

*Escatología mesiánica y violencia
estructural en la constitución
de un mundo hipócrita:
la deconstrucción derridiana del pensamiento
de Emmanuel Levinas*

Simón ROYO HERNÁNDEZ

1. El concepto de escatología en la historia de Occidente

El primer Éxodo judío, el de Egipto, coincide cronológicamente con la guerra de Troya, puesto que ambos hechos son datados hacia el s.XIII a.C., si bien sólo del segundo existe evidencia arqueológica. Pero será después del segundo Éxodo, tras la cautividad en Babilonia, fechado hacia el s.VI a.C., cuando entre una de esas tribus semitas y nómadas del desierto, los hebreos, procedentes de la Península Arábiga y finalmente, semisedentarizados en Palestina, surgirá algo así como el esbozo de un estado independiente y una forma de vida singular, apoyadas sobre la Alianza (*bêrit*) y la tierra prometida que relata el Génesis, sobre la diáspora y la promulgación de la ley del Sinaí que refiere el Éxodo, sobre los llamados cinco libros de Moisés, en definitiva, que componen la Ley o *Torah*, para los judíos: el conjunto de libros que narran la Historia de la Alianza con Yahvé. Los textos más antiguos de este grupo se remontan al siglo X a.C., otra posible analogía cronológica entre los escribas judíos que redactaron la tradición oral del pueblo elegido y los escritores que conocemos bajo el nombre de Homero, compositores de la Iliada y la Odisea.

En la Biblia Hebrea, los términos *aharit* (final) y *aharit yamim* (fin de los tiempos) originalmente, hacían referencia a un futuro más o menos distante,

a un futuro relativamente próximo y terrenal, y no al sentido cósmico que adoptaría más tarde su tardía traducción griega por *escatología*.

En griego el término *eschatos* aparece ya en Homero significando “en los extremos”, “en los límites”, referido, como indicación de finitud, al límite más allá del cual no hay nada, a luchar en el borde o extremo de la batalla (Iliada: XI, 524; XX, 328, 434), a los lugares más lejanos; siempre como indicación de limitación espacial, al extremo del campo en el que se desarrolla la acción (Il.X, 206; XI, 8; Odisea: V, 238). En Heródoto (3, 106) se emplea para indicar los bordes o las fronteras de un determinado lugar, para referirse al igual que Homero a aquellos que, como los Etiopes, los postreros de los hombres, habitan en los extremos del mundo (Od.I, 23). Incluso en el Nuevo Testamento se mantendrá aún, ocasionalmente, restos de la acepción original, como en Mc 5.23¹, donde se alude con dicho término a estar en una situación extrema, la más grave que quepa imaginar, estar en las últimas o agonizando.

A lo largo de su desarrollo, la cultura judía elaboraría dos corrientes escatológicas continuamente superpuestas. Una concepción escatológica con la que trabajan los profetas, habla de las esperanzas de ventura específicas de campesinos pacifistas de carácter no militar (Is 51.3 y 2.4; Os 2.18). La otra, trata de las esperanzas de futuro de los guerreros, relativas al día en que Yahvé, «Dios de los ejércitos», pondría en manos de Israel a los enemigos, a las que se agregaban las predicciones monárquicas de salvación. Max Weber, que ha sabido exponer con gran exhaustividad esta compleja duplicidad, señala respecto a la segunda concepción: “el día de Yahweh era a los ojos de los guerreros, naturalmente, un día de terror (Is.22.5), para los enemigos de Israel, no para Israel (Am.5.18). Al lado de esta concepción, parece que otra, más pacifista, lo consideraba como un día de alegre banquete sacrificial (Sof.1.17)²”.

Las dos escatologías: una pacífica, aglutinada entorno a la idea del «Hijo

¹ Para los textos bíblicos citados hemos utilizado: 1) *Nuevo Testamento trilingüe*. Edición crítica de José María Bover y José O’Callaghan. BAC Madrid 1977. 2) *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer. Bilbao 1984.

² Max Weber *Ensayos sobre sociología de la religión*. Editorial Taurus Madrid 1988, vol.III: *La ética económica de las religiones universales. El judaísmo antiguo*, pág.260. Todo Sofonías (Sof 1-3.) es un canto al exterminio de los enemigos de Israel el día de su ira sobre las naciones. Max Weber cita por error Sof.1.17 entre las esperanzas pacíficas. Sobre la escatología guerrera y el día de Yahvé del que habla Weber vease especialmente Sof 2.10-11; 3.15, 19-20.

del Hombre», que llegará a desarrollarse hasta niveles cosmológicos; la otra guerrera, político-terrenal, que se centrará en la idea de que un *Messiah*, un líder militar-nacionalista ungido por Yahvé, rey de la dinastía de David, habrá de dominar a las naciones. Ambas, tal cual, es decir, enmarañadamente sincretizadas, pasarían al cristianismo. Así, el autor de Mateo, al hacer de Jesús descendiente de David por línea genealógica patriarcal y al mismo tiempo, concebido por la virgen sin varón, recoge las dos tradiciones (Mt 1.1-25). En este sentido las posibilidades políticas del dúplice dispositivo escatológico se multiplicaban, “la plasticidad ideológica del cristianismo ha superado la de cualquier otro legado espiritual de la historia... Pero el alto grado de plasticidad ideológica del cristianismo se debe a su incoherencia básica —enraizada en su doble origen judío y helénico—, enmascarada solo por el obstinado eclecticismo que lo caracteriza. La contradicción fundamental del cristianismo —el mito del Hombre-Dios y del reino celeste-terrenal—³”.

Las predicciones de los profetas del Antiguo Testamento se cargarán de influencias persas y helenísticas. La profecía es el vehículo principal a través del cual se irán formando los conceptos de escatología, mesianismo y apocalipsis. Como resultado de este proceso coexistían ideas y creencias alternativas e incluso excluyentes de tales conceptos, y sólo mucho más tarde llegarían los padres de la teología a armonizar tal sincretismo en un sistema más o menos coherente.

Los Cánones del AT (hebreo y alejandrino) se fijan hacia el s.I d.C. Interesa aquí la Biblia de los LXX (traducción al griego del AT) para la comunidad greco-judía de Alejandría, pues constituye una primera e importantísima fusión de lengua griega y escatología hebrea. El período helenístico (325 a.C.-135 d.C.) constituye el momento de mayor influjo entre ambas culturas y el que ha sido determinante para la historia de Occidente.

El Canon oficial del NT no es anterior al s.IV, pero es al final de la época helenística cuando se escriben «en griego» por y para las Iglesias de la Diáspora, los textos que conformarían el escrito canónico⁴, con una ideolo-

³ Gonzalo Puente Ojea: *Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*. Ed.siglo XXI. Madrid, 1991, pág. 302.

⁴ Montserrat Torrens, José *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Muchnik Editores. Barcelona 1989. (1ª ed.). Pág. 20-21: “Los monumentos literarios del primer siglo del cristianismo (más o menos entre 35 y 135) son una cincuentena de títulos... Los ventisiete libros inspirados reciben el nombre de Nuevo Testamento y constituyen la base de la indagación interpretativa” confesional, que desarrolla sus investigaciones manejando tan solo la mitad del material de la época (el canónico).

gía ya greco-hebrea, bajo liderazgo paulino. La escatología mesianico-apocalíptica salida de este período será la fundamental para la historia Occidental, relegando al olvido a las sectas y movimientos alternativos, entre ellos, a la Iglesia primitiva de Jerusalén, arrasada por las legiones de Tito en el 70 d.C.

De esta forma, *la escatología* terminará siendo considerada nada menos que la ciencia de las cosas últimas (*tá ésxata*), cosas que ya no están en el extremo o límite de un mundo finito, como el griego arcaico, sino en el más allá. Conteniendo por tanto, como doctrina sistematizada, el conjunto de esperanzas referidas en el AT y NT acerca de la otra vida de los individuos y el futuro de Israel o de toda la humanidad en la época mesiánica. Alude en el Cristianismo a todas las esperanzas y promesas acerca del Mesías y de su reino, desde su primera aparición histórica hasta su segundo advenimiento (parusía). Por tanto a la vida futura del hombre y de toda la creación, al fin del mundo, al juicio final, a la resurrección, etc. La escatología universal cristiana se derivó de la escatología nacional judía, cuya tradición yahvista y sacerdotal traza una sola línea recta desde la creación hasta el fin de los tiempos. La vertiente pacifista y cosmológica de esta doctrina estaba destinada a encubrir permanentemente sus otros aspectos político-militares de dominación terrenal.

