modo, «los propios sionistas han contribuido a crear ese “trágico conflicto” que sólo puede resolverse cortando el nudo gordiano»; ARENDT, H., *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 130.

²⁷ Su postura fue motivada, entre otros aspectos, por el famoso caso Dreyfus. Por su parte, ante el mismo hecho, Bernard Lazare tomó conciencia de ser un paria y de la necesidad de luchar por la justicia para los judíos. Es decir, ambos, judíos completamente asimilados, tomaron conciencia de su «ser judío» como reacción ante el antisemitismo. Por eso su vuelta al judaísmo no podía tener sentido religioso, sino político: la creación de una nación para Herzl, la lucha por la emancipación y la obtención de la igualdad de derechos para Lazare. Cf. ARENDT, H., «Herzl and Lazare», en *The Jew as pariah*, pp. 125-130. Para Arendt, lo que ha tomado cuerpo de las propuestas de Herzl son los elementos más utópicos y, sin embargo, los más realistas han sido dejados de lado. Cf. ARENDT, H., «The Jewish State: Fifty Years Later. Where Have Herzl's Politics Led?», en *The Jew as pariah*, pp. 164-177. Esta pensadora tiene muy presente las difíciles condiciones en las que surgió el Estado de Israel y los problemas que su constitución, dejando al margen a los árabes, traía consigo. Cf. ARENDT, H., «To Save the Jewish Homeland. There Is Still Time», en *The Jew as pariah*, pp. 178-192.

²⁸ MASÓ, A., «Introducción», en *Tres escritos en tiempo de guerra*, p. 46. El rechazo que sentía ante los «parvenus» puede verse en el retrato de Stefan Zweig.

²⁹ Aunque admiraba a Herzl, no compartía sus planteamientos. Cf. ARENDT, H., «The Jewish State: fifty years later», 1946.

³⁰ Esta idea que Arendt toma a partir del consejo de su madre de abandonar el lugar en el que no era querida ni tratada correctamente está expresada en varios puntos de su obra, especialmente en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Esto supone para Arendt recuperar la tradición religiosa y metafísica, los grandes escritores y pensadores hebreos, pero también los autores de la Europa del Este que escribieron en Yiddish y los que han entrado en conflicto con la ortodoxia judía. Cf. ARENDT, H., *La tradición cachée. Le juif comme paria*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris, 1987, pp. 174-177.

razas inferiores, uniendo la voluntad de obtener beneficio a cualquier precio y la búsqueda de la felicidad³¹. El imperialismo, que surgió de una unión peculiar del capital y la chusma (las sobras de todas las clases sociales), se convirtió en un instrumento de conquista y exterminio de otros pueblos. En este sentido, es uno de los detonadores más netos del totalitarismo: «la organización racial, verdadero núcleo del fascismo, es la consecuencia ineluctable de la política imperialista»³². La definición de la realidad política desde el concepto de raza ataca directamente a la idea de democracia ya que no permite, sino que más bien dificulta seriamente el principio de igualdad necesario para el establecimiento democrático en cualquier país. Además, la chusma, sumida en la irresponsabilidad y carente de rasgos distintivos, puede fácilmente generar un fuerte despotismo.

Así se establece la idea de que el valor del ser humano es el precio que pone el comprador; el poder es el dominio acumulado sobre la opinión pública y lo que permite fijar los precios, por lo que se convierte en el deseo fundamental de todo ser humano (todos los seres humanos son iguales en su aspiración al poder porque todos son igualmente capaces de matar al otro); el Estado aparece por la delegación de poder y detenta el monopolio de la capacidad de matar, lo que ofrece la seguridad de la ley; el individuo se centra en su vida privada y se relaciona con los otros mediante la competencia, de la que quedan excluidos los desgraciados y fracasados, que no tienen que ver nada con la sociedad ni con el Estado, que no se ocupa ya de ellos (son devueltos al estado de naturaleza). Como consecuencia de esto se propone una ruptura con la tradición occidental que consideraba fundamentales el derecho y la libertad, que son sustituidos por la relación de poder, que es siempre inestable y da lugar a una progresión infinita.

Para Arendt ya desde el siglo XIX se percibe la decadencia del género humano que tal doctrina acaba por hacer realidad, pues la aniquilación es la forma más radical de dominio y poder: «un sistema social basado fundamentalmente en la posesión no podía evolucionar sino hacia la aniquilación final de toda posesión; pues sólo tengo definitivamente, y poseo realmente para siempre, lo que aniquilo. Y sólo lo que poseo de esta manera aniquiladora puedo en realidad dominar definitivamente»³³.

Dejando de lado un análisis más detallado y crítico del sentido y las causas del imperialismo, tal como lo presenta Arendt, lo más destacado es que supone una comprensión de los seres humanos en función de la categoría de raza y esto hace inviable la política en sentido propio: «políticamente hablando, la raza es —digan lo que digan los eruditos de las facultades científicas e históricas— no el comienzo, sino el final de la humanidad; no el origen del pueblo, sino su decadencia; no el nacimiento natural del ser humano, sino su muerte antinatural»³⁴.

Según Arendt, su análisis del totalitarismo permite asentar la necesidad de una reflexión política que restaure las ideas de poder como diferente de la vio-

³¹ Cf. ARENDT, H., *La tradición oculta*, p. 16.

³² ARENDT, H., *La tradición oculta*, p. 19.

³³ ARENDT, H., *La tradición oculta*, p. 30.

