

Sartre, Levinas y los judíos.*

Fenomenología del antisemitismo y ontología del judaísmo

Gérard Bensussan

Resumen

Este texto propone una lectura cruzada o paralela de dos ensayos casi contemporáneos: las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre (1946) y *Ser judío* de Levinas, que data de 1947. Estos textos no tienen el mismo alcance ni han conocido en su tiempo el mismo eco ni la misma notoriedad. El ensayo de Sartre fue una suerte de *best seller*; el estudio de Levinas es un texto muy breve, publicado en una revista que se encontraba en pleno declive. Leer estos textos en conjunto permite descubrir algo así como un *síntoma de pensamiento judío*. Después de haber presentado estos textos de modo analítico, el autor se propone determinar algunos de sus contenidos, especialmente en torno a dos aspectos absolutamente decisivos: *la identidad y la historicidad*; desvelando, por un lado, una fenomenología sartreana de la pasión antisemita y, por otro, el esbozo de una contraontología judía según Levinas.

Palabras clave: Levinas, Sartre, identidad, antisemitismo, judaísmo, contraontología, pasión

Abstract

This article proposes a parallel reading of two almost contemporary essays: Sartre's Reflections on the Jewish question (1946) and Levinas's Being Jewish (1947). These texts don't have the same scope and did not bring about, in their time, the same echo or the same notoriety. Sartre's essay was a kind of best-seller; Levinas's text is too short and appeared in a journal that was in full decline at the time. Reading these texts together enables to discover a sort of symptom of Jewish thought. After presenting these texts analytically, the author determines some of its contents, particularly on two absolutely crucial aspects: identity and historicity, revealing, on the one hand, a Sartrean phenomenology of anti-Semitic passion; and, on the other, the glimpse of a Jewish counter-ontology by Levinas.

Keywords: Levinas, Sartre, identity, anti-semitism, Judaism, counter-ontology, passion

* Artículo publicado originalmente en *Les Temps Modernes*, 2011/3, N° 664, pp. 137-150. Traducido al español por Fernando Escobar.

Quisiera proponer aquí algunos lineamientos de una lectura cruzada o más bien paralela de dos textos casi contemporáneos: las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre (1946) y *Ser judío* de Levinas, publicado en 1947. Ambos textos no tienen la misma importancia ni conocieron en su tiempo la misma resonancia ni la misma notoriedad. El ensayo de Sartre fue una suerte de *best seller*; el estudio de Levinas es un texto muy breve publicado, además, en una revista que para entonces estaba en pleno declive. Añadiré que leer ambos textos en conjunto, para intentar revelar algo parecido a un *síntoma de pensamiento judío*, obliga referirnos a sus huellas y trazos posteriores, especialmente a las autorrectificaciones de Sartre durante sus conversaciones de 1980 con Benny Lévy y, tratándose de Levinas, por una parte a los textos contemporáneos o anteriores a *Ser judío* (que se escalonan desde 1935 hasta 1947) y, por otra parte, a los textos escritos en su totalidad entre los años 50 y 60 y que podemos leer especialmente (pero no todos) en *Difícil Libertad*. En esta suerte de archipiélago textual, pienso precisamente en “Ser occidental”, de 1951, cuyo título llamará por sí solo a un paralelo con *Ser judío*.

Después de presentar estos textos de forma analítica, intentaré volver sobre aquello que acabo de llamar “síntoma de pensamiento judío” con el fin de determinar algunos contenidos, particularmente en torno a dos aspectos absolutamente decisivos: la identidad y la historicidad.

Comenzaré desde las *Reflexiones* de Sartre y desde la opinión largamente dominante –y desde cualquier posición (quiero decir del lado de la opinión judía contemporánea, se verá por qué,

y también del lado de la opinión filosófica, si puedo decirlo así)– según la cual este texto estaría vencido, caduco en sus contenidos y, a fin de cuentas, obsoleto. Hay evidentemente (¿y cómo podría ser de otro modo?) elementos perfectamente excluidos y cumplidos en el análisis sartreano de las escorias. Pero se trata de lo más superficial, de lo más sociológico e igualmente de lo más marxista o marxisante (*marxisant*) del análisis. Algunos fragmentos de esta Vulgata: “no encontramos demasiado antisemitismo en los obreros”,¹ o incluso, “la revolución socialista es necesaria y suficiente para suprimir el antisemitismo”.² Dejaré completamente de lado este aspecto del texto pues, según mi parecer, no amerita más discusión. Pero más allá de él, quisiera señalar al menos dos puntos dignos del más grande interés en la analítica política de Sartre:

1. Un cierto número de elementos muy estimulantes sobre el hombre de las masas,³ la comunidad latente⁴ y la inteligencia como amenaza. Sartre, en la estela de Durkheim, que distinguía la “solidaridad mecánica”, típica del mundo rural y arcaico, de la “solidaridad orgánica”, propia de las sociedades industriales modernas, califica la comunidad preconizada por el antisemitismo de “primitiva” e inarticulada. Aunque se trata totalmente de una comunidad efectiva, fusional y fraternal, una comunidad de iguales, una comunidad sin judíos, donde “la igualdad es el fruto de la indiferenciación de las funciones” (Durkheim). Es la muchedumbre (*foule*) de las manifestaciones antidreyfusianas y antisemitas las que describe Sartre en estas páginas, la “masa” analizada por Elías Canetti en *Masa y poder*.