El mesianismo *revolucionario* entendido como *predisposición a forzar el fin* es algo propio del cristianismo primitivo y revolucionariamente antiromano de Jesús de Nazaret, aunque la cercanía del día de Yahvé sea también un sentimiento constante entre los profetas del AT. En el NT resalta la absoluta certidumbre sobre el *hecho* junto a la absoluta incertidumbre sobre el *cuan-do*. En Pablo, que se enfrenta al radicalismo de la vertiente revolucionaria judaizante de la *Urgemeinde* y manda respetar y obedecer a la autoridad (Imperio romano), así como el pago de impuestos (Ro 13.2,6), se advierte a los lectores que no pierdan los estribos como si el día del Señor estuviera ya para llegar (2 Tes 2.2). Sin embargo, los autores del NT se expresan a menudo cual si esperaran la parusía como inminente (Mt 10.23). Hablan del fin de los tiempos que ha llegado ya (1 Cor 10.11; 1 Pe 4.7) de los últimos días en que ellos viven (2 Tim 3.1; 2 Pe 3.3) o de la última hora (1 Jn 2.18)⁵.

Pero esa sensación de inminencia y de ruptura de un orden establecido no es el mesianismo paulino que conocemos y que ha traspasado la historia fundando la Iglesia cristiana como institución temporal y espiritual, y que soste-

⁵ En este sentido se expresan también Sant 5.9; Heb 10.25, 37, y en Mt 10.23 se afirma que la primera generación de cristianos asistirá aún a la parusía.

nido durante casi dos mil años, surgió ante la operación de la dilación escatológica (que más adelante veremos reproducida en la noción de infinito de la escatología mesiánica de Emmanuel Levinas). Dilación escatológica, surgida con el salto desde la sensación de *inminencia* o de *cercanía del fin* y de una revolución radical, hasta el dualismo platonizante y la espera de un fin interminable que se da por espiritualmente realizado.

Pablo elaboraría la interpretación escatológica del tiempo que imperaría en la Historia de Occidente, introduciendo la noción griega de *tiempo de la eternidad* (*aion* -Gál 1.4), en una nueva doble dimensión moralizada y polarizada entre el *aion* malo presente frente al *aion* bueno futuro. “La noción de los dos eones desplaza el mensaje del advenimiento del Reino de Dios... (por ejemplo Mt 12.32 con Mc 3.30; Mt 13.22, 39, 40, 49; 24.3; 28.20; Lc 16.8; 20.34, todos ellos sin excepción lugares de un estrato secundario de la tradición)⁶”. Con esto el concepto de *revolución* tendría que abandonar la escatología para transformarla en un mecanismo de defensa del poder establecido, reduciendo su acepción a la *lampedusiana* órbita de los planetas, que niega la transformación y asegura que el principio será idéntico al final, tras el paradójico itinerario de una historia de sufrimiento interminable.

Los estudiosos del judaísmo se dividen de acuerdo con sus oscilaciones entorno a la necesidad de escindir o no escindir teología y política en la noción de escatología. Pero cualquiera que se halla acercado mínimamente a la historia de la religión judía, lo primero que aprende es que ni en el judaísmo, ni en el judeocristianismo y difícilmente en el cristianismo, se puede distinguir entre teología y política. Ambas están indisolublemente unidas y su separación no comenzará, como despuntar de la secularización moderna, hasta la polémica de las dos espadas de la Edad Media. Secularización siempre incompleta, que habrá dejado intacta la estructura escatológica, apropiada por el mundo moderno como medio de dominación.

En cuanto al mesianismo judío el AT señala que Dios los ha escogido *entre todas las naciones* (Deut 10.15), que es su aliado y no el de otros pueblos, y que a ellos solos ha dado justas leyes (Deut 4.4-7), que solo por ellos se ha dejado conocer con exclusión de todos los demás pueblos, a los que exterminará pues solo a ellos protege (Deut 4.32; Ez 20.32-38). “La historia toda del pueblo hebreo está saturada de la idea mesiánica: en un cierto momento del tiempo histórico, un Mesías —un hombre ungido por Dios—

⁶ Johannes Leipoldt y Walter Grundmann (directores). *El mundo del Nuevo Testamento*. Vol.I. Estudio Histórico-cultural. Ediciones Cristiandad, Madrid 1973, pág.479.

restaurará Israel como pueblo de yavé, lo libraré de sus enemigos, será su rey y pondrá a todas las naciones sobre su dominio político y religioso⁷”.

Mientras para hombres como Gershom Scholem, el gran amigo de Walter Benjamin y experto en mística judía, sionismo y hebraísmo no tienen nada que ver, para la mayoría de los judíos de todos los tiempos hasta nuestros días son una y la misma cosa. Frente a los magníficos historiadores y estudiosos seculares de la cultura judía se yerguen los investigadores religiosos, como Emmanuel Levinas, para dar un mentis a sus esfuerzos por separar política y escatología: “El sionismo y la creación del Estado de Israel significan para el pensamiento judío un retornar a sí mismo, en todos los sentidos de la palabra y el fin de una milenaria alienación. El racionalismo y los métodos históricos de los estudiosos israelitas, el culto a la naturaleza y a la tierra, el socialismo científico de sus constructores, son los nuevos temas en la reflexión y en la literatura de Israel. El pueblo del libro se esfuerza por volverse un pueblo de la tierra. Pero la esencia religiosa de Israel y de su pensamiento se disimula mal detrás de este rechazo de Dios. El Estado de Israel se ha convertido en el lugar donde el hombre se sacrifica, se desprende de su pasado reciente por un pasado antiguo y profético, buscando su autenticidad⁸”. Utopía política y promesa de redención van de suyo —como diría Zubiri— en la noción de escatología. Levinas se enfrenta al esfuerzo de secularización de la sociedad del Israel actual, oponiéndole el olvido de su terrible presente moderno y el retorno a los primitivos orígenes religiosos mitificados.

Así, tras estas aclaraciones preliminares, finalizamos este apartado retomando a Max Weber, para afirmar que el *desencantamiento del mundo o secularización* no es más que una consecuencia lógica del desarrollo de la estructura monoteísta del tiempo histórico. Estructura que ha desembocado en el sistema capitalista tras ser asumida por la Metafísica Occidental y a la que se retrotrae la filosofía de Emmanuel Levinas.

2. Escatología mesiánica y logos: la vieja lucha entre los filósofos y los profetas

De acuerdo con Jacques Derrida, el pensamiento de Levinas no dejará de

⁷ Gonzalo Puente Ojea, op.cit.pág.112.

⁸ Emmanuel Levinas *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. (Las traducciones citadas son mías). Editions Albin Michel, 10ªed., París 1976. pág. 215. (A partir de ahora citaremos como DL.).

recurrir tanto a la experiencia Husserliana, a una escatología mesiánica que “quiere hacerse entender en un recurso a la experiencia misma”⁹, como también “a lo «escatológico» que ahora, «en cuanto *más allá* de la historia arranca a los seres de la jurisdicción de la historia...»¹⁰”. En ello no hay sino un desplazamiento u oscilación entre dos concepciones de la historia, que remiten tanto a la experiencia (filosofía), como al más allá de la experiencia (la escatología como promesa teológica).

Su pensamiento está pues cercado por la lógica de la no-contradicción, que se ve obligado a rechazar, bajo la acusación de complicidad con la violencia desplegada por la Totalidad. “Una filosofía atrapada en su conceptualidad elemental. Contradicción según lo que Levinas llamará a menudo «lógica formal»¹¹”.

Derrida hace hablar a Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger frente a Levinas. El resultado nos lleva al prevalecimiento de la voces de estos pensadores griegos sobre quien quisiera haberlos dejado atrás. Es desde el horizonte de la teología desde el que Levinas llegará a rechazar, progresivamente, el teoreticismo demasiado griego de Husserl y Heidegger; en favor de un determinado intuicionismo, apoyado por una teología negativa, que acabará positivizándose como escatología mesiánica. Pero en tanto que habla el lenguaje de estos grandes pensadores —piensa Derrida— Levinas no hace sino confirmarlos¹².

Desde el horizonte escatológico aparecerá en Levinas el tema del *Rostro*, como un cara a cara de la relación con el otro, “la verdad para la que el logos tradicional es para siempre inhospitalario¹³”. Idea del Rostro que sin embargo está apoyada en la noción de infinito de la Tercera de las Meditaciones metafísicas de Descartes, una noción que Husserl no habría sabido ver —dirá Levinas— pero una noción de la metafísica tradicional al fin y al cabo.

“Lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia¹⁴”. Su fenómeno es una cierta no-fenomenalidad su presencia es

⁹ Jacques Derrida *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona 1989. Cap.4. *Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*, pág.113.

¹⁰ Derrida, op.cit.pág.120. Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Ed.Sígueme. Salamanca 1977, en pág.49: “La escatología, en tanto que *más allá* de la historia arranca los seres de la jurisdicción de la historia y del porvenir”. (A partir de ahora citaremos como T1).