³⁴ ARENDT, H., *La tradición oculta*, p. 34.

lencia. Para ella, el fenómeno fundamental del poder es la formación de una voluntad común orientada al entendimiento en una comunicación. Es decir, el poder no es ejercer violencia, sino que se deriva de la capacidad humana de actuar en común³⁵. Una democracia pide un espacio político en el que el poder no sea violencia, sino acción concertada, que es una unión de reciprocidad y promesas mutuas que se hace especialmente concreta en el momento de la fundación de la república y ofrece un espacio político asociativo y dialógico³⁶. Es la coacción no coactiva gracias a la cual se imponen las ideas reguladas por un elemento institucional reconocido. El poder no es lo mismo que la dominación, supone un grupo que ha otorgado el poder de actuar en su nombre y sólo perdura lo que dura el grupo: «el poder sólo reside en la cohesión del espacio político entre los hombres que actúan y hablan en concierto; ni causa, ni consecuencia, es lo que surge de la agrupación de hombres iguales y decididos a la acción»³⁷. La política se da donde no hay dominación, sino interacción, gobiernos legítimos, constitucionales y democráticos.

La política se da únicamente en una pluralidad de poder compartida entre iguales. De este modo ha de permitir mostrar al hombre su verdadera identidad, ya que es una actividad práctica dedicada a la conducción de una vida buena y justa en la *polis*. Sólo una rehabilitación del verdadero sentido de la política podrá salvar al ser humano de su aberración: el totalitarismo.

Por tanto, hay que restablecer un espacio público que asegure la relación adecuada entre lo privado y lo público, garantice la igualdad política de cada uno, los derechos individuales, y los derechos de las minorías y de los refugiados. Para ello tendrá que favorecer los debates, la asociación de los ciudadanos y toda forma de acción en común. Arendt considera que estos derechos no son naturales y que sólo una constitución garantiza los derechos de los seres humanos, pues sin su integración en una comunidad política no verán reconocidos ninguno de esos supuestos derechos naturales. Es decir, Arendt no cree en la idea de derecho natural, sino en un único derecho fundamental: «el de pertenecer a una comunidad política que, estará efectivamente en condiciones de garantizar derechos»³⁸.

³⁵ Por tanto, no defiende una teoría contractualista. El poder surge donde varias personas actúan juntas concertadamente y no por contrato.

³⁶ Al hablar de la fundación de la república, Arendt tiene presente el ejemplo de la revolución americana vista como un eslabón de la tradición republicana, cuyos modelos más claros están en el mundo antiguo, en Grecia y especialmente en Roma. Esta interpretación de la revolución americana, que muestra una clara influencia de Tocqueville, es muy idealizada. Por otra parte, considera que el verdadero ejercicio de la política se lleva a cabo en los consejos populares, que son una forma asociativa espontánea y «son la única institución de poder donde se puede manifestar sin mediación el gusto de la eficacia y el don de la decisión de cada uno»; ENEGRÉN, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 131. Es también muy clara su admiración por la revolución húngara de 1956, de los sóviets surgidos de la Revolución Rusa y de los *Kibbutzim* de Israel.

³⁷ ENEGRÉN, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 100. En esto se opone rotundamente a la concepción tradicional del poder.

³⁸ ENEGRÉN, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 120.

Lo que destaca Arendt, en un análisis político, es que estas categorías tienen un carácter universal: «mientras existan pueblos y clases difamados, se repetirán nuevamente en cada generación con incomparable monotonía las cualidades del paria y las del advenedizo, tanto en la sociedad judía como en cualquier otra»³⁹.

Por otra parte, Arendt señala la necesidad de recuperar la tradición olvidada. La pensadora alemana afirma que lo que ha sucedido conduce a plantearse el sentido de la tradición occidental y requiere especialmente una reflexión política, que salvaguarde lo que ha sido pisoteado: «el antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, uno más brutalmente que otro, han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley de la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas»⁴⁰.

Arendt se dirige a la tradición judía, a la tradición oculta. Esto supone recuperar a los pensadores hebreos en su calidad de hebreos, a pesar de que escribieran en otras lenguas y su obra pueda ser integrada y comprendida desde los grandes logros europeos, lo que corrobora «el antiguo derecho del pueblo judío a ser una nación entre los pueblos occidentales»⁴¹.

El pueblo judío ha sido siempre un pueblo excluido entre los pueblos de Europa y por eso han sido los judíos los que han creado la idea de un tipo humano peculiar y dotado de un papel clave en el mundo moderno: el paria. Este tipo humano ha adoptado diversas figuras, que Arendt simboliza en cuatro: «Schleimihl» de Heine, el paria consciente de Lazare, el sospechoso de Chaplin y el hombre de buena voluntad de Kafka.

Para la pensadora judía la existencia del paria tiene algo que le ennoblece y le hace grandioso, ya que, a pesar de su «inutilidad política» vive en libertad y su existencia no es absurda. O no lo era hasta el cataclismo acontecido en el siglo xx, que ha hecho patente que «sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de “agotamiento”). Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a construir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común»⁴².

Todas estas reflexiones tienen como punto de partida la experiencia de la pérdida de la ciudadanía, de los refugiados apátridas que han tenido que salir de su país y perder sus derechos civiles y políticos. Según la definición de la Sociedad de Naciones en 1921, éstos son personas que han tenido que pedir «protección a un país extranjero porque eran perseguidas en sus propios países

³⁹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 94.

⁴⁰ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, p. 13.

⁴¹ ARENDT, H., *La tradición oculta*, p. 50.

⁴² ARENDT, H., *La tradición oculta*, p. 74.

a causa de sus ideas o de su actitud política». Pero esta definición ha quedado caduca cuando existe un grupo de personas que ha sido obligado a salir de su país sólo por ser quienes son, por su identidad, y no por sus actos.

Esta terrible situación conduce a seres humanos a otros países no siendo nadie, habiendo sido desposeídos de todo: «perdimos nuestro hogar, lo que significa la familiaridad de la vida cotidiana. Perdimos nuestra ocupación, lo que significa la confianza en servir para algo en este mundo. Perdimos nuestro idioma, lo que significa la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la expresión genuina de los sentimientos. Dejamos a nuestros familiares en los guetos polacos y nuestros mejores amigos fueron asesinados en campos de concentración y esto significa la fractura de nuestras vidas privadas»⁴³.

