

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

LA COMPASIÓN Y LA CATÁSTROFE

Ensayos de pensamiento judío

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

«Mourir pour l'invisible: voilà la métaphysique».
Emmanuel Levinas

Para Andrés y Soedade

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2007
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1645-4
Depósito legal: S. 737-2007
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
1. Ensayo de definición del judaísmo	15
1. Memoria histórica esencial	15
2. El monoteísmo ético	25
2. El tema capital del pensamiento judío contemporáneo	51
3. La esencia de la compasión. Un estudio sobre la filosofía de Hermann Cohen	73
4. Intermedio renacentista y barroco	93
1. Politeísmo y monoteísmo	93
2. Filosofía judeocristiana neoplatonizante	102
a) La nueva noción del mundo, según Nicolás de Cusa	102
b) La esencia del amor. Un estudio sobre la filosofía de León Hebreo	106
c) La esencia de la soledad. Un estudio sobre el arte de Fray Luis de León	123
d) La esencia de la profecía, según Espinosa	142
5. Shoá	155
1. Ignaz Maybaum y la tercera Destrucción del templo	162
2. Eliézer Berkovits y la filosofía de la historia	166
3. Emil Fackenheim y el imperativo de Auschwitz	169
4. Pensar el horror	178
6. Dos fragmentos de nueva racionalidad. Hacia otra filosofía de lo subjetivo (Rosenzweig, Husserl)	185
7. El tú infinito. Un estudio sobre la ontología de Martín Buber ..	211

8. Meditaciones sobre el Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig	229
1. La esencia de la verdad y la esencia de la religión	229
a) Quién fue Franz Rosenzweig	229
b) El final de la filosofía	234
c) La fe	239
d) Las estructuras capitales del nuevo pensamiento	243
e) La redención y la verdad	251
2. Historia y obras del amor	254
3. El mal	294
a) Observaciones sobre la filosofía primera	294
b) El grito más hondo	299
c) <i>La Estrella de la redención</i> y el mal	302
9. Meditaciones sobre la ética como filosofía primera. En torno a la obra de Emmanuel Levinas	313
1. La religión como inocencia	321
2. El futuro de la filosofía de la religión	333
3. Acontecimiento, dolor, santidad	349
<i>Índice onomástico</i>	363

PRÓLOGO

El peor peligro para un filósofo de hoy me parece que consiste en la tentación de desconocer la verdadera cima de la problematicidad del mal, en especial de la perversidad o mal moral, pero también del dolor, es decir, del mal que la tradición llamaba mal físico.

La actitud de la teoría comporta siempre el riesgo de olvidar lo dramático de la desgracia y el crimen; pero la historia, que casi por entero se ha convertido en el cementerio del futuro, como acaba de recordarnos Pierre Bouretz, exige de todos nosotros una atención extrema a la única cosa indispensable: las oportunidades y las vías de una esperanza que pueda calificarse de absoluta. O bien la esperanza absoluta –aunque sólo se la vislumbre a grandísima distancia–, o bien el nihilismo –sólo que esta vez sin la ilusión de salida alguna hacia cierto ultrahombre–. La tan modesta y lenta enmienda del mundo sobre la que tan hondamente ha escrito el recientemente desaparecido Emil Fackenheim, requiere, en efecto, la lejana presencia de una esperanza que, como tal, no podría ser sino absoluta. Tan difícil es su tarea; tanto tiene que proporcionarnos.

Pues bien, precisamente en circunstancias de desgracia extrema, de derrota aparentemente definitiva de cualquier posible esperanza histórica, la obra de Emmanuel Levinas ha abogado demostrativamente en favor de la causa de una humanidad cuyo nombre mismo había sido borrado de la lengua de los sabios con el pretexto de que así se superaba una esencia que había quedado relegada al pasado irrecuperable. Ha sido preciso que este grito extraordinario venga de la carne profanada del judaísmo. Significa la oposición absoluta a la venganza, el final de toda ideología que apoye los poderes que gozan de la violencia y la fuerza, la casi indecible generosidad de una sabiduría que tiende los puentes de un futuro –quizá el último posible– a la civilización bajo la

que ha vivido sufriendo desprecio y persecución de siglos. Para nosotros, los hijos de la generación cristiana que de ninguna manera resistió cuanto debía el asalto de los bárbaros, la voz de Levinas suena como un milagro de bondad y como una promesa de liberación en medio de la oscuridad más amenazadora.