¹¹ Derrida, op.cit.pág.120.

¹² Cfr.Derrida, op.cit.pág.161.

¹³ Derrida, op.cit.pág.123.

¹⁴ Derrida, ibid.

una cierta ausencia. El encuentro como separación. Esto sólo puede decirse desde una recusación de la lógica formal que se ve discutida en su raíz y desde un punto de partida fenomenológico que termina por negarse, ya que se basa en la experiencia de la no-experiencia. Con el tema de la *Huella*, del encuentro como separación en una presencia ausente, del sentimiento originario de la ausencia, la experiencia misma se torna escatológica: “Cara a cara con el otro en una mirada y una palabra que mantienen la distancia e interrumpen todas las totalidades, este estar-juntos como separación precede o desborda la sociedad, la colectividad, la comunidad. Levinas lo llama religión. Y ésta abre la ética. La relación ética es una relación religiosa (DL). No una religión, sino la religión, la religiosidad de la religión¹⁵”.

Incapaces de responder a lo otro, fenomenología y ontología, son filosofías de la violencia —dice Levinas— asociando luz y poder, objetividad-teórica y posesión técnico-política. “Nosotros oponemos al objetivismo de la guerra una subjetividad que emerge de la visión escatológica¹⁶”, subjetividad fundada en la idea de lo infinito. Interesa mostrar aquí que si la hipótesis de una relación genética del totalitarismo teórico-político con la escatología teológico-política, que desarrollamos más adelante, es aceptable, de ello resultaría que el pensamiento de Levinas sería no una retirada de la violencia de la Totalidad sino un retraimiento hacia el origen de tal Totalidad. A la escatología bíblica que, malsecularizada, impulsa el capitalismo contemporáneo.

A través de la secularización, las justificaciones del mal metafísico, físico, moral y social de la teología (Teodiceas), acordes con la extremadamente pesimista tradición paulino-luterana y su semántica creacionista del pecado original (naturaleza caída), culpa, castigo, redención, elección, providencia, predestinación, mesianismo, reino celeste-terrenal, etc, se transformaron en justificaciones del mal sociológicas (Sociodiceas). Las Teodiceas dejan paso a las grandes Filosofías de la Historia (Leibniz, Kant, Hegel, Marx), que asumen la soteriología judeocristiana y la historia de la salvación (Heilsgeschichte) bajo la clave del Progreso lineal de la Historia y de la finalidad oculta que la Naturaleza persigue a su través.

En Marx, quien tuvo la virtud de haber sabido recoger algo del espíritu revolucionario que animaba a los primeros judeocristianos a romper con todo lo establecido, puede sin embargo reconocerse, la estructura escatológica como mecanismo de dominación total, que siempre ha tendido a enquistarse

¹⁵ Derrida, op.cit. pág. 130.

¹⁶ Levinas, TI, op.cit. pág. 51.

como medio de legitimación de un poder establecido. De ello habría surgido el tergiversador apoderamiento por parte del socialismo real de las utopías libertarias del s. XIX.

La estructura escatológica que recoge Marx de Hegel se ha expuesto a menudo con claridad: comunismo primitivo (Paraíso), explotación (Historia), Revolución (Mesianismo, Juicio Final), Mesías (Marx), sociedad sin clases-comunismo futuro (verdadera Historia, recuperación del Paraíso, Reino de Dios), Materialismo histórico y dialéctico (Providencia), Determinismo materialista (Predestinación), Proletariado (Pueblo Elegido), Partido comunista (Iglesia, Sinagoga), obras de Marx (Libros Canónicos). Pero una fuerza antagónica, el Capitalismo, animada por el mismo esquema formal de la escatología de la metafísica tradicional, triunfaría sobre el programa marxista y sobre las Sociodiceas ilustradas.

El rigorismo luterano-calvinista (kantiano) fue analizado por Max Weber en su conexión con el capitalismo. En *El ethos calvinista y el espíritu del capitalismo moderno*, Weber nos familiariza con la conexión entre la adquisición de riqueza y la elección de Dios o gracia divina, con el camino de malsecularización que siguiendo el esquema escatológico acabó imponiéndose en el mundo actual. Adam Smith hablará de la mano invisible que pone orden en el desorden, refiriéndose a la Economía, según la cual, del egoísmo de cada particular saldrá el bienestar colectivo. Así se llegará a instalar la discordia en el ámbito socioeconómico como medio de alcanzar el Progreso, a golpes de desigualdad material, y a instaurar un rigidísimo control policial que supuestamente regularía los indeseados efectos perversos del liberalismo económico.

La Economía —Marx vió claramente que este era el lugar decisivo— se transforma en una sistematización objetivo-teleológica, una explicación de la trama de los acontecimientos humanos a partir de un acontecimiento último predeterminado por él mismo (mundialización de la Economía), pero independiente de las acciones subjetivas de los hombres. El antagonismo sigue siendo el motor del progreso, como cuando Kant veía la guerra entre Estados como algo provocado por la Naturaleza para arribar a la sociedad cosmopolita, pero ahora se determina como antagonismo económico. Cada individuo buscando su propio interés económico favorece al interés del Todo. Tras la astucia de la razón hegeliana viene la astucia de la razón económica, donde los intereses subjetivos y los de la Totalidad coinciden bajo el binomio producción-consumo.

La sociedad capitalista contemporánea sigue un esquema escatológico

derivado de la metafísica tradicional que concibe la Historia como proceso teleológico. Su motor es el interés por el lucro, su base la propiedad privada y el consumo masivo, sus medios la imagen y la tecnología su instrumentalización, su dirección la globalización. Por eso cada vez hay más en manos de menos.

En definitiva, se presenta como una instancia supraindividual que otorga operatividad y sentido a una Totalidad sumida en la violencia. El orden se alcanzará a través del desorden. El monólogo monoteístico positivizado como orden triunfa sobre los «Logoi», negativizados peyorativamente como desorden y abandonados una guerra sin posibilidades de integración y convivencia, a una guerra que es la que le sirve al Orden, que siempre se alimenta de discordia.

El equilibrio entre la matrices de la Historia, la judeocristiana y la griega¹⁷, lo que podríamos considerar como la disminución de la violencia a niveles de convivencia, no se ha logrado en el mundo actual. Al predominar el primer elemento sobre el segundo la guerra esta garantizada. Porque una vez reducido el diálogo al silencio y lo griego al olvido, solo queda la violencia pura, el llamado Orden, la escatología formal desnuda y sin límite. Ahora es tiempo de que nos volvamos nuevamente hacia lo griego y logremos, no la desaparición de la diferencia, sino muy por el contrario, ese equilibrio entre fuerzas antagónicas al que se le podría denominar justicia y caracterizar por el diálogo.

El que Levinas acepte dialogar es ya una victoria de lo griego, que se propone como “el terreno de todo entendimiento”, sin embargo, el que su diálogo esté fundado en la escatología mesiánica, constituye una amenaza constante del diálogo en general, un peligro para el *lógos* amenazado por el integrismo y el totalitarismo de los profetas poseedores de la verdad absoluta, condenado a muerte por quienes no dialogan porque no quieren alumbrar ninguna verdad en colaboración con sus interlocutores, sino que tienen una verdad única que proclamar y una totalidad que conquistar. Alrededor de ese peligro gira todo este escrito, ya que la escatología bíblica, la metafísica tradicional y el capitalismo contemporáneo, se alzan como negaciones del

¹⁷ Derrida comienza su ensayo sobre Levinas con la siguiente cita que resume la situación del mundo contemporáneo: “«Hebraísmo y Helenismo: entre estos dos puntos de influencia se mueve nuestro mundo. En algunos momentos se siente más poderosamente la atracción del primero, en otros la del segundo; y nuestro mundo debería ser, aunque nunca lo es, un equitativo y feliz balance entre ambos»”. (Matthew Arnold *Culture and Anarchy*, citado en inglés). Traducción nuestra.

Logos, como monólogos monoteístas que no se integran en el diálogo, sino que lo utilizan en su contra y con la paradójica intención, de lograr que triunfe el silencio.

En Occidente se funden la tradición semítica y la indoeuropea, es decir, la judeocristiana y la grecorromana, cruzadas entre sí numerosas veces a lo largo de la historia. Como el más grande sintetizador de la historia puede considerarse a San Pablo, al que seguirían los padres de la Iglesia, San Agustín y Santo Tomás.

