

# Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto

Jesús María Ayuso Díez

El Mal no es un cuento. Aunque, por excesivo, haya roto las categorías tradicionales, recibe, entre otros nombres, el de Auschwitz. Es lo incomprensible y, no obstante, es un deber para la memoria. ¿Cómo hablar de él sin ultrajar a las víctimas? ¿Qué es lo que éstas “expiaron”? ¿Y Dios, por qué no intervino? ¿Y los hombres? ¿Qué hacer ahora? ¿Qué tipo de respuesta es el sionismo? ¿Deja la política un hueco a la moral? De la manos de pensadores como Wiesel, Jonas, Arendt y Levinas, entre otros, nos hemos acercado a esos interrogantes.

*Precauciones previas: la palabra entre el silencio y la babladuría.*

Si el mal es, más que un concepto, una conmoción; si, antes que hecatombe colectiva, lo es personal, y por ello su dimensión multitudinaria no queda vacía; si el mal es, en sí mismo, excesivo, en el sentido de que resiste a cualquier intento de justificación y de comprensión, incluso a la pretensión de tematizarlo, ¿cómo entonces hablar de él? Más aun: ¿es tan siquiera posible hacerlo? La alternativa (guardar silencio o hablar) no es, sin embargo, tan nítida como sería deseable. Callar encierra sus trampas, como la de la complicidad con el mal y el ultraje a las víctimas, así como —y no en menor grado— la de la efusión sentimental que, sin empacho alguno, tomaría posesión del hueco dejado en franquía por el pensamiento desertor. En este orden de cosas, quizá no esté de más destacar la creciente conversión de la realidad en espectáculo, con la consiguiente despolitización del debate político y la transformación de la realidad en una imagen piadosa, que se desentiende de la verdad y de la “indómita multiplicidad humana” para echarse en los brazos de la confortable simplicidad que ofrece el esquema

bipolar del sentimentalismo moral (MV, 113-114). A la larga, éste acaba — tras el bombardeo de documentales, encuestas, películas, etc.— en el hastío y el desinterés, pues, como señala Todorov, “un muerto es una tristeza; un millón de muertos es una información” (FL, 188-189), de modo que el aburrimiento alcanza el rango de criterio de demarcación de qué sea “lo importante” (palabra comodín): evitarlo a toda costa es el principio rector de los medios de difusión, cuyo formato impone sustituir la historia por la actualidad y, como consecuencia del amontonamiento de las “rabiosas” actualidades que se devoran unas a otras, la memoria por el olvido.

Primo Levi ofrece un ejemplo personal y dramático de lo que queremos decir, cuando explica cómo ha acabado disgustándole ir a las escuelas para hablar de su experiencia en el campo de exterminio. Quizá sea sólo culpa suya —observa, de entrada, él mismo—, pero —desgrana a continuación— “por un lado, reconozco que estoy cansado de oírme plantear siempre las mismas cuestiones”. ¿Cómo habría de sorprender que los otros se hartan de oírse las? En efecto, “se oye decir a veces que los deportados, los judíos, los resistentes comienzan a cansar a sus contemporáneos evocando con demasiada frecuencia Auschwitz y Oradour” —empieza constatando V. Jankélévitch (I, 15)—. Tanto más si el entorno ve en el doliente una amenaza, “una fuente de maldición, un envenenador del aire común, un destructor de los demás”, como observa García-Baró (EA, 116)<sup>1</sup>. “Por otro lado —sigue diciendo P. Levi—, tengo la impresión de que mi lenguaje se ha vuelto insuficiente, que hablo una lengua diferente”. A tenor de los testimonios de los supervivientes —entre ellos, el del propio Levi—, ésta debe de ser una impresión crónica, al menos desde el momento en que comienza a vivirse la dolorosa experiencia del *Lager*. Así, el tremendo sueño recurrente que “casi todos los liberados, de viva voz o en sus memorias escritas, recuerdan que los acosaba durante las noches de prisión y que, aunque variara en los detalles, era en esencia el mismo: haber vuelto a casa, estar contando con apasionamiento y alivio los sufrimientos pasados a una persona querida, y no ser creídos, ni siquiera escuchados. En la variante más típica (y más cruel), el interlocutor se daba la vuelta y se alejaba en silencio” (HS, 11-12). Si ya la experiencia del exterminio se resiste, de por sí, a dejarse exponer limpiamente y sin jirones, más difícil será de transmitir cuando el tiempo mismo ha distanciado al testigo de quienes le escuchan. Se diría que el suceso mismo que se trata de contar estuviera siendo devorado, desde su mismo seno, en el justo momento en que empieza a ser narrado<sup>2</sup>. Y, como pa-

---

<sup>1</sup> No debe confundirse este disgusto de Levi con el de Jankélévitch. Mientras éste denuncia la complicidad de quienes se sienten hartos de oír a los supervivientes hablar de Auschwitz, aquél reconoce su propio hastío, de manera que el desajuste no es sólo entre uno mismo y la época en la que vive, sino que se da en su mismo interior, agudizando tanto más su sufrimiento.