Y esta voz ha vuelto a proclamar que la filosofía, que la razón, pertenece a las bases mismas de cualquier posible renovación de nuestra humanidad. Es la razón quien hace fructificar los demás modos de la palabra, y es por ella por quien son desenmascarados sin piedad los errores, los trayectos erráticos, las argucias que algunos, sin embargo, le atribuyen.

Nadie ha afirmado con la potencia con que Emmanuel Levinas lo ha hecho que el impulso de toda emancipación tiene su fuente en una bondad que realmente se iguala con la razón. Pero es, precisamente, la razón que no arraiga en la caída que rehúye la angustia ante la inanidad de la existencia y de todo proyecto mundano, sino en la vergüenza y en el deseo inextinguible de justicia.

El milagro o el misterio de este gesto de donación que procede del lado de las víctimas y se dirige a todos los hombres, sin acepción de personas, y llega a proclamar incluso, en una hipérbole inaudita, la responsabilidad de cada uno, de sí mismo, hasta por la libertad de los verdugos, atraerá sin duda la atención de cualquier hombre reflexivo sobre el sentido que semejante sabiduría haya atribuido al dolor, la desgracia y el sufrimiento.

He aquí entonces el arco de problemas que este libro abarca: de la idea de la razón como bondad a la investigación sobre el sentido del dolor. Pero el cuidado extremo de estos asuntos nos hará pasar por muchas estaciones.

Sólo puedo yo concebir la filosofía –sin que haya en esto ninguna originalidad– como la apasionante tensión entre dejarse interpelar el individuo por todas las más urgentes preguntas y ejercitar, intentando responderlas con el pensamiento y la acción, la lucidez sobria y responsable hasta el límite: vértigo y calma, o guerra y paz.

El interés por el pensamiento judío contemporáneo no debe surgir, pues, si ha de ser legítimamente filosófico, de la curiosidad por lo poco frecuentado –o sea, del hastío por los caminos tradicionales y supestamente trillados ya–. Tiene que nacer de necesidades racionales:

de la conciencia de problemas que, si prescindieramos de él, quedarían tratados insuficientemente.

Ya a primera vista son dos, sobre todo, las cuestiones que reclaman atender también, entre tantas otras, a las obras del último Hermann Cohen, de Franz Rosenzweig, de Emmanuel Levinas y de sus epígonos. La primera es, desde luego, el lugar de terrible privilegio desde el que los pensadores judíos contemplan la naturaleza y la profundidad del mal –tanto del mal moral como, principalmente, del dolor, el mal físico–. Ahora bien, nuestra historia reciente muestra la herida abierta de la presencia de catástrofes humanas aún más espantosas y masivas que las registradas en ningunos anales antiguos; y, de hecho, las consecuencias de la desolación que tanto mal ha traído consigo son seguramente aún apenas visibles. Necesitamos leer a estos maestros judíos como quien consulta los relatos de un viaje que ahora hemos emprendido también nosotros.

El segundo problema es el de la naturaleza de la religión. La pluralísima pervivencia del judaísmo tras dos milenios de persecución y después de Auschwitz, plantea por sí sola el enigma de la relación entre el hombre y lo divino. Tanto más cuanto que la urgencia de hacer confluir las propias fuentes con los caudales de la filosofía occidental ha sido –casi misteriosamente– sentida sólo en nuestro siglo, después del lejano antecedente de la época de Maimónides y el florecimiento sefardí. Y además, si Cohen reitera con el idealismo crítico el mismo movimiento de acogida que realizó Maimónides respecto de la metafísica de los musulmanes y Aristóteles, Rosenzweig y Levinas se internan por caminos de radical originalidad, que ellos nos muestran, sin embargo, firmemente arraigados en la tradición de los judíos.