De la tradición indoeuropea viene el politeísmo, la sabiduría como visión, contemplación, descubrimiento y construcción, el mundo como eternidad (imposibilidad de comprender la creación 'ex nihilo'), la divinidad en todas las cosas (panteísmo), la copertenencia del hombre y la tierra. De la semita el monoteísmo, la sabiduría alcanzada al escuchar y oír, como mandato, y sus subsecuentes nociones de desobediencia, culpa y castigo, el mundo como creación, la divinidad *personal*. De la primera surge el arte, la segunda es iconoclasta, menos los cristianos por ser estos ya una síntesis de ambas corrientes (no así el Judaísmo, la Iglesia cristiana ortodoxa, o el caso especial del Islam que mantienen la iconoclastia).

En Nietzsche también se integran las visiones del Politeísmo y del Monoteísmo que constituyen nuestro ser histórico; la visión cíclica de la historia (griega) frente a la visión lineal de la historia (judeocristiana). Porque aunque la historia lineal del Superhombre, *una flecha lanzada hacia el infinito parece entrar en contradicción con la idea del Eterno Retorno*, dicha contradicción se salva al considerar planteado un Eterno Retorno de lo Pretérito dentro de un Todo que al mismo tiempo evoluciona linealmente hacia una constante *Aufhebung*, algo a lo cual podríamos llamar Progreso o Voluntad de Poder.

La tensión entre lo semítico y lo indoeuropeo desgarró el pensamiento de Levinas, que se esfuerza por ensalzar el primero con la terminología del segundo, subordinando lo griego a lo hebreo. Por eso en la dialéctica sonido-luz que Derrida toca en su comentario, nos dice: "Levinas considera el sonido por encima de la luz... En *Totalidad e Infinito*, el movimiento de la metafísica es, trascendencia del oír con respecto al ver¹⁸". En el cara a cara del Rostro se oye lo invisible, vendrá a decir Levinas utilizando un recurso poético-literario que se llama sinestesia. Para culminar con la afirmación de que el pensamiento es esencialmente semítico: "«se piensa en un elemento aná-

¹⁸ Derrida, op.cit.pág.135.

logo al sonido y no a la luz»¹⁹), lo que convierte en paradoja el que denomine *óptica* a su *ética*.

En la primera Epístola a los Corintios (1 Cor 1.18-31) San Pablo apoyándose en la tradición judía (Is 29.14; 44.25) rechaza la sabiduría frente a la religión. Entre la filosofía y la teología no cabe la conciliación que intentarán San Agustín y Sto Tomás. Por la sabiduría no se conoce a Dios sino tan sólo por la «locura de la predicación». “Porque los judíos piden señales (milagros), y los griegos buscan sabiduría (ciencia)” (1 Cor 1.22). Por eso para los gentiles la religión es locura y para los creyentes es poder. El poder de los cristianos radica en la cruz (escándalo para los judíos; locura para los gentiles), el de los judíos en el Rostro de Yahvé.

Levinas piensa el Rostro en la semejanza del hombre y de Dios. Y tratándose del Dios de Israel, la oralidad y la escritura son consideradas como lo más importante: “«Amar la Thorá más que a Dios —dice Levinas— es protección contra la locura de un contacto directo con lo Sagrado»²⁰”. Ya en el Éxodo se dice que ver el Rostro de Yahvé significa la muerte.

Es en el vacío de la finitud, en la espera de la espera, “donde la escatología mesiánica llega a resonar²¹”. Donde Levinas empieza a escuchar una respuesta. El que el otro aparezca como ausencia, como no-fenomenalidad lo preserva de la apropiación por lo Mismo, lo declara como irreductible existencia infinita de la Totalidad, constituyendo el límite de todo poder y toda violencia. Levinas concibe al otro como “«el único ser al que puedo querer matar»” al tiempo que como el único también que me manda “«no matarás» y que limita absolutamente mi poder”, ante lo cual Derrida se limita a decir: “Extraña, impensable noción de resistencia no real²²”. Lo que Levinas comenzará denominando *resistencia inteligible* y terminará llamando *resistencia ética*.

“Lo infinito (como infinitamente otro) no puede ser violento como la Totalidad” que es siempre definida por Levinas como Totalidad Finita, “solo Dios impide al mundo de Levinas ser el de la peor y la pura violencia”, contesta Derrida²³. Para un pensamiento de la finitud la escatología mesiánica equivale al nihilismo, a la voluntad de nada, es el correlato del hambre de

¹⁹ Derrida, op.cit.pág.135; citando a Levinas.

²⁰ Derrida, op.cit.pág.138; citando a Levinas.

²¹ Derrida, op.cit.pág.139.

²² Derrida, op.cit.pág.141.

²³ Cf.Derrida, op.cit.pág.144.

nada, de un impulso tanático magnificado grandiosamente y que Nietzsche definiría como *odio contra la vida*. La *Teodicea* ha sido siempre un enorme fracaso, nunca ha podido conciliar a Dios con el Mal en el mundo, ni siquiera al precio de retirar la justicia del más acá para colocarla en el más allá. *Auschwitz existe, luego Dios no existe*: con ésta frase resumió cartesianamente Primo Levi, en uno de sus momentos de lucidez, el fracaso de toda teodicea, que en Levinas se asienta sobre lo infinito.

Derrida se pregunta entonces: “¿No significa «infinitamente otro» en primer lugar aquello cuyo final no puedo alcanzar, a pesar de un trabajo y una experiencia interminables?²⁴”. Desvelando con esta pregunta la idea escatológica que traspasa el pensamiento de Levinas, la dilación escatológica paulina que quiere realizarse en todo momento mediante la infinitud y que no acaba de realizarse nunca en lo finito. “Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política²⁵”. Dios es nombrado en la diferencia entre Todo y Nada, Vida y Muerte, ésta diferencia es lo que se llama Historia²⁶. Dios está inscrito en la Historia. Idea que sostiene todo el pueblo judío desde sus orígenes hasta nuestros días: Dios se les manifiesta a través de la Historia. A la política, como intento de los hombres de sentar las bases racionales de su convivencia, se opone una moral vaga e intuitiva de inspiración religiosa, que le arrebató al ser humano la autonomía y con ella, tanto el privilegio de la acción como la plena responsabilidad.

Levinas propone una escatología que pretende arraigada en el más allá de la Historia, el origen del sentido está en el Rostro de Dios, en el más allá, pero entonces se vuelve problemática la identificación levinasiana entre pensamiento y lenguaje. La pretensión teológica judía de mantener un *Deus absconditus* al mismo tiempo que sostener su presencia en la Historia aflora en Levinas, chocando frontalmente con su identificación entre pensamiento (sentido, voz de Dios) y lenguaje (signo, escritura inspirada). Entre lo que pensamos, lo que decimos, lo que escribimos y lo que hacemos, se quiere aquí una continuidad que no se puede mantener. Derrida hará hincapié en las discontinuidades que operan entre estos diversos ordenes, denunciando a la tradición metafísica por haber mantenido una falsa continuidad, que nosotros desvelamos como herencia teológica. Denuncia sobre todo del continuismo

.....
²⁴ Derrida, op.cit.pág.153.

²⁵ Levinas, TI, op.cit.pág.48.

²⁶ Cfr.Derrida, op.cit.155.

postulado entre el pensamiento y la voz, frente a la marginación de la escritura (logofonocentrismo)²⁷. “Sí, como dice Levinas, sólo el discurso puede ser justo (y no el contacto intuitivo) y si, por otra parte, todo discurso retiene esencialmente el espacio y lo Mismo en él, ¿no significa eso que el discurso es originalmente violento?. ¿Y que la guerra habita el logos filosófico, únicamente dentro del cual, sin embargo, puede declararse la paz?²⁸”.

Comienza aquí a batirse Derrida con Levinas de la mano de Heidegger. “Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta vigilancia es una violencia escogida como violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud²⁹”. *Las luces sólo se curan con más luces*, es lo que Derrida le está diciendo aquí a Levinas. Una filosofía que se sabe historia y que se sabe «economía de la violencia», donde no hay lugar para la presencia de infinitos positivos ni para lo que Levinas llama lo Mismo. Esa necesidad a la que ningún discurso puede escapar la denomina Derrida “violencia ontológica”, y es sobre la que se tiene que establecer la relación con el otro y determinar, en la libertad ética, como violencia o no violencia morales³⁰.

No sólo el pensamiento del ser heideggeriano no es violencia ética, como dice Levinas, sino que ninguna ética parece poder abrirse sin él. Las relaciones esenciales entre lo Mismo (que no es lo idéntico) y lo Otro, la diferencia, tal y como las plantea Heidegger, son de tal naturaleza, que no tiene sentido, como quiere Levinas, decir que lo Mismo subsume a lo Otro. “Lo Mismo no es una categoría sino la posibilidad de toda categoría³¹”.