¹ Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: De Bolsillo, 2004, p. 32.

² *Ibid.*, p. 140.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

2. Este análisis de la comunidad sin judíos está sustentado⁵ por un análisis bien perspicaz del antisemitismo que revela la forma de una lucha de los "ciudadanos contra los poderes", de la "rebelión permanente"⁶ y colectiva en busca de una comunidad purificada y solidaria. Encontraríamos en las *Reflexiones* segmentos analíticos muy pertinentes para tematizar eficazmente algunos elementos ideológicos un tanto invariables, de notorio antisemitismo, de la mayor parte de los socialistas franceses del siglo XIX hasta la izquierda antisionista de hoy día.

No faltan los elementos problemáticos en este levantamiento preliminar y un tanto burdo de las debilidades y méritos del texto sartreano de 1946; es necesario recordarlo. Pienso en lo que a su modo se al  Georges Bataille en una recens n casi inmediata, aparecida en mayo de 1947 en la revista *Critique*: la ausencia sobrecogedora de Auschwitz. Sin verdaderamente medirlo, Bataille le da su plena importancia. Tal vez es el primero, según mi conocimiento, en acordar a este sintagma su potencia de mal epónimo: "como las Pirámides o la Acrópolis, Auschwitz es el hecho, es el signo del hombre. La imagen del hombre es inseparable, de ahora en adelante, de una cámara de gas".⁷ El antisemitismo que Sartre tiene a la vista, con un inaudito talento descriptivo y literario, es verdaderamente un antisemitismo anterior a la Shoah; es el antisemitismo de los años treinta, de la Francia anterior a Vichy, aquella del caso Dreyfus y de la Tercera República. Como

lo señala implícitamente Levinas en la primera línea de su *Ser judío* –y agrego que esto es uno de los trazos de fuerte diferenciación entre los dos textos–, el término mismo de "cuestión" (judía) es el indicio. El *ser judío* que medita Levinas es cualquier cosa que la Shoah ha vuelto imperdonable, irreversible, insalvable.

Podemos considerar esta ausencia de Auschwitz como una debilidad insigne del análisis de Sartre –y sin duda es cierto–. Hay ahí un límite considerable del análisis desplegado en las *Reflexiones*, pero me parece que estas consideraciones críticas, de tipo históricas (la objección en Levinas será más bien ontológica, se verá por qué), están muy lejos de agotar la incontestable riqueza de los abundantes análisis de Sartre. Esta riqueza, hecha de mezclada minuciosidad y amplitud, es de tipo *fenomenológica*. Todos aquellos que han conocido a Sartre han dado cuenta de ese extraordinario talento suyo para describir *eid ticamente* las situaciones, las cosas o las personas que él encontraba. Había en él una capacidad espontánea para el ejercicio de una fenomenología ingenua y salvaje que jamás abandonó. Raymond Aron ha reunido estas características recordando de Sartre el "filosofar acerca de un vaso de cerveza". En las *Reflexiones*, Sartre habla de los judíos que él veía, que frecuentaba, todos aquellos que, en efecto, solo se reconocen como tales, judíos, en la mirada del otro⁸ (*autrui*). En 1980, explicar  a Benny Lévy que no había consultado ninguna obra de historia para escribir su texto, que más bien había escrutado la *Erlebnis*⁹ de los

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, Tomo II, París: Gallimard, 1970, p. 220.

⁸ Una generación de intelectuales judíos franceses se reconocerá en el retrato del judío "inauténtico". Raymond Aron se comprendia él mismo como un "judío desjudaizado" que solo se tiene por tal, judío, porque el mundo lo determina así y asume su juda ismo por dignidad, pero sin sentirlo auténtica o profundamente.

⁹ N. T. Al ser el concepto de *Erlebnis* una noción operativa central en la tradición fenomenológica desde Husserl, el lector puede profundizar e informarse más sobre ella en  36 de Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 154-156. Para efectos de esta nota, cabe decir que dicho concepto ha sido traducido al castellano como "vivencia".

judíos que hasta entonces era la suya, de la cual se sentía próximo, y que escribió su ensayo en tres semanas. Y cuando fue llevado a encontrarse con otros judíos, “reales” si se quiere, simplemente admite estar equivocado –al menos parcialmente– en las *Reflexiones* y, entonces, pudo pasar a otras modalidades de comprensión del asunto. Hay en esta mutación de la mirada fenomenológica de Sartre, y en la ductilidad de los análisis, una honradez muy profunda y notable. Igualmente, añadiré que las *Reflexiones* contienen inmediatamente un llamado a la asunción auténtica de su condición de judíos para los judíos “inauténticos”, un llamado a “pensarse como judíos”; pero si es verdad esta conminación, entonces, de seguro entra en contradicción con otros pasajes de la obra.