Para colmo de males, el refugiado inocente no sólo no tenía derechos en ninguna parte, sino que carecía de documentos y su inocencia lo convertía en un don nadie. Por ello es normal que la tentación más fuerte del refugiado fuera la rápida asimilación, el olvido de su pasado para no herir la sensibilidad de los demás y la adaptación a su nuevo país. Esto surge únicamente del deseo de reconstruir la vida propia y comenzar de nuevo, a lo que se une la incapacidad de muchas personas para aceptar que el infierno se ha materializado y ha creado una nueva clase de seres humanos «que es confinada en campos de concentración por los enemigos y en campos de internamiento por los amigos»⁴⁴. Sin opción de mirar hacia el pasado, los refugiados dirigen la vista hacia un futuro incierto.

Tras años vagabundeando o deambulando de país en país, siempre bajo algún tipo de sospecha, el refugiado ya no sabe quién es y los demás tampoco⁴⁵. Todo eso tiene para Arendt su raíz en la pérdida del espacio público y de su reconocimiento: «el hombre es un animal social y la vida no le resulta fácil cuando se le cortan los vínculos sociales. Es mucho más fácil mantener los cánones morales dentro del tejido de una sociedad. Muy pocos individuos tienen la fuerza necesaria para conservar la integridad si su posición social, política y legal es totalmente confusa»⁴⁶.

La última cuestión sobre la que piensa, teniendo como referente la experiencia del pueblo hebreo en la historia moderna y actual, es la exclusión. Arendt no estudió con detenimiento ni mirada sociológica este tema, sus motivos, sus manifestaciones, su extensión ni las múltiples formas que ha adoptado.

Para ella la cuestión judía fue planteada por la Ilustración como emancipación y asimilación, que a favor de la humanidad, vista como una verdad de razón, trata de dejar atrás las distinciones y particularidades, entendidas como verdades históricas. El verdadero juez entre los hombres es la razón y sobre ella se funda el ideal de tolerancia y el respeto por todo ser humano, en el que brilla la verdad de la humanidad. Esto promueve la idea de que la única autoridad es la

⁴³ ARENDT, H., *Tres escritos en tiempo de guerra*, p. 54.

⁴⁴ ARENDT, H., *Tres escritos en tiempo de guerra*, p. 55.

⁴⁵ «Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en verdad»; ARENDT, H., *Tres escritos en tiempo de guerra*, p. 62.

⁴⁶ ARENDT, H., *Tres escritos en tiempo de guerra*, p. 63.

razón y el hombre puede por sí mismo acceder a ella. Mendelsshon tratará de poner de relieve que las verdades de la religión judía son las verdades de la razón porque, al no estar vinculadas a una nación, han perdido su contexto histórico. De ahí se sigue que para alcanzar la razón y el estado perfecto de humanidad hay que superar la historia y todos sus errores: la asimilación es esa vía.

El judío ha de dejar atrás su identidad y sus verdades históricas para alcanzar la mayoría de edad. Sin embargo, las ideas ilustradas pronto chocan con las románticas, que inciden en la importancia de la tradición para el ser humano y en la diferencia frente a la «esencial» igualdad, sometiéndolo así a la historia. Herder, en este contexto, centra su atención en el pueblo judío y lo define como el pueblo elegido por Dios que se esfuerza por mantener su pasado en el presente, con lo que es «un pueblo asiático extraño en el seno de Europa». Así convierte la asimilación en una cuestión de emancipación y de Estado: aceptar en el seno de un Estado otra nación. Nuevamente el judío es colocado en un estado de excepción, pero en este proceso ha perdido su verdadera historia y su tradición. En este punto ve que la asimilación y la pérdida de su identidad no le han servido como protección contra el antisemitismo: todos los advenedizos se han convertido nuevamente en parias.

Pero lo que ha descubierto la dura experiencia del nazismo es que esto mismo puede llegar a pasarle a cualquier pueblo y así el pueblo judío ha perdido la exclusividad de ser el pueblo paria. Por ello, la solución a estos problemas ha de apelar, según Arendt, a la política, a la creación de un espacio político, que garantice la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos: «pienso no tanto en un concepto diferente de Estado como en la necesidad de cambiar éste [...]. Los simples rudimentos que yo vislumbro para un nuevo concepto de Estado pueden ser hallados en el *sistema federal*, cuya ventaja consiste en que el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y controlen mutuamente sus poderes»⁴⁷.

2. EMMANUEL LEVINAS: LA LECTURA ÉTICA DE LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD

Ante esta lectura política, o más bien, que pone de relieve la necesidad de una reflexión política, que se concreta en la constitución de un espacio de diálogo y acción que respete la pluralidad, que es lo que se encuentra en su base; Levinas propone una lectura de la misma cuestión en clave más bien ética. El pensador lituano retoma aspectos fundamentales del judaísmo y de la filosofía hebrea y trata de encontrar una dimensión que regule el ejercicio de la política: la ética.

Por una parte, Levinas quiere decir en griego lo no heleno y, con ello, unir dos tradiciones que, a pesar de sus relaciones, se han mantenido a cierta dis-

⁴⁷ Entrevista de Arendt con el escritor Adelbert Reif, en 1970, en «Pensamientos sobre política y revolución», en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid, 1998, p. 231.

tancia una de la otra. Chaliier, tomando como referencia la obra de Levinas, comenta que ha habido dos tradiciones de pensamiento que han permanecido separadas y cerradas una a otra: la judía, que ha mostrado una resistencia a la filosofía, y la filosofía, que parece que no ha reconocido que la tradición hebrea tenga nada que aportarle⁴⁸. Levinas, por su parte, trató de vincular ambas tradiciones, intentado dotar al judaísmo de su filosofía propia y de ensanchar las posibilidades de la filosofía para que pudiera decir lo de otro modo que ser.