“El filósofo (el hombre) debe hablar y escribir en esta guerra de la luz en la que se sabe ya desde siempre involucrado, y de la que sabe que no podría escapar más que renegando del discurso, es decir, arriesgando la peor violencia³²”. No hay un más allá de la historia. El horizonte no puede ser a la vez objeto, pues es el recurso inobjetivable de todo objeto en general. Desde Husserl sabemos que lo otro sólo es tal en cuanto fenómeno: “sin este fenó-

²⁷ Cfr. Cristina de Peretti *Jaques Derrida texto y deconstrucción*. Ed. Anthropos, Barcelona 1989. 1ª parte. *La violencia del discurso metafísico*.

²⁸ Derrida, op.cit. pág. 156.

²⁹ Derrida, op.cit. pág. 158.

³⁰ Cfr. Derrida, op.cit. pág. 173.

³¹ Derrida, op.cit. pág. 189.

³² Derrida, op.cit. pág. 158.

meno de lo otro como otro no habría respeto posible... la ética supone la fenomenología³³". El respeto fenomenológico no implica la desaparición de la violencia sino su economía, esto es, su disminución a niveles de convivencia. Nietzsche definió la justicia como un punto de equilibrio entre poderes contrapuestos. La ética tendría que hacerse cargo de dicha definición y recomponer su estructura en conexión con la psicología, la sociología y la antropología, abandonando su actual idealización angélica y procurando la consecución de un clima de diálogo en el que se pueda alumbrar el respeto a la diferencia.

El propio Levinas reconoce una violencia muy distinta a la economía discursiva en su noción de infinito: "lo que irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo, la maravilla de la idea de lo infinito³⁴". La maravilla del sinsentido, de lo que se sustrae al pensamiento o lo bloquea, la maravilla del hambre, la crueldad, la guerra o el genocidio, que nos dejan sumidos en la perplejidad y la incomprensión llevándonos irremisiblemente hacia el Nihilismo o hacia Dios. A esa inconmensurabilidad del vacío que es propuesta como lugar eterno del Bien que excede al ser y que continuamente se desvela como lugar cronológico del mal, oponemos la comensurabilidad, ciertamente no vacía, del diálogo, y la aportación mutua entre los hombre y los pueblos. Porque lo inconmensurable no es lo diferente sino aquello que se sustrae al diálogo.

Derrida no ha podido expresarlo mejor: "Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin poder jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad... Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una *noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin sentido puros*. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros, y en filosofía, contra el nihilismo. Para que la cosa no fuese así, haría falta que la escatología que anima el discurso de Levinas hubiese cumplido ya su promesa, hasta ya no poder siquiera producirse en el discurso como escatología e idea de la paz «más allá de la histo-

³³ Derrida, op.cit.pág.162-163.

³⁴ Levinas, TI, op.cit.pág.53.

ría». Ese triunfo mesiánico que es el horizonte del libro de Levinas, pero que «desborda su marco» (TI)... Pero ese horizonte mismo no puede decirse aquí y ahora (en un presente en general), el fin no puede decirse, la escatología no es posible más que a través de la violencia. Esta travesía infinita es lo que se llama historia. Ignorar la irreductibilidad de esta última violencia es retornar, en el orden del discurso filosófico que no se puede *querer rechazar* sino bajo el riesgo de la *peor violencia*, al dogmatismo infinitista de estilo prekantiano que no plantea la cuestión de la responsabilidad de su propio discurso filosófico finito³⁵”.

3. Hipocresía, política y escatología

Levinas trata de negar que la escatología sea la matriz de la Historia y de la Totalidad. “La idea escatológica de juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquél) implica que los seres tienen una identidad «antes» de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos³⁶”. Su discurso se hunde aquí en la escatología profética pacifista que se quiere sustraer a la historia, negando la vertiente guerrera con la que se enlaza. Fracasa, a nuestro juicio, en procurar tal escisión, ya que la escatología mesiánica contiene esencialmente ambos elementos y no es posible *limpiar* el concepto histórico de lo escatológico sin destruirlo. Ya hemos dado algún ejemplo y aún mostraremos con más detenimiento como Levinas, queriendo dar cumplimiento a la escatología pacífica, no puede evitar dar su voz a la escatología como violencia. La guerra es el único ámbito en el que el despliegue de la historia lineal occidental como *Totalidad infinita* puede y ha podido desenvolverse.

La pretensión de que la idea subyacente a tal acepción no ha sido entendida y que los horrores que ha provocado son extravíos de los que nos librará la correcta lectura que se nos ofrece, merece todas nuestras sospechas. Según Levinas la escatología “no introduce un sistema teleológico en la totalidad”, sino que “pone en relación con el ser, «más allá de la totalidad» o de la historia³⁷”. Pero esta escatología no es diferente de la que históricamente

³⁵ Derrida, op.cit. pág. 175.

³⁶ Levinas, TI, op.cit. pág. 49.

³⁷ Levinas, ibid.

conocemos, la que introdujo un sistema teleológico en la totalidad, y menos cuando Levinas se retrotrae ortodoxamente hasta su noción bíblica, sustituyendo y al mismo tiempo enlazando el *aion* paulino con la idea de infinito cartesiana.

Lejos de ser una novedad, la torsión de Levinas sobre la violencia escatológica ya fue realizada en el seno del cristianismo por Pablo de Tarso, quien consigue que no sea incompatible la asunción de un sistema teleológico totalizador y del juicio final (o juicio de la historia hegeliano en su versión secular), con la eterna espera del final escatológico o infinito. Efectivamente, no se debe esperar la parusía porque la segunda venida de Cristo y la revolución de todo lo establecido a) se ha dado ya en cada individuo por espiritualmente realizada (en Levinas la identidad previa a la eternidad) y b) no obstante su realización subjetiva por los acogedores de la locura de la predicación, se dará a nivel cósmico en el «aion» venidero, esto es, en la próxima eternidad (en Levinas la paz mesiánica instaurada en la infinitud de cada ser individual y prometida al mismo tiempo para la Totalidad del mundo futuro).

Para Levinas la moral no se debe apoyar en la política sino en la teología. En la *Ética* de Levinas se da un desplazamiento del “debes” desde su posterioridad lógica tradicional al dominio del “es”, hasta la prioridad fenomenológica de lo inmediato a la conciencia. Los fenómenos son morales, afirma ésta experiencia filosófica al contrario del conocido aserto nietzschiano: “*Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen*”, la realidad radical es moral, de ahí la necesidad de una teología. Esto es invertir a Nietzsche, es decir, dejar las cosas como él las encontró, un platonismo tradicional legitimador de la trascendencia, una desvalorización de la vida, la finitud y la inmanencia, cuyo fundamento y sentido deja de permanecer fiel a la tierra al radicarse no en un más allá cualquiera, sino en *lo Absolutamente Otro*.

“*La verdadera vida está ausente. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa*³⁸”. El capítulo I apartado 4 de *Totalidad e infinito* se titula: “*La metafísica precede a la ontología*”. Levinas, en contra de Aristóteles y Heidegger, que trabajaron a favor de la ontología como filosofía primera, propone que la ética sea tenida como filosofía primera y en lugar del *ser* heideggeriano coloca un *deber ser* que se identifica con una teología negativa de raíz escatológica. Por eso ha considerado el rechazo de una ética explícita en la obra de Heidegger como un gran defecto.

³⁸ Levinas, TI, op.cit.pág.57.

Según Levinas el “*deseo de una alteridad absoluta*” es un “*hambre insaciable*”. Esta matriz teológica como Totalidad infinita, como escatología mesiánica pseudopaulina, como alteridad absoluta del protestantismo de inspiración kierkegaardiana, como infinitud del desarrollo capitalista en su versión secular; esta hambre que sólo se sacia con el canibalismo, el detonante de las atrocidades de la historia, es la que Levinas quiere como instauración de la paz mesiánica. ¡Qué confusión!. Siempre que el hombre ha tratado de convertir la tierra en el cielo, ha terminado desencadenando el infierno, como advirtió Hölderlin.

“Recobramos así, a nuestro modo, la idea platónica del Bien más allá del Ser³⁹”. La idea del Bien como trascendencia, el platonismo orfico-pitagórico según el cual la vida está en otra parte así como las recompensas y los castigos. Un pensamiento que nos remite al más allá en detrimento del más acá. Platón, en su madurez (Górgias 523a-524c; Fedón 112a-115a; República 614a-621d), sostuvo la inmortalidad del alma, su transmigración y la idea de un juicio final-individual tras el que los malos irían al Tártaro y los buenos a las Islas de los Bienaventurados. Sin embargo, nunca sostuvo que existiese ningún propósito o teleología de la Historia como un todo. En la Grecia clásica todavía no se ha fusionado la idea de la trascendencia individual con la idea de la trascendencia colectiva.