La profundidad y riqueza de las *Reflexiones* tiene en su mirada fenomenológica lo esencial –haciendo del ensayo de Sartre un texto en muchos aspectos clásico–. Pero es necesario precisar un punto: la fenomenología de las *Reflexiones* no concierne al judaísmo, a la “cuestión judía”, sino al antisemitismo (y esto, según mi punto de vista, no es una objeción). Hay en el texto de Sartre un conjunto de reflexiones sobre la “cuestión antisemita”, una fenomenología incisiva del antisemitismo con sus afectos y su política, todavía vigente si intentamos descifrar un cierto número de aspectos del antisionismo contemporáneo, por ejemplo. Este texto se presenta como una fenomenología extraordinaria de la *pasión*¹⁰ antisemita disimulada y razonablemente articulada bajo una “totalidad sincrética”.¹¹ Sin embargo, el antisemitismo es una pasión curiosa,

puesto que consiste en el impulso mismo que le convoca a una elección activa de sí mismo, escribe Sartre.¹² Es necesario poder volver aquí sobre las nociones de elección y proyecto que el existencialismo sartreano ha convocado cada vez sin discernimiento, y que en la ocurrencia, en el caso preciso del afecto antisemita, poseen contrariamente una consistencia pasional muy remarcable. Este lado de pasión, de pasividad, de patología del antisemitismo se observa principalmente en tanto “compromete a la persona entera”¹³ y también en “lo que viene al cuerpo por el espíritu”,¹⁴ por ejemplo, la repugnancia (*dégoût*) física inspirada cada vez por los judíos. Y esto no levanta ciertamente un proyecto de sí (*soi*), aunque sí lo hace acerca de la influencia de la pasión. Sin duda, hay aquí –en estas notaciones extraordinariamente estimulantes– elementos de disonancia, incluso de incoherencia, una suerte de *contradictio in adjecto* entre proyecto y pasión, por ejemplo. Estas contradicciones casi literales no son raras en el texto, al contrario, le dan una suerte de tensión viva y marcan la energía de lo pensado, aunque jamás terminan de ser golpeadas por cualquier descrédito. La temática de la pasión antisemita, del antisemitismo como “un compromiso del alma [...] tan profunda y total que se extiende hasta la fisiología, como es el caso de la histeria”,¹⁵ es fundamental. La pasión antisemita, como totalidad sincrética, totaliza igualmente al judío. Ella lo esencializa según “el espíritu de síntesis” que la caracteriza.¹⁶ Para el antisemitismo, el judío es una totalidad que funciona de modo inverso en relación a la totalidad sincrética que se representa

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, pp. 15-16.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

en la pertenencia a una tierra, a una nación, a una comunidad, a un grupo primitivo, orgánico y depurado de todo elemento disolvente del todo. El antisemita es "el hombre de las masas",¹⁷ lo dije al comienzo, habitado por "la nostalgia de la impermeabilidad".¹⁸ La nación es un todo; el judío, un contra-todo. Aun se puede levantar aquí un cierto número de contradicciones entre el espíritu de síntesis y la explicación de la historia, especialmente por los individuos.¹⁹ Pero son accesorias –lo repito–, llevadas por el movimiento vivo del análisis en su oleaje propio. La perspectiva explicativa de conjunto se sostiene desde aquello que Sartre denomina "virtud metafísica"²⁰ del antisemitismo. Levinas no vacila algunos años antes para hablar de una "filosofía del hitlerismo",²¹ de una esencia espiritual del antisemitismo, de una auténtica metafísica del antisemitismo, consciente al mismo tiempo de que la expresión llamaría la atención. Aunque este postulado compartido es esencial.

En el libro de Sartre se impone la tesis más famosa, aquella que permanece como una suerte de resumen precipitado y pobre según el cual la mirada del otro (*autrui*) constituye al judío como tal. La mirada del otro antisemita constituye al judío como forma sustancial o esencia.²² "El judío –se puede leer en un célebre pasaje– es un hombre que los otros tienen por judío; he ahí la simple verdad desde don-

de conviene partir [...] es el antisemitismo quien *hace* al judío".²³ "El judío está en situación de judío porque vive en el sentido de una colectividad que lo tiene por judío".²⁴ Esta famosísima tesis, que releva lo que Albert Memmi llamaba *las filosofías de la mirada*, ignora irreprochablemente la positividad del juda simo como religión, como tradición, como cultura, como pensamiento e igualmente como colectividad. Hizo falta, sin duda, haber encontrado las vastas comunidades orientales, como fue el caso de Rosenzweig y Kafka, para que emerja esta cuestión compleja en su multidimensionalidad. Tal vez tocamos aquí el límite metodológico de la investigación de 1946 señalada por el mismo Sartre en sus conversaciones de 1980 con Benny Lévy. Pero sostengo que la famosísima tesis contiene un manojo de cuestionamientos sobre *la identidad* que simplemente no se pueden eludir, como es recurrentemente el caso en muchas críticas (judías) que se pronuncian sobre un antagonismo puro y simple: para Sartre no habría identidad judía; para un buen número de sus lectores judíos, habría una identidad positiva y consistente. Yo destaco que Levinas, en 1947, le da cautelosamente la razón en este punto: "(Sartre) tal vez tiene razón en discutir al judío una esencia propia".²⁵ Esta línea argumentativa fue retomada en los textos ulteriores de Levinas bajo el término de *incondición*. La *incondición* es el equiva-