Según él, esta unión es posible porque es necesario romper la seguridad del discurso griego, porque los «sabios» judíos nunca han separado la palabra revelada del comentario humano y porque hay que traducir al lenguaje del *logos* esa sabiduría antigua, y, en el fondo, porque ambas tradiciones comparten, aunque con diferente sentido, el concepto de responsabilidad⁴⁹.

La originalidad de la filosofía de Levinas consiste, pues en su capacidad de reunir o sintetizar aspectos diversos, o incluso, a primera vista opuestos. Levinas se enfrenta a la historia de la filosofía, o a la filosofía occidental, de dos maneras diferentes: 1) desde dentro de la filosofía, afirmando el primado de la metafísica o de la ética sobre la ontología, de la trascendencia sobre la inmanencia: son muchas sus referencias a autores que muestran ese más allá del ser, como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant o Husserl; 2) desde fuera, Levinas ha tratado de traer a la filosofía una enseñanza que proviene de la tradición judía y que coloca a la ética como lugar primero del sentido: un humanismo difícil anclado en las nociones de justicia y de responsabilidad. Ambas vías convergen en la obra del lituano formando una unidad indisociable de Grecia y Jerusalén.

Es decir, una de las fuentes más importantes de su pensamiento es su judaísmo, su vivencia de una religiosidad que ha marcado su vida y la del pueblo hebreo. Levinas mantendrá siempre la validez y la universalidad de la verdad encontrada y transmitida por el judaísmo y establecerá dos dimensiones en su obra, que están profundamente unidas: su filosofía y su judaísmo.

Está claro que para él existe una diferencia entre pensar sobre el judaísmo y desde la perspectiva del fiel (sus obras talmúdicas), y pensar desde el judaísmo y desde la perspectiva de la racionalidad. Él no es propiamente un filósofo del judaísmo, es más bien un judío que filosofa, o más correctamente, un filósofo judío⁵⁰. Levinas desarrolla un estudio del judaísmo basado en la lectura de la Tora desde el Talmud, pero esta dimensión de su obra no es la propiamente filosófica: aunque son inseparables, al dedicarse a la filosofía lo que toma de su reli-

⁴⁸ Cf. CHALIER, C., «Singularité juive et philosophie», en *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Verdier, Lagrasse, 1984, p. 88.

⁴⁹ Cf. CHALIER, C., «Singularité juive et philosophie», pp. 78-98.

⁵⁰ Cf. MALKA, S., *Lire Levinas*, Cerf, Paris, 1989, pp. 79-81. Levinas diferencia entre «judío filósofo» y «filósofo judío» y considera que la mayoría de los judíos han sido judíos filósofos, pero no filósofos judíos; es decir, no han desarrollado un pensamiento enraizado en su tradición. Cf. LEVINAS, E., recensión de *Kierkegaard et la philosophie existentielle*: *Revue des Études Juives* 91 (1937), p. 141. Pero afirma que el Talmud es el intento hebreo de pensar filosóficamente y él trata de ser un filósofo judío.

gión son las verdades universales y compartibles y abordadas desde el punto de vista de la razón: «la filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes tanto en el habla como en la escritura. Lo bíblico sólo puede ser considerado una ilustración»⁵¹. De ahí que Sucasas hable, al referirse al pensamiento de Levinas, de palimpsesto⁵².

Para entender adecuadamente esta imbricación hay que recordar la forma de judaísmo en la que se formó este pensador: «es preciso señalar que el judaísmo al que Levinas es introducido tiene unas características peculiares que permiten explicar mucho de su actitud intelectual. La capital de Lituania, Vilna, llamada por Napoleón la «Jerusalén del norte», había desarrollado a partir de la actividad de Gaon de Vilna en el siglo XVIII y continuada por el rabino Haim de la Volozine un judaísmo ilustrado, racionalista y cosmopolita, opuesto frontalmente a la espiritualidad pietista de los Hassidim. Defendiendo una interpretación racionalista del Talmud abría así la tradición religiosa del judaísmo a las cuestiones de la razón. Este modo de entender el Talmud influiría poderosamente en Levinas, quien en sus comentarios talmúdicos acude al Talmud movido por las preguntas filosóficas. De esta manera el judaísmo lituano representaba una vía intermedia entre el olvido del judaísmo de la asimilación y la impermeabilidad a la cultura europea de la ortodoxia estricta. Vía que caracteriza la actitud de Levinas ante el judaísmo»⁵³.

Además, hay que tener presente que una de las cuestiones que más destaca Levinas al señalar la no incompatibilidad de la filosofía y la Biblia es que la exigencia de interpretación de los versículos implica una apropiación personal y racional⁵⁴. La lectura judía de la Biblia requiere siempre la interpretación, lo que no implica subjetivismo, pues la interpretación propia ha de apelar a la continuidad histórica de la lectura, a la tradición⁵⁵. Es decir, la lectura o estudio de la Tora se debe hacer siempre con vistas a comunicar la verdad conocida y no por el afán de apropiación individual. La interpretación de la Biblia es una noción esencial para el judaísmo y para Levinas: «la riqueza de la Escritura reside en la multivocidad o polisemia del versículo: el sentido se estratifica en múltiples capas, implícitamente co-presentes en la unidad del enunciado. En esa medida, la letra bíblica reclama el despliegue de su inteligibilidad en forma de comentario rabínico; esa intrincación entre eternidad (sentido absoluto —divino— presente en el texto original) e historicidad (sucesión de aproximaciones hermenéuticas que lo explicitan) constituye lo esencial de la literatura judía, donde la verdad divina se reconoce en la temporalidad de la palabra humana»⁵⁶.

⁵¹ LEVINAS, E., *La huella del otro*, Taurus, México, 2001, p. 98.

⁵² Cf. SUCASAS, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Limod, Buenos Aires, 2006.

⁵³ DE LUIS CARBALLADA, R., *Emmanuel Levinas in memoriam: la biografía de un testigo: Estudios Filosóficos* 128 (1996), p. 187.