En Levinas si se observa el doble registro trascendente y vemos que el individuo irreal de la épica bíblica es el modelo reducido (microcosmos) del Estado: “En las antípodas del sujeto viviente en el tiempo infinito de la fecundidad se sitúa el ser aislado y heroico que produce el Estado por sus virtudes viriles⁴⁰”. Una alusión velada hacia el sujeto religioso, único y peculiar, cuyas virtudes guerreras han creado el Estado de Israel y cuya nueva misión es la de crear un mundo “justo”. La escritura es ambivalente y el sujeto de la épica bíblica es ciudadano de dos mundos, ya que siempre, el Estado de la paz mesiánica es un Reino celeste-terrenal.

Levinas da por sentado que el *rostro* de la miseria se presenta interpelante a todos los hombres y les hace responder con solidaridad y bondad. Pero no considera que la realidad del mundo en que vivimos nos presenta el terrible y espantoso razonamiento inverso: el rostro del Otro desnudo y miserable movilizándolo los instintos de exterminio, violación y tortura. Leyéndole parece que Nietzsche, Freud y Marx no hubiesen existido. Incluso Kant, lejos de

³⁹ Levinas, TI, op.cit.pág.297.

⁴⁰ Levinas, TI, op.cit.pág.310.

ser ingenuo, reconoció anticipándose a Freud que *hay algo en la desgracia de nuestros mejores amigos que no nos desagrada del todo*.

En homenaje póstumo y en concordancia con Jacob Gordin, quien veía en la existencia del pueblo judío no un nacionalismo más sino “la perspectiva histórica de la humanidad⁴¹”, Levinas nos dice que “el humanismo del siervo sufriente —la Historia de Israel— invita a una nueva antropología, a una nueva historiografía, y, quizá, con el final del ‘triumfalismo’ occidental, a una nueva historia⁴²”.

Al identificar “el humanismo del siervo sufriente” con la “Historia de Israel” Levinas nos somete a la misma broma que el catolicismo que promueve la Tolerancia. Paradójicamente los sistemas más violentos y sanguinarios que han existido en la Historia Universal, se presentan hoy en día como paladines de la tolerancia. La Historia de Israel es la historia de un pueblo sanguinario y cruel que habiendo sido, como los demás pueblos, tanto depredador como víctima, olvida su condición violenta y se autoconcebe como la quintaesencia del bien y el respeto en el mundo.

Para ilustrarlo no hay más que abrir el Antiguo Testamento. Por ejemplo en Números 31.1-20, donde se nos relata el genocidio de los medianitas de la siguiente manera:

Moisés manda doce mil guerreros de las tribus de Israel a exterminar a los medianitas. Los soldados de Jehová incendian todas sus ciudades y aldeas, matan a todo varón y hacen cautivos a las mujeres y los niños. Al ver a sus capitanes y los resultados de la conquista Moisés se encolerizó y ordenó matar a todos los niños y a todas las mujeres y niñas, exceptuando tan solo a las vírgenes, 32.000 vírgenes que pasarían a formar parte del cuantioso botín de guerra.

También podría citarse alguna de sus guerras civiles como (Jueces 20 y 21) cuando sólo en una batalla fueron degollados 50.000 israelitas por los de Judá, o viceversa, cuando los israelitas matan en nueva contienda a 120.000 de los de Judá (2 Cr 28.5 ss). Toda religión monoteísta, en cuanto estructura de dominación de la alteridad por un fundamento último, único e inmutable, es una religión violenta, por más que lo quieran ocultar e incluso invertir sus apologistas. Al pagano sólo cabe convertirlo o matarlo. Es más, en el seno de la propia comunidad de fieles las disensiones ocasionan matanzas. El resto de los estados tienen ejemplos de similar violencia, tanto religiosa como secu-

⁴¹ Levinas, DL, op.cit.pág.223.

⁴² Levinas, DL, op.cit.pág.224.

lar, de ahí que ninguno pueda ser aducido como el Bien por excelencia, ni proclamado como el lugar singular a través del cual se alcanzará la paz. Esta requeriría una labor de diálogo pluralista e igualitario que aun estamos lejos de alcanzar, pero por la que no debemos dejar de trabajar.

Levinas, siguiendo a Rosenzweig, ha buscado un acercamiento entre el judaísmo y el cristianismo, basado en su interés común por una escatología mesiánica: "...El filósofo Franz Rosenzweig, muerto en 1929, que ha ejercido una enorme influencia en el pensamiento judío contemporáneo, sitúa el judaísmo y el cristianismo sobre el plan común de una verdad religiosa que no es ciertamente pluralista sino dualista. La verdad —en sí— exigiría una doble manifestación en el mundo, la del pueblo eterno y la de la misión hacia la vía eterna⁴³". Exclusión por tanto de la "verdad en sí" de los demás interlocutores, de quienes no se ajustan a un sistema dualista, que por consiguiente han de estar sumidos en el error y en la guerra, y a los que habrá que sacar de la confusión prudente para llevarlos al camino de la paz absoluta.

En las recientes y sangrientas represalias del ejército israelí en el sur del Líbano contra el movimiento chiíta proirani Hezbolá, se produjo la masacre de 102 refugiados libaneses en un campo de la ONU, el 18 de abril de 1996 en Qana. Por esas mismas fechas se celebró el «día del Holocausto». Todo Israel guardó dos minutos de silencio en memoria de las víctimas de las masacres perpetradas por los nazis en la SGM. La artillería israelí que bombardeaba el Líbano, guardó silencio durante los dos minutos, reanudando el fuego y la matanza después. Un ejemplo paradójico de condena de una actitud que se practica (hipocresía). Como si el hecho de haber sido víctimas les legitimase de algún modo en su actitud de verdugos.

Levinas participa de este enigma condenándolo y ensalzándolo al mismo tiempo. Plantea una denuncia de la condición acrítica de los que se consideran víctimas y a la vez, proclama el sionismo político-religioso como el medio por excelencia de alcanzar la justicia en el mundo. "Mientras que, durante siglos, la no participación de la personalidad espiritual de Israel en la historia del mundo se excusaba por su condición de minoría perseguida — ¡no todo el mundo tiene la suerte de tener las manos puras por ser perseguido! — el Estado de Israel es la primera ocasión de actuar sobre la historia en la realización de un mundo justo⁴⁴".

En las elecciones celebradas en Israel durante el mes de mayo del 96, el

⁴³ Levinas, DL, op.cit.pág.214.

⁴⁴ Levinas, DL, op.cit.pág.215.

candidato del partido conservador (Likud) B.Netanyahu, recibió el apoyo de tres grupos religiosos: el ultraortodoxo Shas, el Partido Nacional Religioso y el denominado la Tercera Vía, con lo que el Likud tuvo garantizados 55 de los 120 escaños de la Kneset (parlamento) y estudiaba su coalición con un cuarto grupo religioso, el Judaísmo Unido de la Torah.

Las relaciones entre teología y política son innegables. Por algo pudo Spinoza titular una de sus obras *Tratado teológico-político* y convertirse en reo de excomunión. Hoy en día es difícil llevar a cabo una crítica de la cultura judía sin ser tachado de antisemita, término que se utiliza con demasiado poco rigor. Pero ser antigenocida no es ser antisemita. Oponerse a la idea de escatología que traspasa la Historia Occidental es oponerse al genocidio en todas sus manifestaciones. El que la cultura judía haya sufrido uno de los mayores genocidios de la Historia, junto al de los indios de Norteamérica y al de los esclavos negros, no les exime de responsabilidades ni les hace inmunes a la labor crítica, que debe ser ejercida sobre todos por igual.

El “*Holocausto*” y la psicosis del antisemitismo fortalece la idea integrista de *pueblo elegido* que impide las relaciones de igualdad con otros pueblos y culturas. De acuerdo con el diccionario de la REALE en su 21ª edición la palabra *Holocausto* significa: 1) “Entre los israelitas, especialmente, sacrificio en que se quemaba toda la víctima”. En su acepción figurativa: 2) “Gran matanza de seres humanos” y 3) “Acto de abnegación total que se lleva a cabo por amor”. La segunda acepción figurativa es la que nos podría interesar, pero como las dos figuraciones provienen del sentido teológico primordial, induce a confusión el uso del vocablo y debería de evitarse por equívoco.