<sup>2</sup> Años después, aborda el mismo asunto con estas palabras: “Es el sueño de una ne-

ra confirmar esa lejanía creciente entre él y los que le rodean, concluye Primo Levi: "En fin, debo reconocer que me dolió en lo más hondo una de las últimas experiencias que tuve en una escuela, en la que dos niños, dos hermanos, me espetaron en un tono que no consentía réplica: «¿Por qué vuelve usted a contarnos otra vez su historia, cuarenta años después, tras el Vietnam, tras los campos de Stalin, Corea, tras todo esto... ¿Por qué?». He de decir que me quedé boquiabierto, sin voz, acorralado en mi condición de superviviente a cualquier precio, y respondí que hablaba de lo que había visto y que, si yo hubiese estado en el Vietnam, habría contado la guerra del Vietnam; que, si hubiera estado en el gulag bajo Stalin, habría contado los campos de Stalin, pero he captado, no obstante, la debilidad de mis argumentos. Temo deslizarme hacia el panegírico, como sucede tan a menudo." (DM, 37-38). En fin, si uno se atiene a lo que conoce, se repite y, ya se sabe, resulta aburrido o, peor aun, narcisista; pero si uno habla de todo un poco, sin miedo a pontificar incluso sobre lo que ignora, por aquello de que en la variedad está el gusto, gozará de amplia audiencia agradecida. Como se ve, no es fácil hallar el punto medio entre la palabra y el silencio, quizá porque, cuando se trata de lo excesivo, tal punto no exista.

Someramente, cabe pues distinguir al menos dos silencios: el respetuoso con la enormidad que cuida de no frivolar y el cómplice con el mal realizado. No es, en efecto, equiparable el silencio de las víctimas con "la reticencia de los filósofos y los teólogos contemporáneos a dejarse interrogar sobre Auschwitz", en palabras de B. Dupuy a propósito de la obra de E. Fackenheim, reticencia en la que detecta "uno de los signos más inquietantes de nuestra época" (PA, 9).

Decíamos que no resulta fácil definir la alternativa: o hablar o callarse. Y ello porque, en realidad, se trata más bien de una tenaza bajo cuya presión hay que vivir. E. Wiesel la ha expresado con una contundencia que no deja lugar a frivolidades: "En verdad, yo podría hasta el final de mis días relatar, exceptuando cualquier otro asunto, las semanas, los meses y las eternidades escamoteadas que he vivido en Auschwitz; no consagrar mi vida más que a testimoniar por todos aquéllos a los que se ha llevado la tempestad de ceniza. Pero el estudiante místico que hay en mí me previene sin cesar: «¡Cuidado! ¡No hay que decir demasiado! ¡El secreto de la verdad está en el silencio!». Tal es el dilema: *callarse es imposible, hablar está prohibido*." (TF, 116)<sup>3</sup>.

---

cesidad primaria (...) Así era la necesidad de contar. Estaba allí, era una necesidad fundamental. Más tarde elegí escribir como equivalente de contar. (...) Dentro de mí, conservaba la inquietud del sueño: mientras escribía *Si esto es un hombre* no estaba convencido de que fueran a publicarlo. (...) La intención de «dejar un testimonio» surgió después, escribir como una forma de liberación fue la necesidad primaria" (PLD, 87-88).

<sup>3</sup> En otro lugar, escribe: "¿Se puede saber? Preguntas turbadoras, angustiosas; sobre todo, para nuestra generación. Todavía no se ha sabido descifrar ni aun afrontar el silencio de Dios en un universo vacío de Dios o, peor, lleno de Dios. ¿Cómo explicar? ¿Cómo contar? Hemos aprendido que hay experiencias humanas que se sitúan más allá del lenguaje,

Frente a este dilema, según el cual lo excesivo de la experiencia impide que el lenguaje marche acompasado con ella y lo fuerza a ir con retraso y a traspies, nos preguntamos si no estamos en las antípodas de la tesis según la cual la respuesta poética, merced a la cual el hombre habita en el mundo, se corresponde con la interpelación procedente de éste como un guante se ajusta a la mano. Y si no será ello indicio de que, además del mundo, *bay* o *se da* lo inhumano, lo absolutamente incomprensible e inhabitable: Auschwitz. La realización histórica del Mal absoluto ha hecho estallar el mundo y ha quebrado la palabra, de modo que ha destruido todo cuanto pudiera contenerlo y no halla lugar ni en uno ni en otra a no ser como un "tumor en la memoria" (Levinas), de la que se resiste a partir y a la que, con su presión, despabila quebrantándola.