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ N. T. En 1934, a pocos días de que Hitler asumiera al poder, Levinas publicó un pequeño artículo en la revista *Esprit*, titulado: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. (*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Fondo de Cultura Económica, 2006.)

²² *Ibid.*, pp. 36-37.

²³ *Ibid.*, p. 64.

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ Emmanuel Levinas, " tre Juif" en *Confluences*, N  15, 1947, p. 260. N. T. También se puede encontrar una edición más reciente en *Cahiers d' tudes levinassiennes*, N  1, 2002, pp. 99-106. Este año 2015 el artículo se publicó en Francia en formato de libro.

lente antagónico de la *situación*.²⁶ Se verá cómo en el sentido mismo de aquello que puede ser compartido por ambos pensamientos –sobre la metafísica del antisemitismo o, aquí, sobre la identidad– la fractura se reconstruye en profundidad. Cuando Sartre escribe, por ejemplo, que “la situación del judío es tal, que todo lo que hace se vuelve contra él”,²⁷ se considera, más allá del enunciado mismo, a Kafka y a la identidad indesignable del judío, es decir, a su *extrañeza ética* en el sentido de Levinas (no tanto el Levinas de *Ser judío*, sino aquel de *Humanismo del otro hombre*, más penetrante sobre esta cuestión que el texto de juventud). Lo ganado en este punto sobre la identidad –llevada a cabo por la fenomenología del antisemitismo– no puede ignorarse, salvo para defender la posición de una no-alteridad del judaísmo, de una identidad substancial del judío tan positiva y evidente como aquella de los bretones o de los sajones. Lo ganado contiene, en la hipótesis asegurada fenomenológicamente, una *esencia* inhallable del *judío* –lo que de ningún modo implica un consentimiento a los motivos y a las causas transportadas por la hipótesis misma–.

El texto de Sartre permanece sorprendentemente vivo y acabado para constituir un núcleo de muchas tesis importantes que ameritan ser recordadas. En el plano fenomenológico –acabo de decirlo–, la hipótesis de una identidad evanescente del judaísmo. En el plano político, un análisis del antisemitismo como ideología de rebelión permanente y de nostalgia de una comunidad compacta de iguales solidarios. Siguiendo en el plano político, la puesta en cuestión del paradigma de la asimilación republicana, poco habitual en la época e igualmente poco habitual en el contexto del humanismo progresista defendido por el existencialismo sartreano. La figura está re-

sumida por aquellos que son llamados demócratas, tercer protagonista del cuadro general de las *Reflexiones* junto al antisemita y el judío –*figura*, en un sentido casi dramático, como lo es el autodidacta en *La náusea*. Los demócratas son los descendientes de aquellos que lucharon en la época de la Revolución francesa para la emancipación de los judíos–. Su filosemitismo se funda en la negación de los judíos en nombre de su pertenencia común a la humanidad en tanto que individuos concretos, con su cultura, su religión y sus prácticas. Algo más, un cierto número de secuencias analíticas del ensayo de Sartre parecen ir a veces en dirección de los demócratas. Sin duda, hay en las *Reflexiones* una inclinación tendiente ideológicamente hacia el asimilacionismo ligado a la filosofía de la historia hegeliana que claramente informa, más o menos, a la dialéctica. Sartre no vacila en afirmar que si no hay más antisemitismo, que si los judíos son tomados como hombres y no como judíos, entonces, estarían desde hace mucho tiempo asimilados. Pero su pensamiento está cruzado por vibraciones nerviosas, sensibles, y la crítica de los demócratas no está en absoluto debilitada cuando las tensiones intratextuales se transforman cada vez en contradicciones lógicas. Sartre continúa hasta sugerir una suerte de colusión entre el antisemitismo y el asimilacionismo democrático. Reconociendo al hombre en el judío, el demócrata solamente ve al hombre y olvida al judío. El antisemitismo solo ve al judío y rechaza su humanidad, el demócrata solo ve la humanidad: el sujeto abstracto y universal reconocido por los derechos del hombre y del ciudadano, tachando su judaísmo (*judéité*) de judío. Uno les reprocha a los judíos el ser judíos, el otro le reprocha el considerarse como judíos y no como *hombres*. Uno quiere exterminar a los judíos, el otro

²⁶ Jean-Paul Sartre, ob. cit., pp. 62-63.