⁵⁴ Cf. LEVINAS, E., «Entretien avec Emmanuel Levinas», pp. 297-298.

⁵⁵ Cf. LEVINAS, E., *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Minuit, París, 1982, p. 164.

⁵⁶ SUCASAS PEÓN, A., «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de un palimpsesto», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1994, p. 78.

Esta tarea, que requiere una gran atención del oído, es, por una parte, el signo de que el hombre se define por el esfuerzo y su libertad es siempre una libertad difícil. Por otra evita la idolatría de la Tora: «hay que asociar un movimiento de apertura a los admirables rigores, a este espléndido espíritu. Sin ésta, el magnífico espíritu de la Tora se convierte en soberbia de espíritu»⁵⁷.

De ahí que la obra de Levinas tenga un carácter hermenéutico, tanto en su interpretación del Talmud como en sus escritos filosóficos. En su interpretación del Talmud siempre parte de la consideración de que los textos han de ser interpretados teniendo en cuenta la totalidad del libro; además la lectura o interpretación plantea una nueva pregunta que exige de nuevo la interpretación, ya que el texto contiene más sentido, es lenguaje profético o inspirado, pensar originario, y reclama una relación que es siempre interpretativa⁵⁸. En su pensamiento filosófico esto se ve siempre en la forma en la que rastrea los sentidos de las palabras, fuerza al máximo la semántica y a veces la gramática, y como lee-dialoga con los grandes filósofos. Es decir, como ya se señaló, hay en su obra filosófica una salida desde dentro y otra desde fuera, y ambas se unen en un pensamiento único y original.

Volviendo sobre su comprensión hermenéutica del judaísmo, habría que señalar que Levinas tiene muy presente la enseñanza de Gaon de Vilna, quien fomentó la necesidad de estudio de la Tora y se opuso tanto al hasidismo como al racionalismo liberal y laico de la *Haskala*, que optaba por la emancipación política y la asimilación. Así el pensador nacionalizado francés retoma el tema moderno, presente en Gaon de Vilna y en Mendelsshon, sobre la asimilación y la diferencia, sobre la relación entre la cultura europea y la hebrea. Levinas considera que la marcha a través de esta vía media es no sólo posible, sino deseable: se ha de reforzar el estudio del Talmud y la Tora y buscar una integración en el seno de las naciones. El papel ético de Israel, entendido no como comunidad política sino religiosa, es estar entre las naciones para recordar lo que rompe con la sabiduría de éstas y señala hacia la promesa escatológica, hacia el infinito y no hacia la totalidad y el Estado.

Desde un punto de vista semántico, la huella más clara del judaísmo en su filosofía se ve en su peculiar noción de responsabilidad, que es la piedra de toque de su humanismo del otro. Su noción de responsabilidad se entiende mejor desde su lengua materna, pues en hebreo hermano (*Ah*) tiene la misma raíz que responsabilidad (*Ahrayut*). Ser hermano, y para el pensador hebreo todo hombre es hermano, es ser responsable, tener que responder del otro, del hermano⁵⁹. Para Levinas esta comprensión de la responsabilidad está vinculada a una adecuada noción de criatura y de creación. La reflexión filosófica de Levinas sobre este tema no es extensa ni sistemática, pero sí que presenta la presencia inne-

⁵⁷ LEVINAS, E., *À l'heure des nations*, Minuit, Paris, 1988, p. 88.

⁵⁸ Cf. GREICH, J., «Du vouloir-dire au pouvoir-dire», en *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Verdier, Lagrasse, 1984, pp. 211-221.

⁵⁹ Así pues, el hombre no es sólo el guardián de su hermano, que es lo que el fratricida Caín desea rechazar, sino de todo otro hombre: del prójimo.

gable de las obras de dos grandes pensadores hebreos: *Nefesh Hahaim* (*Alma de la vida*) de Haim de Volozine y *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, esa obra demasiado presente como para ser citada.

Respecto al primero, Levinas destaca que este discípulo de Gaon de Vilna, uno de los más grandes talmudistas, fue quien logró evitar la estigmatización del hasidismo y supo integrar sus enseñanzas en la visión «más racionalista» de su maestro. En su obra cumbre se ve su oposición a la «era de las luces» y muy especialmente su visión del hombre, no como animal racional, sino como imagen de Dios, como un ser dotado de un papel creador y caracterizado por la responsabilidad, pues todo hombre se define como ser para el otro⁶⁰.

En cuanto a Rosenzweig, Levinas lo ve como un claro ejemplo de recuperación del judaísmo desde la posición moderna de la pérdida de la propia identidad. Para Levinas, la filosofía de Franz Rosenzweig supone la posibilidad de establecer un pensamiento filosófico, por lo tanto dotado de categorías universales, fundamentado en las nociones bíblicas claves de Creación, Revelación y Redención; así como un ejemplo de persona que ha vivido su judaísmo de un modo paradigmático⁶¹. Rosenzweig es para Levinas el testigo de ese pensar judío moderno, es una persona que es «el reflejo de un mundo: del judaísmo de la Europa del oeste, noción ésta que no es puramente geográfica, sino uno de los momentos esenciales de la historia judía moderna. Se trata del judaísmo emancipado, del siglo XIX y de principio del XX, que ha creído en una sociedad interconfesional; que ha conocido y estimado —quizás por encima de todo— la universidad, el espíritu libre y crítico del occidente racionalista; que no conserva más que un recuerdo lejano de las fuentes culturales del judaísmo»⁶².

