

MAURICIO PILATOWSKY, *Las voces desterradas: reflexiones en torno a los imaginarios judíos*, UNAM y Plaza y Valdés, México, 2014. 158 páginas.

Si se tratase de una obra musical quizás sería la forma *suite* la más adecuada para describir esta composición de Mauricio Pilatowsky. En ella el principal sustento es la diferencia rítmica y tonal, importando el fondo común pero destacando el dinamismo de sus formas. Y es que la cultura judía muestra muy diferentes formas en su resistencia a la asimilación, a ese “perturbador...cierre identitario” (p. 18). Es ello lo que hace que esta obra no consista en una sistematización del pensamiento de los diferentes filósofos judíos contemporáneos, sino en un análisis casi biográfico de melodías que fueron condenadas a ser errantes.

La construcción de la identidad judía, marcada por la sospecha continua de los poderes inquisitoriales, quedó en muchos momentos relegada a ser un juego de apariencias (p. 45), lo que provocó una identificación de lo judío a partir de su propia negación. Este hecho resulta aterrador porque “lo que hace a los judíos ser judíos...es el enfrentarse a la imposibilidad de dejar de serlo” (p. 128). Esta situación se convierte en un canto a la tentación esquizoide, siendo una forma de intentar superarla representar una farsa a modo de escudo,

según nos cuenta Franz Kafka (1883-1924), contra el silencio de las sirenas<sup>1</sup>. Como bien indica Pilatowsky, los judíos son “ciudadanos de la *polis* y eternos exiliados” (p. 24), cada uno en su propia isla. Si bien ninguna comunidad ha sufrido una persecución tan incesante, esto no quiere decir que este pueblo sea inmune a una inversión de los papeles (p. 14). Esta vida constante de terror y amenaza culminaría a mediados del siglo veinte con la *Shoah*, transformando los deseos de liberación en una fantasía identitaria de grandeza y poder.

Desde finales del siglo diecinueve se fueron sucediendo una serie de migraciones masivas (*aliyá*), de judíos que huían del creciente antisemitismo violento europeo hacia Palestina, convertida en un sueño mesiánico con un alto contenido cabalístico (p. 39). Por ello, para Walter Benjamin (1892-1940), “viajar a Palestina...significaba claudicar al sueño de una cultura universal” (p. 68), a la emancipación. Esta idea de universalismo fue muy común entre los autores judíos contemporáneos analizados en el presente libro.

Para hacer comprender esta idea, el autor se permite una licencia histórica al

---

<sup>1</sup> Kafka comenzó su cuento *El silencio de las sirenas* con la siguiente frase: “Existen métodos insuficientes, casi pueriles, que también pueden servir para la salvación”. Franz KAFKA, *Carta al padre. Relatos*, colección Antares, Libresa, Quito, 2005, p. 178. En él cuenta como Ulises se tapó los oídos para no escuchar el aterrador silencio de las sirenas, en un intento de poner cerrojo a su mundo interno y hacerlo impenetrable. Del mismo modo, un gran número de judíos se negaron su tradición como forma de paliar su desangre en el escenario corpóreo de la vida. Ambos casos representan una solución desesperada. De no tener un carácter temporal, supondría una imposibilidad de vivir en libertad.

incluir a Baruch Spinoza (1632-1677), que si bien no es contemporáneo, se le considera el “primer gran judío emancipado” (p. 31). Ese silencio al que los proscritos habían sido obligados fue insoportable para el holandés de origen sefardí y en su imaginario, fundamentado sobre una serie de leyes de la naturaleza e ideales universales, así lo hizo saber. Su huida de la presión insoportable de una identidad relegada a la domesticidad y la apariencia derivó en el sueño de “un espacio ficticio que aboliera las identidades y los privilegios...que negara en forma rotunda la voluntad caprichosa y la libertad arbitraria” (p. 33). Lo más importante para él era la capacidad de cada hombre de juzgar libremente debido a una luz racional presente en todos los cuerpos, un individualismo radical que nos ayuda a entender al pensador judío moderno en la parte occidental.