La acepción teológica original es la que conciben hasta hoy día muchos judíos ortodoxos, dándole al hecho de la aberrante matanza unas connotaciones sacrificiales no muy afortunadas a la hora de determinar los hechos históricos y proponerse acciones políticas. Esta noción es la manejada por el rabino superior de Francia, Joseph Sitruk, en la polémica suscitada por un libro de revisión “histórica” del filósofo Roger Garaudy⁴⁵ sobre los crímenes

⁴⁵ Garaudy, R. *Les Mythes fondateurs de la politique israélienne*. Samizdat R.Garaudy, Librairie Roumaine de Paris, 1996. La polémica estaba servida en Francia a raíz de la publicación de este libro. Las declaraciones del abad Pierre (Henri Groues), hombre respetadísimo en el país vecino y fundador de la orden de los traperos de Emmaüs, en el diario *Liberation del 29-4-96*. en las que, apoyando a Garaudy, condenaba a quienes niegan la matanza de los judíos perpetrada por el nazismo, pero afirmaba la necesidad de un debate histórico que resituase en sus términos fácticos (y no míticos), la cuestión del “Holocausto”, convirtió el asun-

nazis, frente al cual declaraba: “C’est comme si l’on n’avait pas même le droit de mourir comme juif” (“Notre Vie” 30-4-96). Declaración a la que contestamos con un rotundo no, los judíos no tienen el derecho de morir en campos de concentración, ni los cristianos de ser crucificados, ni los árabes sauditas que roban un pan de que les corten una mano, ni la esposa hindú de tirarse viva en la pira funeraria (holocausto) de su marido muerto. Los aberrantes derechos y deberes de determinadas comunidades religiosas, que no coinciden ni respetan la Declaración de los Derechos del Hombre, no son reconocidos, al menos en Europa, y por tanto, el rabino citado se equivoca al reivindicarlos desde Francia.

to en escándalo nacional. De Garaudy, ya bastante desacreditado, “se podía esperar cualquier cosa” — como publicaban todos los medios de comunicación —, pero que el también octogenario abad cristiano, defensor incansable de los pobres, santo y héroe nacional, hiciese manifestaciones, para corroborarlas, algunas de las tesis más atrevidas de su amigo, era demasiado para un país como Francia, en el que existe una hipersensibilidad ante las cuestiones que atañen al pueblo hebreo y todo acreamiento crítico es visto como “antisemitismo”. (En Francia, donde viven ahora más de medio millón de judíos y con el partido ultraderechista más potente de Europa, los temas relacionados con la cultura judía son un tabú cuyo abordaje resulta muy delicado).

La condena unánime de Garaudy junto a la “consternación” por el abad Pierre, de los medios de comunicación franceses (cfr.p.ej. *Liberation*, *Notre Vie* y *L’Humanité* del 30-4-96; *Le Monde* y *La Croix* del 2-5-96), se exportó a España y fue recogida por sus media (cfr.p.ej. *El País* del 30-4- y 1-5-96), que trataron el libro de revisionista, resaltando el hecho de su publicación en una revista de dudosa reputación. El 7-5-96 el vargallosista escritor neoliberal chileno Jorge Edwards, demostraba, en un artículo de Opinión del rotativo español citado, que sabía leer la prensa francesa y resumirla en castellano, (o bien resumir la castellana recogida de la francesa), y por tanto su artículo constituía una mediocre síntesis, (con algunas manifestaciones aportaciones para ejemplificar su desconocimiento absoluto de la obra de Garaudy, al que calificaba de “idiota” y “fanático”, —seguramente por no creer en el Dios Mercado), de la Opinión de los medios de comunicación franceses. El *pensamiento crítico* no admite barreras ni admite el delito de opinión. A las tesis se las defiende o se las refuta pero no se las silencia ni se las condena. A quien lleva a cabo afirmaciones infundadas se le demuestran sus errores con facilidad y se le envía otra vez a la escuela, como es el caso de los revisionistas nazis, a quienes hay que ilustrar y educar más que encerrar, pues su delito es la ignorancia. En el nuevo Código Penal español aparece el nuevo delito de “incitación al genocidio y negación de los crímenes contra la humanidad”, otra de nuestras extrañas importaciones, ya que hemos tenido tantísima experiencia inquisitorial en reprimir la libertad de expresión, que no nos serían necesarias, en este sentido, leyes nuevas, sino que bastaría resucitar las antiguas.

No se trata de asumir acriticamente las tesis controvertidas del libro en cuestión. Comparándolo con, por ejemplo, el libro de César Vidal (*La revisión del Holocausto*. Ed.Anaya-Muchnik. Madrid 1994), vemos que el tema es controvertido y está plagado de mistificaciones. La cuestión habría de ser tratada con exhaustividad, rigor y publicidad, por especialistas neutrales. Pero éstos suelen huir de un debate que está cercado por los revisionistas neonazis de un lado y los teólogos integristas del judaísmo por otro.

La tercera acepción, segunda de las figurativas, a la que nos remite la palabra “Holocausto”, que es a un acto de amor y de total abnegación, tiene también una enorme deuda con el sentido original teológico e induce a la paradójica perversión de considerar actos de horror y crimen como expresiones de amor sin límites: las cruzadas, los martirios antes indicados, las guerras santas. Permite la justificación de las “grandes matanzas de seres humanos” legitimadas como frutos del amor. Es necesario indicar, en relación con el integrista religioso antes señalado, que no faltan entre los judíos, hombres que consideran el «Holocausto», como una de las pruebas de Amor que ha enviado Yahvé a través de la Historia a su desobediente pueblo, puesto que un padre severo castiga a sus hijos cuando no cumplen sus mandamientos y le respetan como es debido. ‘*Quien bien te quiere te hará llorar*’ dice un nefasto refrán, que muestra como ciertas prácticas y ciertas concepciones de la realidad, arraigan en los hombres expresándose en la sabiduría popular.

Resulta desagradable señalar estas concepciones para quienes no quieren despreciar ni ofender a ninguna de las comunidades religiosas cuyas prácticas resultan benéficas para la humanidad. Ese es nuestro caso. Señalar que en la religión cristiana ha existido la Inquisición y ha promovido genocidios, no significa querer desvirtuar al creyente cristiano en su interés por conseguir el amor, la paz, la bondad o el reparto igualitario de los recursos del planeta entre todos los hombres. No estamos emitiendo un juicio de valor sobre la totalidad de unos credos u religiones, sino señalando a determinadas y concretas concepciones teológicas, de carácter violento y dominador, y denunciando su hipócrita aprovechamiento de las vertientes pacifistas de concordia universal, así como la confusión entre ambos campos. La doble verdad escatológica, pacífica y guerrera, (teología de la liberación vs. teología de la dominación), en la que lo primero ha servido de encubrimiento de lo segundo, la conocemos secularizada bajo la encarnación de un monoteísmo del mercado (capitalismo) que esgrime los Derechos Humanos con tanta obstinación como los incumple.

El antisemitismo antiguo fue una invención cristiana, el moderno una creación de los Estados nacionales-modernos que generó la réplica del sionismo decimonónico. “El modelo evangélico antijudío compuesto por Marcos inspiró esencialmente los relatos evangélicos que le siguieron, preocupados por amplificar la imagen de un Cristo pacífico. Esta concepción —tenía la doble virtud de ser compatible con la divinización de Jesús y de garantizar al gobierno romano que el Cristianismo no era políticamente subversivo—⁴⁶”. La secta judeocristiana naciente habría de jugar sus cartas magistralmente para lograr

⁴⁶ Gonzalo Puente Ojca, op.cit. pág. 200.

un doble efecto: a) liberarse de su condición de mera secta judía y constituirse como religión independiente, y b) ser aceptada por el Imperio Romano. Los dos intereses se verían logrados con la ayuda de los acontecimientos históricos que los envolvieron, y el Cristianismo, no sólo llegaría a ser una religión independiente, sino nada más y nada menos que la religión oficial del Imperio Romano, en un proceso que culminaría en el s. IV d. C.

Por esa necesidad de independizarse de su matriz religiosa judía y ser aceptado por el Imperio, el Cristianismo volcó sobre los judíos la legendaria responsabilidad por la muerte del Cristo, pues no era posible para los cristianos convertirse en la religión oficial de un Imperio que habría crucificado a su Dios. A partir de entonces, dicha leyenda sería esgrimida por todo Estado totalitario cuyos intereses políticos se enfrentasen a los de los judíos de la diáspora. Tan solo folklore para encubrir descarnadas purgas del poder dominante.