Cuando el lituano se acerca al alemán lo presenta como un pensador que, perteneciendo a una sociedad asimilada, ha sido capaz de percibir con gran nitidez los peligros del hegelianismo y del nacionalismo y que, estando a punto de convertirse al cristianismo, recobró su judaísmo perdido, un judaísmo que destaca los rasgos universales para ofrecer una respuesta a la crisis moderna⁶³. Filosóficamente, su búsqueda se dirige a un pensamiento en rebelión contra Hegel, a una reflexión que acerca la filosofía «a la experiencia y la actitud teológicas»⁶⁴, que opone el individuo al sistema, que rechaza la totalidad propia del pensamiento que va desde Jonia a Jena y apela a las nuevas categorías de creación, revelación y redención, con el reconocimiento de la necesidad tanto del judaís-

⁶⁰ Esta obra centrada en la esencia del judaísmo presenta una clara presencia de la cábala, lo que hace comprensible la afinidad de algunas nociones e ideas de Levinas con esta *Tradición*, a la que él no presta atención de un modo explícito. Cf. CHALIER, C., «L'âme de la vie. Levinas, lecteur de R. Haïm de Volozine», en *L'Herne. Emmanuel Levinas*, Éditions de l'Herne, Paris, 1991, p. 387.

⁶¹ Cf. LEVINAS, E., *Difficile liberté*, pp. 255-257.

⁶² LEVINAS, E., «Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno», en *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2002, p. 63.

⁶³ Cf. LEVINAS, E., *Fuera*, pp. 64-65.

⁶⁴ LEVINAS, E., *Fuera*, p. 67.

mo como del cristianismo, que se diferencian principalmente por la visión del tiempo y se complementan como dos verdades parciales⁶⁵.

De este modo, Rosenzweig se convierte en el abanderado del *nuevo pensamiento* que afirma que la universalidad de la razón occidental es particular, ya que excluye la diferencia. Frente a esta exclusión que es un fallo de origen se propone elaborar una universalidad universal que se piensa, desde la marginalidad, desde lo excluido y en la que, al judío, le va la vida. Según el hebreo alemán, esto demanda desmontar el edificio teórico y después, con los elementos básicos del pensar occidental (Dios, hombre, mundo), tratados desde la tradición judía (son las puntas de la estrella de David o estrella de la redención), desarrollar un nuevo pensamiento⁶⁶.

La estrella de la redención se opone al olvido de la realidad inherente al idealismo, que sería el rasgo esencial de todo el pensamiento occidental. A este pensar de la totalidad, opone el filósofo judío la angustia ante la muerte, pues se muere solo, y el recuerdo del origen: «esa filosofía [se refiere al idealismo] olvida que el pensar remite a una patria, a un origen que no siempre puede justificar, pero del que tiene memoria. La mejor contribución del pensar al ser reside en la fidelidad a ese origen, en el recuerdo de la patria»⁶⁷. Esa patria está constituida por las tres realidades ya mencionadas, Dios, hombre y mundo, que se presentan como datos originarios de la experiencia y se resisten a ser disueltos por la razón.

La filosofía occidental, por tanto, no ha pensado correctamente lo original y, por ello, hay que pensar de nuevo. Aunque el punto que pide una revisión más urgente es la aplicación práctica —la doctrina del Estado— de este pensamiento idealista teórico que conduce inevitablemente al conflicto y la guerra. Esto es así porque subsume la realidad individual en la totalidad, a pesar de que la pretensión de haber suprimido absolutamente toda exterioridad respecto del sistema es un autoengaño o ilusión: la enfermedad mortal de la filosofía, del filósofo⁶⁸. Lo ajeno respecto del sistema es la contingencia, lo irracional y lo metasisemático. Como el sistema coincide con la totalidad o la mismidad, lo que queda fuera no es nada. La vieja filosofía sólo piensa la Totalidad pensable, contrapuesta a Nada, a una nada una y universal, no menos una y universal que la Totalidad pensable. Pero Rosenzweig asiste a la fractura irrecuperable de la

⁶⁵ Cf. LEVINAS, E., *Fuera*, pp. 76-78.

⁶⁶ Cf. MATE, R., *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 15-19. Levinas afirma que la presencia de Rosenzweig en su pensamiento es tan importante que no puede ser citado; sólo le dedica tres trabajos, y centra su influencia filosófica en la crítica que el pensador alemán ha realizado de la idea de totalidad de Hegel. También Cohen destaca este “silencio” de Levinas respecto a un “demasiado presente” Rosenzweig. Cf. COHEN, R. A., «Levinas, Rosenzweig, and the phenomenologies of Husserl and Heidegger», en *Philosophy Today* 32 (1988), pp. 165-167.

⁶⁷ MATE, R., *Memoria de occidente*, p. 135.

⁶⁸ Para un mejor conocimiento de la vida y la obra de este pensador hebreo, puede consultarse la introducción de GARCÍA BARÓ a *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

totalidad, que explota y da lugar a un alejamiento de las tres esferas o disciplinas del sistema.

Frente a esta filosofía totalitaria, el nuevo pensamiento apela a la experiencia, prima una interpretación del tiempo como el otro, entiende el lenguaje como revelación y otorga un papel esencial a la ética, que es vista como la filosofía primera⁶⁹.

Así pues, Rosenzweig sustituye las categorías del viejo pensamiento (que culmina, según él, con Hegel) por las categorías del judaísmo. A esto lo llama «Nuevo pensamiento». Levinas toma de este filósofo la profunda crítica a la filosofía occidental, al pensar del sistema y la totalidad; así como la legitimidad de las dos vías⁷⁰. Es más, Levinas mantiene que existe una profunda unidad de la tradición occidental y la hebrea: «su empeño consiste en hacer fructífera al interior de la tradición cultural europea la visión ética del judaísmo en la convicción de que la cultura europea tiene como raíz tanto la cultura griega como la Biblia hebrea»⁷¹.

Este pensador desea decir en griego lo no-heleno, lo que Grecia ignora, pero no abolir o dejar atrás esa tradición occidental que ha llevado desde Jonia, yendo más allá de Jena, a Friburgo. Su profunda crítica y rechazo de la filosofía occidental, vista como el pensar de la mismidad y la identidad que no deja lugar a la alteridad ontológica, que toma cuerpo en la imagen de Ulises volviendo a Ítaca, no ha de entenderse como un rechazo de Occidente y de sus formas de hacer filosofía.