En la parte oriental de Europa la deriva es algo diferente, al producirse una secularización de la mística. La ilusión por la llegada de un Mesías que conducirá a su pueblo a la salvación fue fundamental para la cotidianidad de las comunidades judías. Ante el horror que debía suponer transgredir la fe para mantener una apariencia que te librase de la persecución, la mística les permitió convencerse de que el mal en el mundo “oculta una realidad sagrada que debe buscarse en la introspección” (p. 49)<sup>2</sup>. Esta nueva forma de relacionarse con la religiosidad de los criptojudíos dio lugar

a la aparición del jasidismo como movimiento de exaltación de la cotidianidad. Este movimiento, de tradición oral, se convirtió en un mecanismo masivo de transmisión de la Cábala. Por un lado, esta corriente ayudó a gran parte de los judíos a luchar contra la adversidad de la persecución y la vigilancia constante; por el otro, al unirse esta tradición oriental con la occidental, la identidad ‘emancipada’ judía se convirtió en un instrumento de control de voluntades (p. 54), materializándose en su posterior construcción imperial.

Este encuentro de tradiciones fue el que vivió Kafka en su seno familiar y de amistades. El escritor checo bebió de esa tradición cabalista por parte de su madre, de su amigo Isaac Löwy (1793-1847) y de Dora Dymant (1898-1952). En su literatura se puede observar esta tradición. A pesar de ello, Kafka no se siente identificado con esa identidad judía y su identidad comienza y acaba en él mismo (p. 60). Resistiéndose a la tentación nacionalista, pensaba que el Mesías “llegará sólo cuando no haga ya falta, llegará sólo un día después de su propia llegada” (p. 61). Y algo similar le sucedió a Walter Benjamin. Nos dice Pilatowsky que tanto Kafka como Benjamin entienden el mesianismo en un sentido opuesto al de la tradición y consideran que dejar de esperar es la única esperanza. No por ello dejaban de ser judíos sino que, en el sentido que nos dice

---

<sup>2</sup> Resulta llamativo el hecho de que se introduzca la introspección como forma de encontrar una verdad en aquello que “se halla fuera de la vista y de la consciencia”, pero con el único objetivo de “mejorar la vida del yo consciente”. Se trata de una solución propia de la sociedad vigilante que provoca una “intensa politización del mundo interno” para un control total del individuo. Javier ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, p. 327.

Hannah Arendt (1906-1975), “todas las tradiciones y culturas así como todo pertenecer era igualmente cuestionable para ellos”<sup>3</sup>. Por eso vivieron y crearon en soledad, y como nos dice el autor, “la profanación de la identidad es la única verdad” (p. 87), para ellos, que puede devolver la esperanza.

Esa deriva nacionalista que tornaba omnipotente a una supuesta identidad judía es la misma que desoló a Arendt. Arrestada por la Gestapo, obligada a exiliarse de Francia hacia Estados Unidos por la ocupación alemana, habló de fracaso al referirse a Israel tras el juicio a Adolf Eichmann (1906-1962), “un espectáculo político más que un tribunal de justicia” (p. 97). Sin poner en duda la culpabilidad de Eichmann, ni poner en duda el derecho a juzgarlo, entiende que lo que se ponía de manifiesto era una justificación del Estado de Israel realizada hacia sí misma, más que hacia el hecho de establecer justicia. Se trataba de un cierre identitario *absolutizante*, fundamentado sobre aquello que los pensadores judíos que se recogen en este libro rechazan, la dialéctica amigo-enemigo, un *nosotros* por siempre estigmatizado frente a un *otros* como encarnación del mal (p. 14). Esta es la base del distanciamiento frente a la construcción de un imaginario colectivo fundado por identidades sedentarias.

En este punto cabe destacar la introducción, por parte del autor, de Jean Paul Sartre (1905-1980) que, pese a no ser judío, ayuda a interpretar mejor estas voces desterradas. Sartre nos asiste a la hora de entender como estos pensadores,

al igual que una parte de la comunidad judía, deben aprender a moverse en ese territorio fronterizo, en esa tierra de nadie (p. 18). En una indeterminación que permite revelarse contra la cosificación que se realiza en instituciones que buscan “apropiarse de la libertad de cada individuo para convertirlo en un objeto controlable” (p. 125). Esa cosificación es un mecanismo que se acepta como forma de evitar nuestra responsabilidad, un mecanismo de justificación de la injusticia, y es por ello que el autor de esta partitura nos muestra la obra de Emmanuel Levinas (1906-1995). Para el autor lituano es fundamental comprender que es en “la responsabilidad hacia el otro donde la trascendencia se presenta” como forma de evitar mecanismos que justifiquen los privilegios (p. 118). Es al negar la forma del ídolo que se ocupa de la totalidad, cuando el hombre se entiende con el deber de responder “por las injusticias de este mundo” (p. 115).