En la antigüedad helenística y romana, ninguna minoría étnica alcanzaba el número de habitantes que los judíos y judeocristianos en las ciudades más importantes del área greco-latina. Tal incidencia demográfica habría de causar fricciones, ya que los gobernantes romanos se enfrentarían al problema de que un grupo numeroso de extranjeros de un pueblo bajo su dominio se convirtiese en un poder fáctico alternativo o subversivo. El exclusivismo religioso judío generó desconfianza en un clima abierto y politeísta en el que ningún culto se presentaba con pretensiones de exclusividad. El poder político helenístico primero y romano después, reaccionaron otorgando a los judíos una serie de privilegios jurídicos, que aumentarían, en lugar de disminuir, su segregación. Mientras, los judeocristianos, por el contrario, comenzaban su separación de los judíos y promovían el odio hacia ésta comunidad como forma de ganar su inclusión en la romana. Tácito acusaba por igual a judíos y cristianos de “odio a la humanidad”. Era frecuente también la acusación de “ateísmo”, tanto por no rendir culto al Emperador, en época imperial, como porque para un politeísta el monoteísmo era considerado como una doctrina atea. Cicerón y Séneca se refieren con sumo desprecio a los judíos, al tiempo que trabajan los apologistas cristianos por ganarse al Imperio con mucho más encono y posibilidades que los apologistas judíos. La polémica entre el escrito antisemita de Apión y la réplica-defensa de Flavio Josefo se considera la mayor fuente sobre el antisemitismo antiguo. “La actitud de la población del mundo mediterráneo frente a los judíos fue ambivalente hasta la consolidación cristiana. A partir del siglo IV el antisemitismo se generalizó hasta nuestros días⁴⁷”.

⁴⁷ Montserrat Torrens, *op.cit.* pág. 42. Cfr. págs: 35, 36, 119, 131-133.

Estamos ante un pueblo a la búsqueda constante de la fundación de un Estado, cuya localización mitológica se circunscribe a un espacio que ha sido sucesivamente conquistado por otros pueblos más poderosos (Egipcios, Asirios, Babilonios, Griegos, Romanos, Bizantinos, Cristianos (cruzadas), Islámicos, Otomanos, Británicos y Alemanes). Hasta aquí solo cabe alabar su tenacidad, solo comprensible por el aparato teológico de cohesión social que los caracteriza, pues muchos otros pueblos desaparecerían en el intento, y congratularnos de que la legítima aspiración del sionismo político moderado, secular y democrático, se haya visto coronada con éxito: la aspiración de todo pueblo a fundar y mantener un estado democrático, soberano e independiente, en el que poder vivir según sus usos y costumbres, a fin de tratar con los demás estados como iguales. De acuerdo con Hannah Arendt, “la única consecuencia directa y pura de los movimientos antisemitas del s.XIX no fue el nazismo, sino, al contrario, el sionismo, que, al menos en su forma ideológica occidental, constituyó un género de contraideología, la *respuesta* al antisemitismo⁴⁸”. El antisemitismo moderno, que surge en el s.XIX y culmina en los asesinatos en masa perpetrados por los nazis en el s.XX, fue posible porque los judíos no tenían un Estado que los protegiese, en la era de los Estados-nación. Con la fundación del moderno Estado de Israel, el pueblo judío perdía su oportunidad de haberse declarado el primer pueblo cosmopolita del planeta, los primeros hombres sin tierra y sin fronteras porque la tierra entera fuese el hogar de todos los hombres y las fronteras no existiesen. Con un siglo de retraso, presionados por la mitología de la posesión bíblica de la tierra y por la terrible persecución homicida desencadenada en la SGM, el pueblo de Israel entraba en la era de los Estados-nación. Con ello no han quedado por encima de sus contemporáneos, adelantándose a la disolución de los Estados-nación, pero sí al menos en condiciones de igualdad con el resto de los países democráticos del planeta.

Sin embargo, Levinas, nos niega la condición igualitaria que quisiéramos reconocerle al advertirnos que: “la tentativa de resucitar un Estado en Palestina y de recuperar las inspiraciones creadoras de alcance universal de antaño, no se concibe fuera de la Biblia⁴⁹”. La aspiración teológico-escatológica con la que se funde lo que podría haber sido una razonable reivindicación política, ya no nos parece tan legítima, sino sumamente integrista y tota-

⁴⁸ Arendt, Hannah *Los orígenes del totalitarismo*. Vol. I: *Antisemitismo*. 1ª parte, prólogo, pág. 20.

⁴⁹ Levinas, DL, op.cit. pág. 43.

litaria. Según el pensador de lo Absolutamente Otro “el hombre puede lo que debe y podrá dominar las fuerzas hostiles de la historia realizando un reino mesiánico, un reino de justicia anunciado por los profetas; la espera del Mesías es la duración misma del tiempo⁵⁰”. Con ello identifica lo que otros tanto se han esforzado en separar y viene a proclamar que el sionismo político no tiene sentido sin el hebraísmo mesiánico.

Invención del judaísmo que se volvió en su contra, el cumplimiento de la escatología como mundialización, como programa de dominación total, en cuanto estructura de apropiación del otro bajo proclama de su defensa y respeto, fue intentada por el nazismo, sostenida por el cristianismo y lograda por el capitalismo.

El genocidio nazi, la totalidad racionalmente instrumentalizada para el exterminio, intentó cometer un parricidio, la aniquilación del pueblo que puso en marcha el dispositivo escatológico. El *pueblo ario* que esperaba un *Führer* quiso exterminar al *pueblo elegido* en espera de un *Mesías*, respondiendo a una lógica de la superposición. Un dispositivo estructural que late bajo la escatología Bíblica y que se ha conservado en el mundo secularizado moderno bajo la forma de capitalismo y racionalidad tecno-política.

Lo terrible no es sólo que *las masas quisiesen el fascismo* —como indicó Foucault—, sino también que Levinas quiera Auschwitz, que los intelectuales, con su más buena intención y pretendiendo resultados inversos, terminen favoreciendo las estructuras de dominación más infamantes que han existido en la Historia Universal.

El *Logos* no contaminado por la Irracionalidad Teológica ni por la Racionalidad Instrumental del Capitalismo, es el único freno que cabe oponer ante la *violencia silenciosa* que anida tanto en la escatología mesiánica como en la sociedad industrial. El único modo de lograr un mundo habitable y convivible, frente a la barbarie que se oculta tras el Rostro-máscara de la bondad de lo Absolutamente Otro y de su epígono secular actual.

El Rostro-máscara del cristiano *amor al prójimo* nos es bien conocido desde Nietzsche. Ahora bien, Levinas es el padre de Pablo de Tarso y de su mano tenemos que habérmolas con el padre del Cristo. Con un nombre cuya invocación produce escalofríos, algo más allá del temor y el temblor. Ante Levinas nos urge la tarea y la misión de desenmascarar el Rostro-máscara de Yahvé, que se nos revela como la faz-gérmen del Totalitarismo.

⁵⁰ Levinas, DL, op.cit.pág.45.

Si como le pedía Vattimo al englobarlo en la *derecha heideggeriana*⁵¹, Levinas hubiese tematizado el problema de la secularización, seguramente nunca hubiese realizado una filosofía de raíz escatológica que culminase en su propuesta de una Totalidad infinita, pues dichos términos, Totalidad e Infinito, en lugar de excluirse, como quiso el título de su obra fundamental, se coimplican.

Derrida entiende finalmente la orden, de que el judaísmo de lo infinitamente otro se produzca como *lógos*⁵², como una inoculación de la Razón-luz en el seno de la escatología mesiánica; entendiendo el pensamiento de Levinas —como este explícitamente ha señalado— como un lugar en el cual el «discurso coherente de la razón» sería el «verdadero terreno de todo entendimiento» (DL).

Sin embargo es Levinas quien, al mismo tiempo, ha calificado nuestro ser occidentales como “«hipocresía»”, consistiendo ésta, según su criterio, en “«no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas»⁵³”. Es cierta la acepción de Levinas, no se puede ser a la vez filósofo y profeta sin caer en la hipocresía y ciertamente, él no es un escritor hipócrita, porque al subordinar la filosofía a la teología se presenta como profeta más que como pensador. Sin embargo la acepción de hipocresía que a nosotros nos ha parecido más relevante, es la que se caracteriza por el fenómeno consistente en que aquellas instancias teológicas y capitalistas que se presentan como la salvación y la justicia universal, no hacen sino encubrir con un discurso de liberación pacífica sus pretensiones de dominación violenta.

¿Realmente la pretensión última de Levinas es el discurso coherente de la razón como lugar de todo entendimiento? ¿Acaso Levinas no querrá hablar griego para borrar lo griego y que acabe la hipocresía con el triunfo de los profetas? ¿Con el triunfo de una escatología que permanece presa de su doble verdad de guerreros y pacifistas? ¿No podría ser que la necesidad de que el judaísmo se produzca como *logos* fuese una astucia de Yahvé, en lugar de una astucia de la Razón?

⁵¹ Cfr. Gianni Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía*. Ed.Gedisa. Barcelona 1992. 3ª parte: G.Vattimo *Metafísica, violencia, secularización*.

⁵² Cfr.Derrida, op.cit. pág. 208.

⁵³ Levinas, TI, op.cit. pág. 50; Derrida, op.cit. pág. 209.