Para el lituano, la filosofía es griega y no puede ser dejada de lado sin renunciar a algo verdaderamente importante, pero ha de ser superada desde sí misma (apelando a pensadores como Platón que señalan al Bien más allá del ser) y desde el exterior, desde esos ecos de la trascendencia y el infinito que se encarnan en la figura de Abraham.

Por ello se puede decir que la obra filosófica de Levinas «debe ser considerada expresión, en el elemento conceptual del discurso filosófico occidental, de las verdades de Israel. En tal medida, la filosofía de Levinas será considerada como prueba del carácter paradigmático del judaísmo: asumiendo tal supuesto con carácter de fundamento último, el discurso filosófico lo justifica en su propio ejercicio; por reclamar, en cuanto filosófico, un puesto en el espacio universal del pensamiento, permite a las significaciones judías que lo sostienen poner a prueba su pretensión de universalidad»⁷².

Por otra parte, y volviendo sobre la importancia concedida por Arendt a lo político, Levinas realiza una crítica de la solución meramente política a la cues-

⁶⁹ Cf. MATE, R., *Memoria de occidente*, pp. 179-222.

⁷⁰ Para Peñalver lo que más ha marcado a Levinas de la obra de Rosenzweig es su crítica al hegelianismo como filosofía de la totalidad y su estudio de la creación. Cf. PEÑALVER, P., *El filósofo, el profeta, el hipócrita*: Isegoría 7 (1993), p. 80. En un breve escrito dedicado al libro de MOSÉS, S., *Système et Révélation*, centrado en la obra paradigmática de Rosenzweig, Levinas afirma que este libro ha aportado nuevas posibilidades a la filosofía. Cf. LEVINAS, E., «La philosophie de Franz Rosenzweig», en *À l'heure des nations*, p. 175.

⁷¹ DE LUIS CARBALLADA, R., *Emmanuel Levinas in memoriam*, p. 194.

⁷² SUCASAS PEÓN, A., «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas», p. 82.

ción del respeto de la alteridad o diferencia. La filosofía occidental nacida en Grecia, según Levinas, ha crecido en torno a una razón que es unificadora e identificadora, que ha pretendido formar o dar lugar a una civilización racional, en la que se impone el orden que garantiza la paz y la justicia. Pero para él esta construcción racional de la política y el Estado ha generado un gran problema: los monstruos de la razón, construcciones hermosas, armónicas, impolutas que funcionan eficazmente, pero que son un puro mecanismo que ha perdido su resorte vital. Ese mundo ordenado y racional funciona y eso es lo terrible: su funcionamiento ha dado origen a una funcionalización de todo lo que toca. El orden con el que se pretendía garantizar los derechos humanos y la paz es inhumano y degradante, ya que no deja lugar para lo verdaderamente humano. Lo más terrible es que la degradación que produce no es resultado de un fallo, sino de su correcto y eficaz funcionamiento: «hay crueldades que son terribles precisamente porque provienen de la necesidad del Orden razonable»⁷³.

El empeño por ensamblar la realidad existente en una plantilla prefabricada y que no la tiene en cuenta provoca daños y lesiones a la realidad. Estos atropellos se hacen patentes en el dolor, en las lágrimas de los seres humanos que son «forzados», «integrados» o «sacrificados», pero este dolor no lo ve el sistema, el orden razonable, sino el ser humano: «hace falta, en tal situación, conciencias individuales, las únicas capaces de ver las violencias del buen funcionamiento de la misma Razón»⁷⁴.

Estas sociedades del bienestar, que funcionan perfectamente gracias a los increíbles avances de la técnica, ponen de relieve la insuficiencia del pensamiento europeo, que ha creído que la paz se logra mediante la razón o el diálogo entre seres entendidos como meros individuos de una especie, estableciendo de este modo una alteridad formal y reconciliable por asimilación, que siempre está sometida al peligro del poder que se logra gracias a la retórica, la publicidad, la propaganda y la mentira⁷⁵. En cambio, para el pensador hebreo la única posibilidad de salir de esta situación reside en «una paz distinta de la simple unidad de lo diverso en la síntesis que lo integra; la paz como relación con otro en su alteridad absoluta, como reconocimiento de la persona en el individuo»⁷⁶. La verdadera paz es posible gracias al encuentro de dos seres que no se objetivan, sino que se presentan cara a cara. Es la distinción y separación radical entre ambos lo que permite que surja el diálogo⁷⁷. Este es el núcleo fundamental del humanismo del otro de Levinas.

El pensador hebreo entiende que la política y las instituciones deben jugar un papel clave en la instauración o puesta en práctica de la justicia en cualquier

⁷³ LEVINAS, E., *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris, 1994, p. 22.

⁷⁴ LEVINAS, E., *Liberté*, p. 80.

⁷⁵ Cf. LEVINAS, E., «Realidad, experiencia, lenguaje. Diálogo», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, ediciones SM, n.º 1, Madrid, 1984, p. 81.

⁷⁶ LEVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 226.

⁷⁷ Cf. LEVINAS, E., «Realidad, experiencia, lenguaje. Diálogo», pp. 87-90.

sociedad humana. Por eso afirma la necesidad del Estado y la ley para garantizar la libertad⁷⁸. Pero es muy importante entender correctamente la relación que ha de establecerse entre el yo y el Estado, pues éste no puede imponerse al yo, ni, bajo ningún concepto, ser considerado como un fin. El Estado está al servicio del hombre y no al revés. Los seres humanos no están ni pueden estar inscritos en una totalidad; por su propia humanidad están más allá de la totalidad.