²⁷ *Ibid.*, p. 132.

quiere asimilarlos. Ambos sostienen un mundo *sin* judíos.²⁸

Contrariamente avanzan algunas lecturas precipitadas, insuficientemente atentas a las fuertes tensiones que cruzan el texto, sin lugar a dudas encontramos un reconocimiento demasiado audaz –en este momento de la historia de los judíos en Francia (retorno desde los campos, silencio sobre el exterminio)– de la *exterioridad judía*, de la extrañeza  tica de los judíos, de una alteridad irreductible a su constitución por la mirada del otro (*autrui*). Este reconocimiento se tuerce acompañado de un reconocimiento igualmente remarcable de la legitimidad de una posible reivindicación judía de autenticidad –problemática, por otro lado, irreconciliable con la tesis que sostiene que es *el antisemita quien hace al judío*, yo no vuelvo sobre estas *contradicciones*–. La crítica a la ideología republicana francesa, figurada por el demócrata, entra evidentemente en conflicto con el asimilacionismo presente en algunos otros pasajes. Pero ella [la crítica]²⁹ produce nada menos que un llamado a la autenticidad, a la reivindicación, incluso en el desafío –para que el judío asuma en cierto modo el desprecio que se le ha cargado, a riesgo de privarse del sustento de los demócratas en cuanto [el judío]³⁰ se atreva a “pensarse como judío”–. Esta separación discriminadora auténtico/inauténtico, tomada de Heidegger, supone que los judíos tienen o han tenido elección en la asunción de posibilidades que se les achacan, lo que discute fuertemente Levinas, vamos a decirlo. Es necesario poner en juego la tesis de una posible reivindicación de la autenticidad judía por los judíos, y frente a los antisemitas y frente a los demócratas, contra la tesis a la cual el libro es reducido

desagradable y recurrentemente (“es el antisemitismo quien hace al judío”). Esto exigirá una estrategia de lectura totalmente distinta, totalmente organizada en torno a lo que he llamado las tensiones vivas del texto (que no solamente recogen una *contradictio in adjecto* global, pero testifican un pensamiento que se liga con probidad a comprender lo que es el juda simo en los incontestables límites que he indicado, más allá de la fenomenología del antisemitismo que es el corazón del libro. Es esto lo que permite comprender igualmente la movilidad de las posiciones de Sartre. Lo muestra un punto decisivo) donde se juega en otro lugar la desconexión con Levinas. Se trata de la cuestión de la historia y de las estructuras de la historicidad judía. Entre 1946 y 1980 Sartre cambia su posición completamente. En las *Reflexiones*, la tesis es cien por ciento hegeliana: los judíos son *un pueblo sin historia*. En lugar de una historia, los judíos han atravesado o son atravesados por una errancia de veinte siglos que los obliga a una esterilidad cultural (evidentemente Sartre no se interroga sobre la Biblia, el Talmud o la Cábala). Los judíos no poseen ni “una obra colectiva específicamente judía” ni “una civilización propiamente israelita” ni tampoco “un misticismo común”.³¹ Desprovistos de subjetividad y originalidad, ellos escapan de toda definición clásica de tipo nacional, étnica o cultural: “la comunidad judía no es ni nacional ni internacional ni religiosa ni étnica ni política: es una comunidad cuasi *histórica*”.³² Se podrían considerar simplemente estas proposiciones bajo sus aspectos más convenientes y recobrar el origen en un Renan, por ejemplo. Pero hay una diferencia importante: Sartre nunca ha tocado ni de cerca ni de lejos la me-

²⁸ *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁹ N. T. Corchetes propios.

³⁰ N. T. Corchetes propios.

³¹ *Ibid.*, p. 80.

³² *Ibid.*, p. 135.

nor traza de antisemitismo, ni siquiera *inconsciente* o involuntariamente; la última frase del libro lo testimonia con claridad (“Ni un solo francés estará seguro mientras un judío, en Francia y en el mundo entero, pueda temer por su vida”). Por lo tanto, su proposición sobre la esterilidad civil y política de los judíos en la historia no le impide mostrarse sensible, como poniéndose en la paradoja metahistórica del judaísmo. Él subraya, en efecto, sin demorarse realmente, el lado *altneu*, antiguo-nuevo, de los judíos: el judío “aún no es histórico” y, sin embargo, es “el más antiguo de los pueblos; es lo que le da este aire perpetuamente viejo y siempre nuevo. Tiene una sabiduría, pero ninguna historia”.³³ Sartre se acerca aquí en algo a un pensador como Franz Rosenzweig –del cual se puede garantizar que ignoraba hasta la existencia–, que poderosamente había teorizado en contra de Hegel, a saber: la extrahistoricidad del judaísmo, extrahistoricidad que guarda los efectos propiamente históricos. Sin duda, habría ahí un acercamiento sugerente. Pero es necesario ver bien que la extrahistoricidad judía, si ella constituye uno de los motivos esenciales de *La estrella de la redención*,³⁴ solo es entrevista marginalmente por Sartre. Él parece acercarse al rechazo a Hegel, pero se excluye demasiado rápido de esta proximidad y lo recupera:

Es verdad, como dice Hegel, que una colectividad es histórica en la medida que ella tiene memoria de su historia, la colectividad judía es la

menos histórica de todas las sociedades, pues solo puede guardar memoria de un largo martirio, es decir, de una larga pasividad.³⁵

La fuerza de Rosenzweig radica en tomar a Hegel al pie de la letra para volverlo contra él mismo. Sartre, en un pasaje de los *Cuadernos para una moral*,³⁶ contemporáneo de sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*, afirma: “Si hay una historia, es aquella de Hegel. No puede haber otra”.³⁷ Sartre tiene totalmente razón –y Rosenzweig formuló un postulado parecido del cual extrajo otros efectos y otras consecuencias–, pero no tiene razón en el sentido en que lo creyó. Esto es exactamente el punto central de la inversión operada con conocimiento de causa en 1980 una vez que su apuesta (*enjeu*) es plenamente reconocida: *o bien Hegel, o bien una historia judía*. Citaré tres breves pasajes de las conversaciones (*entretiens*) de 1980: “justo cuando he dicho que no hay historia judía, yo pensaba la historia bajo una forma bien definida”, a saber, por supuesto, su forma hegeliana; “es necesario pensar que la historia puede ser otra cosa (que Hegel) si se quiere decir que hay una historia judía”; “la filosofía de la historia no es la misma si hay una historia judía o si no la hay. Ahora bien, hay una historia judía, es evidente”.³⁸ Entre la ontología histórica de Hegel y la posibilidad de pensar una historia judía extrahistórica, no hay mucho de compromiso realizable –y estamos ahí, de modo sobrecogedor, en el

³³ *Ibid.*, p. 79.

³⁴ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sigueme, 1997.

³⁵ *Ibid.*, p. 62.

³⁶ N.T. Para dar noticias sobre este trabajo de Jean Paul Sartre, cito la breve pero esclarecedora referencia que Carla Cordua hace de aquel en su libro *La gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre: “Cuadernos para una moral”* de Jean-Paul Sartre fue publicado póstumamente en el año 1983 por la misma casa editora que se encargó de las obras del autor durante casi toda su carrera de escritor. (*Cahiers pour une morale*, París: Gallimard, 1983; 603 pp.) Se trata de notas redactadas entre 1947 y 1949 y contenidas en los dos únicos cuadernos que quedaron de varios que Sartre llenó cuando preparaba la moral [sic] destinada a completar la filosofía de *El ser y la nada*.” (Carla Cordua, *La gerencia del tiempo*, Universidad de los Andes, 1994, p. 71).

³⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, París: Gallimard, 1983, p. 31.

³⁸ Jean-Paul Sartre/Benny Lévy, *La esperanza ahora*, Madrid: Arena, 2006, p. 73.

corazón de toda la problematización rosenzweigniana-.

Podemos observar en otro lugar que es desde este punto central que la intervención de Levinas desplaza las apuestas. Primeramente, sustituye *cuestión* por *ser*. La significación de este gesto es claro: Levinas no considera en absoluto al juda ismo como una cuestión por resolver desde un refugio en *el mundo natural*, histórico, geográfico,³⁹ pasando consiguientemente por una fenomenología o una sintomatología del antisemitismo. El juda ismo constituye una categoría del ser y del tiempo: *ser judío* consiste en ocupar "un lugar en la economía del ser".⁴⁰ Este lugar lleva tradicionalmente el nombre de profetismo y significa, *sinceramente*, una interrupción evidente del mundo en la evidencia de sus asignaciones. Ahora bien, Levinas añade, aunque desilusionadamente, que esta interrupción profética ha sido ella misma interrumpida por su absorción en el cristianismo: "en medio de los pueblos cristianos y democráticos llegados a su madurez" "el mensaje ha caído en el dominio público" y "los misioneros" han sucumbido ante aquellos que tenían a cargo para "misionar".⁴¹ La asimilación bajo todas sus formas -República, Revolución- triunfa por medio del cristianismo. En adelante, el juda ismo es una *idea*, un cuerpo doctrinal que ya no pertenece a los judíos y del cual puede hacerse una síntesis, el objeto de un saber.  C mo pasar de la ciencia (del muerto) a la existencia viva?  C mo ser judío? Responder a esta cuestión existencial requiere comenzar por comprender igualmente, como lo hiciese Rosen-