Como puede escuchar el público, a lo largo de toda la obra, el pensamiento judío parece interpelarnos constantemente, con independencia de nuestra confesión. Esa universalidad que parece recorrer toda la composición es explicada por Pilatowsky incluyendo a otro pensador no judío, Reyes Mate.

Para el pensador español los problemas que en muchos momentos se circunscriben a los judíos son problemas que afectan a Occidente. Es más, llega a afirmar que “los ingredientes que pueden salvar a Occidente de sí mismo se encuentran en la tradición judía” (p. 77). Y es que esta universalidad que parece tener el pensamien-

<sup>3</sup> Hannah ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 197.

to judío era una cuestión necesaria porque les iba la vida en ello. Esa era la manera que los pensadores de esta obra tenían de “disimular” sus orígenes judíos, y fue también su forma de rechazo hacia el movimiento sionista.

Fueron muchos aquellos que no entendieron, y quizás no entienden, cómo unos pensadores pertenecientes a un pueblo históricamente perseguido y arruinado rechazaban tan fervientemente la instauración de un Estado Judío, que se mostraba como el garante de su integridad, física claro está. Y rizando más el rizo, no se entendía incluso cómo Paul Celan (1920-1970), por ejemplo, seguía escribiendo en alemán. Para el poeta, la lengua alemana era aquella que podía ser el medio para interpretar a aquellas otras lenguas que habían sido desterradas, confinadas al olvido. La lengua que permitiese escuchar que “el idioma es cómplice de la barbarie” (p. 108) y que se produjo una “imperdonable complicidad entre el arte y el crimen” (p. 103). La fantasía omnipotente del nacionalsocialismo asoció el exterminio con la música, “con el triste y dulce sonido de los violines” (ibidem). Para Celan esa lengua era la forma de comunicar a los alemanes su dolor, de evocar lo que Martin Heidegger (1889-1976) y Günter Grass (1927-2015) no supieron entender: los males de cualquier nacionalismo.

El autor del libro nos recuerda una cuestión esencial para entender el desarrollo cultural de Occidente: la confluencia de tradiciones. El saber que proviene de la tradición griega está ligado a la *polis*, al territorio, a una realidad sedentaria; pero esta entra en convergencia con la tradición judía, una realidad nómada, de voces desterradas. Una parte de nosotros busca un

nombre y una identidad, pero al mismo tiempo, otra se resiste a verse limitada por “contornos fijos de un mundo pétreo” (p. 24). Este, nos recuerda, sigue siendo actualmente un asunto central en el desarrollo de las políticas públicas, tanto de los países de emigración como de los de llegada. Las ideologías nacionalistas otorgaron mucha mayor importancia a la visión sedentaria grecolatina, y para construir un *nosotros* necesitaron de un *no-otros*, colocando en este grupo a “los supuestos herederos de la tradición nómada” (p. 26). Es bajo esta construcción cuando se entiende, en la visión de Jacques Derrida (1930-2004), que los judíos se convirtiesen en *criptojudíos*, un “espacio histórico de resistencia” (p. 153).

Después de la *Shoah*, los términos de la exclusión han cambiado, por lo menos en apariencia: los que reivindican su judaísmo no logran encontrarlo, lo visten de patriotismo, de fervor religioso, de tradicionalismo o de erudición cultural. Los que lo niegan no logran explicarse por qué le confieren a esta negación el principio de identidad. La violencia de este destierro se articula en una identidad donde, finalmente, todos somos judíos mientras nadie sea judío (p. 143).

Pilatowsky nos recuerda que el leer estas voces desterradas nos sirve para intentar librarnos de “la manipulación de los miedos que hacen los distintos administradores de la fe” (p. 88), ya sea fundamentalismo religioso, fascismo, comunismo o liberalismo. Este libro se muestra como la semilla de una alternativa que pueda ofrecernos una salida a esta modernidad fundamentada en la *dialéctica de los*

*contrarios*. La similitud con una *suite* que se realizaba al principio de esta crítica se hacía con el objetivo de mostrar que el libro, a pesar de estar formado por textos muy diferentes, con diferentes ritmos y tonalidades, tiene un objetivo y un trasfondo común. Algunas piezas podrían reelaborarse, otras incluso podrían quitarse,

pero una vez escuchada la obra en su conjunto se interioriza ese dinamismo que caracteriza al pensamiento judío. Es, por lo tanto, un libro necesario.

MIGUEL ÁNGEL SÁNCHEZ FUENTES