La política, la sabiduría de las naciones, es un medio adecuado para regular las relaciones entre los seres humanos, pero no es la comprensión del sentido de tales relaciones. Eso es la ética, que como tal es primera, pues muestra al otro como alteridad absoluta u ontológica cara a cara ante el yo, como un ser vulnerable que en su vulnerabilidad lleva la huella de lo absoluto, que impone un mandato irrenunciable para la libertad humana: no matarás.

Esto implica que la relación con el rostro no es de poder, sino de tipo ético: «el rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión. Esta mutación sólo es posible por la apertura de una dimensión nueva. En efecto, la resistencia a la toma no se produce como una resistencia insuperable, como la dureza de la roca contra la que el esfuerzo de la mano se estrella, como la distancia de una estrella en la inmensidad del espacio. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre las cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, ya sea gozo o conocimiento. [...] Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética»⁷⁹.

Sólo recuperando el sentido anterior a la dación de significado, la alteridad ontológica, la moral y la política dejarán de ser una farsa y el ser humano podrá, al mirar cara a cara al otro, aceptar su diferencia radical como lo que es: diferencia que no es ni violencia ni conflicto, sino bondad: «el ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez —desde su hambre—, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada. De suer-

⁷⁸ Cf. LEVINAS, E., *Entre nosotros*, p. 227. Sin embargo, no desarrolla convenientemente este asunto. Bauman destaca que hay un problema en la teoría de Levinas sobre cómo hacer un mundo moral y pasar de la relación entre dos al tercero. Cf. BAUMAN, Z., Tester, K., *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 88-89. La justicia implica una relación al tercero y esto ha de ser tenido muy en cuenta al plantear una teoría social y política. Cf. GANTY, E. - REDING, J. - ROUL, M., «Levinas face à l'éthique», en *Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, Paris, 1998, p. 369. Lo único que establece Levinas es que ha de ser un estado liberal, que ha de ir más allá del estado o política. Cf. LEVINAS, E., *Entre nosotros*, p. 251. Finkielkrant mantiene que el estado liberal es el mejor régimen porque es mejorable. FINKIELKRANT, «Une philosophie affectée par l'histoire du xx^e siècle», en *Levinas et l'histoire*, La nuit surveillée, Paris, 1998, pp. 92-93.

⁷⁹ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 211-212.

te que, en la expresión, el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad. El orden de la responsabilidad en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad. Lo ineluctable no tiene ya la inhumanidad de lo fatal, sino la severa seriedad de la bondad»⁸⁰.

3. CONCLUSIONES

La cuestión que se plantean ambos pensadores es la de la identidad propia frente a la asimilación, la del sentido de una tradición particular y su aportación universal. Esta preocupación que está presente en toda la historia del pueblo sin tierra, que se ha trasladado de un lugar a otro y ha estado en contacto y ha convivido con una gran diversidad de culturas, ha tenido como hito fundamental la modernidad y el debate entre la Ilustración y el Romanticismo, pero se resume en una diferencia básica y descubierta ya en el helenismo: la relación entre Atenas y Jerusalén.

Aunque tanto Arendt como Levinas afirman que lo importante es la «y» que une las dos tradiciones, y no la «o», o la disyuntiva, la forma en la que entienden esta integración es muy diferente. Estos dos filósofos judíos, con todos los matices y diferencias oportunas, han considerado que no existe una oposición radical entre ambas civilizaciones y que es posible su integración sin perder el carácter original de ambas. A la vez, han percibido con nitidez la necesidad de recuperar la propia tradición.

Sin embargo, sus posturas son completamente diferentes. Arendt propone una opción claramente ateniense, en la que se trata de fomentar una rehabilitación del sentido del espacio público y de la política como ámbito de toma de decisiones sobre el bien común, lo que es netamente griego. En cambio, Levinas se inclina más por el aporte característico del pueblo hebreo, por esa enseñanza que este pueblo sin tierra ha ofrecido a los pueblos que han crecido en torno al espacio político democrático. En este punto, el lituano destaca que la política, con sus instituciones y sus normas, no es suficiente por sí misma, sino que apela a la ética: al respeto de la alteridad del otro como alteridad absoluta u ontológica y a la responsabilidad que respete su existencia y no ejerza violencia sobre ella.

Mientras Arendt era denominada por sus amigos «Palas Atenea», Levinas sigue más cercano a la tradición hebrea, a la lectura de sus obras fundamentales y a su estudio filosófico. La alemana cree que es hora de que el pueblo del Libro adquiera conciencia política, aprenda a ser una nación, aunque eso no supone una defensa de la reproducción del esquema moderno Nación-Estado, sino una labor ingente para decidir y dar cuerpo a una nueva comunidad polí-

⁸⁰ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, pp. 213-214.

tica que elige para sí misma su bien común y trabaja por ello. Así pues, Jerusalén ha de aprender algo de Grecia.

Por su parte, Levinas afirma que esa experiencia iniciada en Grecia y que ha constituido el núcleo de la vivencia política de Europa, de las naciones occidentales, no es suficiente, pues puede dar lugar a lo mejor (el reconocimiento de los derechos humanos) y a lo peor (la aniquilación de seres humanos en máquinas de matar). Es Grecia la que ha de abrirse y aprender de Jerusalén: la ética como guía imprescindible de la política, el reconocimiento del carácter inviolable de la alteridad ontológica. Así el sentido de Israel es estar entre las naciones y ser para las naciones, enseñándoles algo que éstas no conocen: la ética es la filosofía primera, o más propiamente, el primer trascendental es el bien y no el ser por lo que «el plano ético precede al plano de la ontología»⁸¹.

En definitiva, la comprensión de ambos pensadores hebreos incide en la riqueza de estratos y tradiciones que constituyen el sentido verdadero de lo que es y ha de ser Europa: reconocimiento de la alteridad, que se plasme en una constitución y legislación que garantice y fomente la pluralidad en una convivencia pacífica y respetuosa.

Departamento de Filosofía
Edificio de Bibliotecas
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
Jurabayen@unav.es

JULIA URABAYEN

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

⁸¹ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, p. 214.