zweig, el cristianismo como una categoría ontológica, es decir, temporal -la proximidad ontológica es aquí muy diferente a la perspectiva fenomenológica de las *Reflexiones*- . El cristianismo constituye efectivamente el fundamento común de todas las manifestaciones históricas del mundo occidental (políticas, culturales, est ticas); funda, según el título del pequeño texto de 1951, el *ser occidental*. Levinas denomina a este fundamento *la esencia dialéctica del mundo*, ella misma llevada más propia y profundamente, y casi inventada, desde *la esencia dialéctica* del cristianismo. El cristianismo como *ontología del mundo* retoma e integra el paganismo de la cosmología griega. En un pequeño texto de 1935, muy ensombrecido por la gran oscuridad del hitlerismo, *La actualidad de Maimónides*, el juda ismo es diferenciado fuertemente de todo paganismo entendido generalmente como "impotencia radical para salir del mundo", que vuelve a "tener en el mundo sus cimientos definitivos",⁴² o incluso, en otro texto pequeño de 1938, a "complacerse en la condición natural, estar al mismo nivel con las cosas".⁴³ Las definiciones del antisemitismo articuladas ontológicamente, contenidas desigualmente en estos textos de antes de la guerra, consuegan efectivamente con la comunidad sin judíos evocada por Sartre, pero según un registro casi cosmológico. "La aspiración del mundo a su propia apoteosis, a su beatificación en la naturaleza"⁴⁴ y en la historia, agrega el texto de 1938, despliega su esencia temporal en una diferencia marcada cada vez más entre cristianismo y juda ismo -la

³⁹ Emmanuel Levinas. " tre Juif", ob. cit., p. 254.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Emmanuel Levinas, "L'actualité de Ma monide" en *Paix et droit. Organe de l'Alliance isra lite universelle*, N  4, 1935, p. 7.

⁴³ Emmanuel Levinas, "L'essence spirituelle de l'antis mitisme" en *Paix et droit. Organe de l'Alliance isra lite universelle*, N  5, 1938, p. 4.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 4.

cual demandará tareas y recursos cada vez más específicos—.

“La ontología cristiana”⁴⁵ se da como una comprensión del mundo, de los otros y de las cosas “a partir del presente”. Este primado del presente, fundamental en el análisis levinasiano, asegura el primado de una presencia en el mundo por donde la cosmología se hace política u ontopolítica. El efecto de presencia del cristianismo se redobla en una *capacidad para devenir religión de Estado* con el fin de asegurar en el presente una función sincrónica –igualdad, intercambiabilidad, reversibilidad, simetría, todo aquello que el pensamiento ulterior de Levinas determinó como justicia, pero justicia precedida siempre de una ética—. Este esquema se prefigura en 1946 en torno a la articulación problemática del cristianismo como temporalización del presente y del judaísmo que le antecede como más antiguo que toda presencia. *La ontología cristiana* es el concepto clave que permite comprender la presencia ininterrumpida de la historia misma y la interrupción profética de la mundaneidad histórica, el cristianismo posiblemente paganizable y el judaísmo como desmundanización; y de golpe la oposición multiseccular entre los dos y sus prolongamientos en los análisis del antisemitismo (la “nostalgia de la impermeabilidad” perfectamente puede dilucidarse desde “el estar al mismo nivel con las cosas”). Según Levinas, Sartre y Heidegger se levantan explícitamente desde esta ontología (la cosa, el proyecto, el despliegue de las posibilidades), pues demanda una relación con el ser determinado esencialmente como acción. En cambio, el judaísmo, el ser-judío, se pre-

sentaría como lugar estructural de la interrupción y de la elección. Es necesario señalar aquí que todo el análisis de Levinas es llevado y apoyado por la memoria viva y oscura, y totalmente reciente, del exterminio. Es esencialmente desde este punto de vista que se formulan las críticas explícitamente dirigidas a Sartre, y se puede entender la objeción de Bataille, aunque llevada a otro nivel de cuestionamiento:

Si Sartre deja [al judío] una existencia desnuda como a todos los otros mortales y la libertad de hacerse una esencia –sea huyendo, sea asumiendo la situación que le es efectuada –, se está en derecho de preguntar si esta existencia desnuda no admite diferenciación alguna. ¿La “facticidad” judía es otra cosa que la “facticidad” de un mundo que se comprende desde el presente?⁴⁶

La inquietud de no estar en sí mismo en el mundo, que arriesga reforzar fuertemente al antisemita en su antisemitismo, la fuerza y la impaciencia de salir, cuando de todos modos son asociados, en Levinas, a la irremisibilidad fundamental del ser-judío, a la imposibilidad de –en adelante radical– huir de su condición: “El recurso del antisemitismo hitleriano al mito racial recordó al judío lo imperdonable de su ser. No poder huir de su condición. Para muchos, aquello ha sido como un vértigo”.⁴⁷ Así, Hitler habría recordado que no se abandona el judaísmo y que la suerte patética de ser judío devino una fatalidad, la fatalidad de estar-clavado (*être-rivé*).⁴⁸ Tratándose de la subjetividad ética, Levinas habló más tarde de *incondición (incondition)* de rehén. Esta noción

⁴⁵ Emmanuel Levinas, “Être Juif”, ob. cit., p. 261.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ N. T. Esta noción levinasiana ha sido traducida al castellano como “ser engarzado” y “estar clavado”. Se puede encontrar principalmente esta noción en Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Librairie Générale Française, 2011, pp. 94-96. [*De la evasión*, Arena libros, 1999, pp. 79-80.]