¿Qué hay en el Talmud, qué hay en el Midrás y la Cábala, o en los relatos jasídicos, que continúa inspirando la tenacidad de vivir y pensar en quienes han atravesado las crisis históricas más hondas? ¿No es esencial, en el panorama actual de la filosofía de la religión, renovar la problemática de la vieja *religión de la razón*, y mostrar otra vez que los prestigios de lo sagrado y la concepción habitual de lo que se entiende por fe religiosa requieren una renovada crítica filosófica?

Mi propia experiencia me ha conducido, sobre todo, a cuatro conclusiones provisionales. La primera es la superioridad de la crítica de la razón pura, llevada a cabo por la fenomenología, respecto de cualquier

otro ensayo anterior en el mismo sentido¹. La segunda es la superioridad de la crítica de la razón práctica kantiana, respecto de cualquier otra filosofía del conocimiento moral. Mi tercera conclusión simplemente es la certeza de la extremada dificultad que hay en reunir consistentemente las dos primeras². La cuarta conclusión es que los tres nombres de los pensadores judíos que he mencionado ya suponen, aunque en sentidos no convergentes, una de las esperanzas mayores, en todo el horizonte de la filosofía, para conseguir aunar aquellos dos resultados: que la estética trascendental de Husserl y la idea kantiana de la libertad trascendental del sujeto práctico son los dos momentos mayores de toda la tradición del pensar occidental. (Tengo que añadir, a modo de quinta conclusión, menos pertinente en este contexto, que Cohen, Rosenzweig y Levinas no son, en mi perspectiva, más que una de las dos grandes esperanzas intelectuales. La segunda procede de Kierkegaard, Blondel y Unamuno, y conduce a cierto número de pensadores franceses contemporáneos o casi contemporáneos: Nabert, Henry, Chrétien...).

El centro mismo del interés de la propuesta que lanza la filosofía judía está ya en la convicción de Cohen concerniente a que la ética kantiana ha pasado por alto el hecho, de suma significación, de que falta un miembro en la cadena de sus conceptos, y un miembro que ella no puede encontrar por sí sola, con sus solos métodos. Entre el sujeto moral y la idea de la humanidad (o santidad) tiene que mediar el concepto del *otro hombre* no simplemente como tal (*Nebenmensch*), sino a título de *prójimo* o *tú* (*Mitmensch*). Ahora bien, el descubrimiento del Tú y del Vosotros como sujetos que requieren del Yo deberes que no se encierran tan sólo en la idea general o *total* de Humanidad, sino que conciernen al Yo hasta individualarlo, arrojándole tareas morales que nadie sino él puede tener en el momento presente (Levinas ha insistido en esta cuestión y la ha tratado de llevar hasta las consecuencias extremas), revoluciona enteramente el modelo del idealismo de Kant. Para no mencionar más que los principios de esta revolución: la *compasión*

1. Cf. mis libros *Introducción a la teoría de la verdad*, Madrid 1999; *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid 1999; *La verdad y el tiempo*, Salamanca 1993; *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*, Madrid 1993.

2. Cf. mis libros *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca 2006; *Filosofía socrática*, Salamanca 2005; *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid 1993.

(*Mitleid*) adquiere relevancia de sentimiento *religioso* esencial, porque sólo cuando el sufrimiento de los otros hombres es experimentado en mí como absoluta interpelación –y no como fenómeno referido a la facultad del *displacer*, según la concepción kantiana– puede pensarse el concepto de un Tú que, precisamente, no es *alter ego*. No habrá que insistir sobre algo inmediatamente patente: que semejante multiplicación de los sujetos libres, así aprendida en la experiencia social del dolor (como dolor injustificable), revoluciona tanto la descripción kantiana de la facultad apetitiva del hombre, cuanto el esquema general de la relación entre los fenómenos y el noúmeno, entre la libertad trascendental y la historia empírica.