de *incondición* toma el contrapié exacto de la *situación*⁴⁹ sartreana, lo he dicho, o incluso de la *resolución*⁵⁰ heideggeriana. El nazismo y la Shoah obligan a repensar el judaísmo fuera de toda esencia. No hay para Levinas, como para Sartre, identidad judía asignable a una consistencia ontológica propia. Si se toma en serio –como lo hace Levinas– a la ontología cristiana del mundo y del presente que se desplegaría a lo largo de la historia, incluida la historia de la filosofía moderna, entonces, sería necesario poder hablar de una *contraontología judía*. Después de Auschwitz el judaísmo se ha de pensar como una existencia desnuda librada a la *incondición* de un estar clavado. En efecto, el nazismo mismo no abandonó a los judíos –al *Dasein* judío, como dice Rosenzweig– a la “facticidad judía”,⁵¹ sino a la posibilidad de escogerse en la inautenticidad, de escoger escapar de sí mismo por la conversión, por ejemplo. Ya sabemos las tres secuencias que deletrea, según Raul Hilberg, la historia de larga duración del antisemitismo: “usted no puede vivir entre nosotros como judío” (conversión) / “usted no puede vivir entre nosotros” (relegación) / “usted no puede vivir” (exterminación). Las dos primeras conminaciones dejan aún un pequeño lugar para escaparse por la conversión y la elección de la dimisión inauténtica; la última, no.

En Levinas hay una suerte de desesperada ironía al hablar del estar clavado y de la irremisibilidad del ser judío –como si la experiencia del exterminio del ser judío, de su aniquilación en el sentido estricto, *Vernichtung*, que consiste en anular o aniquilar un ser por lo que él es como ser, volviese insignificante las nociones de proyecto, de compromiso, de auten-

ticidad, de elección, de posibilidades, de una situación en la que el *Dasein* aún podría asumir o no su tener-que-ser-. Aquí podría leerse una segura concordancia con las descripciones sartreanas (“la situación del judío es tal que todo lo que hace se vuelve contra él”),⁵² pero al precio de una invalidación de las categorías de autenticidad e inautenticidad. En el fondo, en el occidente cristiano, el judío nunca ha tenido la elección en tanto que judío, pues, en su ser judío, fue íntimamente remitido a una *inautenticidad* ligada a la letra y extranjero al espíritu. Es el judaísmo, en tanto que tal, el que fue decretado inauténtico –basta leer los escritos teológicos de juventud de Hegel, en particular *El espíritu del cristianismo y su destino*, para comprender este punto decisivo-. Para el judío, en la perspectiva levinasiana, en todo caso, la elección de *la autenticidad* es la elección del cristianismo, no solamente como religión ni como elección de la conversión, sino como *ontología general*. “Toda [la originalidad de] la existencia judía consiste en romper con un mundo sin origen y simplemente presente. Se pone de entrada en una dimensión que Sartre no puede percibir”.⁵³ Sin embargo, es esto lo que el autor de las *Reflexiones* habrá comprendido en 1980.

Desde entonces, ser judío es entrar en una interrupción mesiánica del presente, del mundo y de su representación, es decir, esencialmente de la historicidad de las grandes ontologías de la historia. Al igual como Rosenzweig invirtió a Hegel, Levinas invierte –precisamente en este punto– a Sartre y a Heidegger reapropiándose de la totalidad de los contextos de sus pensamientos. Con toda razón, fenomenología del antisemitismo y ontología o contraontología del judaísmo

⁴⁹ N. T. Cursivas propias.

⁵⁰ N. T. Cursivas propias.

⁵¹ *Ibid.*, p. 260.

⁵² Jean-Paul Sartre, “Reflexiones sobre...” ob. cit., p. 132.

⁵³ Emmanuel Levinas, “Etre Juif”, ob. cit., p. 263.

comparten una misma arista: el judaísmo no es simplemente una cuestión (*affaire*) de judíos y antisemitas, es propiamente una tarea (*affaire*) del pensar, que convoca al mundo, la identidad, la historia, y excede a toda filosofía estricta.⁵⁴ “Exis-

ten momentos donde la filosofía es una inconveniencia”.⁵⁵ El ser judío o la cuestión judía constituye uno de esos “momentos” donde la filosofía no encaja más en la filosofía y donde le hace desplazar sus límites.—

⁵⁴ N. T. La frase completa es así: “En tout état de cause, phénoménologie de l'antisémitisme et ontologie, ou contre-ontologie du judaïsme, partagent un même axe: le judaïsme n'est pas simplement une affaire de Juifs et d'antisémites, c'est proprement une affaire de pensée qui convoque le monde, l'identité, l'histoire et excède toute philosophie stricte.”

⁵⁵ Emmanuel Levinas, “L'essence spirituelle...”, ob. cit., p. 3.