El viejo Cohen no extrajo de su principio –no se le concedió el tiempo necesario– todas sus derivaciones filosóficas. Eso sí: mostró genialmente que los profetas del antiguo Israel, revolucionarios sociales y utopistas, habían hecho aparecer sobre el mundo la religión de la razón, en un paso tanto más genial cuanto que no disponían de la ciencia griega y la guía de su método. Oseas o Isaías habían puesto de relieve la necesaria mediación social de la ética y la religión, y Ezequiel había trasladado los frutos de ese descubrimiento al conocimiento que de sí mismo tiene el individuo. Ezequiel no es menos que Sócrates –el fundador de la ética filosófica– en lo que hace a la profundidad racional del autoconocimiento.

Pero estaba reservado al hegeliano Rosenzweig extender por todos los campos de la filosofía y aun de la cultura de la humanidad las consecuencias últimas que cabe extraer del principio de Cohen. *La Estrella de la redención*, la Obra de Rosenzweig, pretende, pues, reflejar en literatura el sistema vivo, histórico, en desarrollo, del conjunto entero del Mundo. Naturalmente, la empresa tiene paralelos en la dialéctica blondeliana y en la misma noción bergsoniana de la evolución creadora –también característicamente judía–, y está en conexión con la filosofía de Dilthey; y sus antecedentes estructurales más claros se contienen en *Las edades del mundo* de Schelling.

El corazón de esa Estrella, de ese sistema antiidealista y, por así decir, antisistemático, en donde el lenguaje natural y su gramática deben reemplazar a la lógica hegeliana, continúa siendo la interpelación del Yo por el Tú (a la que Rosenzweig llama *amor, revelación y presente*, no menos que diálogo). Levinas ha tratado de pensarla no ya desde el

contexto de Schelling y Hegel, sino desde las aportaciones decisivas de Husserl y Heidegger –sobre todo, del primero– a la crítica de la razón teórica. El *organon* filosófico es para Levinas la fenomenología trascendental, que él ha entendido, en dos momentos sucesivos de su biografía, como culminación absoluta del idealismo de la libertad y, luego, como doctrina de la *ruina de la representación* (y, por lo mismo, testimonio decisivo del fin del idealismo). En los dos casos, sin embargo, el programa de Levinas se ha mantenido fiel a la orientación consistente en perseguir las descripciones de la fenomenología hasta sus fuentes de sentido en los fenómenos de la estética trascendental: la corporalidad, la síntesis pasiva de la asociación (donde también se hallan los comienzos de la actividad simbólica) y, sobre todo, el tiempo y su conciencia. Toda esta *pasividad* trascendental ha sido leída por Levinas como *respuesta* a la interpelación del Bien, de la Ley, del Tú de quien no cabe distancia mediadora alguna (es sabido que estos tres términos no significan, sin embargo, lo mismo en la obra levinasiana, ya que la epifanía del Tú trae consigo la huella irrepresentable de un Él: del Bien o Dios). Esta responsabilidad infinita, esta condición de rehén del Otro que es la propia del Yo (del Me, en acusativo, como gusta de escribir Levinas), debería ser pensada como el punto en el que convergen –y se disuelven– aquellos dos momentos supremos de la filosofía: la doctrina moral kantiana y la fenomenología. Y Levinas pide, además, que sea considerada como aquel lugar desde el que únicamente cabe esperar, a través del nihilismo y del espantoso sufrimiento de la historia, una renovación de la que una de sus discípulas, Catherine Chalier, ha llamado *la utopía de lo humano*.

Estas páginas pretenden una primera recepción, no en absoluto un balance definitivo. Lograr algo que se le aproxime requiere hacer que otras voces más intervengan en el coro de nuestro propio pensamiento. Sin embargo, este mismo estadio inicial de tales trabajos ingentes puede ser útil para atraer más voluntades a la labor. En definitiva, la filosofía, esta realidad tan poco defendida, tan quebradiza y tan necesaria, debe seguir presente y viva a toda costa.