*El carácter único de Auschwitz.— La quiebra de todas las categorías*

¿Qué hace de Auschwitz un tumor que no se deja disolver? ¿Por qué incluso puede la víctima empeñarse en mantener vivo su recuerdo, resistiéndose a que le sea extirpado? Auschwitz es algo único precisamente porque no se deja encajar en ningún esquema explicativo, porque responde a la lógica del mal desatado, de la brutalidad en estado puro. Lamentablemente, decir esto es decir poco —tal es el desgaste de las palabras, como veíamos—. Pero tengamos en cuenta que toda la compleja maquinaria, esa "combinación tan lúcida de ingenio tecnológico, fanatismo y crueldad" (HS, 20) puesta al servicio del exterminio llegó a ser, desde un punto de vista logístico y estratégico, contraproducente, al destinar esfuerzos, hombres, trenes, etc. a la llamada "solución final", cuando no sólo resultaban necesarios en el frente todos esos recursos, sino que además aplicarla significaba destruir una mano de obra inmensa y casi gratuita: "Como hoy sabemos, los alemanes sacrificaron su propio interés eliminando una fuerza de trabajo con frecuencia insustituible y que alimentaba su economía de guerra" (JI, 55)<sup>4</sup>. La eliminación de los judíos y de los gitanos no fue, pues, el resultado de la campaña bélica; ocupaba, en particular la primera, un lugar preeminente en el proyecto nazi, lo que llevó a disponer todo un sistema destinado a producir "masacres administrativas a escala gigantesca, cometidas con medios de producción de masa: la producción de masa de cadáveres" (AJ, 247).

No es infrecuente comparar Auschwitz (y Treblinka, Bergen-Belsen, Dachau, etc.) con otros momentos desgarradores de la historia, habiéndose lle-

---

o, mejor, que su lenguaje es silencio. (...) Los soñadores, los obreros, los niños. No gritan; no lloran. Andan y andan; dejan tras ellos un silencio que les ha de sobrevivir. Un completo silencio; silencio absoluto. (...) Y sé lo que encarna: una llamada (...) la ofrenda de una humanidad que ha llegado al final del lenguaje, al final de la Creación, más allá de un secreto que permanece indescifrable" (CM, 198-199).

<sup>4</sup> Ver a este respecto EJ, 155 ss.

gado a sustituir, a la hora de analizar el sufrimiento, el de Auschwitz por el de Hiroshima e incluso por el de Dresde (EP, 143)<sup>5</sup>. Neher ha destacado que “Auschwitz es, ante todo, el silencio”, un silencio triple: 1) el que aisló a Auschwitz del resto del mundo, y por el que se distingue de los otros momentos con los que quiere compararse: “allá —en Hiroshima, Dresde o Coventry— los hechos fueron sonoros y el estrépito del dolor inmediatamente alcanzó y sobrecogió al mundo entero: los comunicados de guerra [...]; había testigos [...]; al instante, al menos, acudieron socorros [...], mientras que en Auschwitz todo se desarrolló, ejecutó, consumó, durante semanas, meses, años, en el silencio absoluto, aparte y a la deriva de la historia”<sup>6</sup>. 2) El silencio prudente, incrédulo, perplejo, de los espectadores<sup>7</sup>; y, finalmente —aunque no menos escandaloso—, 3) “el silencio de Dios, que persiste más allá de la ruptura de los otros círculos de silencio y que, por ello mismo, no es sino más grave y alarmante” (EP, 143 y 144). A esta triple dimensión del silencio característica de Auschwitz, hay que añadir otro aspecto: 4) el carácter metódico y selectivo del genocidio, lo que Jankélévitch formula así: “Al bombardeo de Dresden, Auschwitz agrega una dimensión inédita del horror: me refiero a su carácter orientado, metódico y *selectivo*. Se trata realmente —resalta este autor— de la monstruosa obra maestra del odio” (I, 43). Como decíamos antes, nada que se pueda comparar con los excesos que todas las guerras y las revoluciones comportan: “El exterminio de los judíos (...) estuvo fundado en una doctrina, fue explicada filosóficamente, se la preparó metódicamente, y fue perpetrada sistemáticamente por los doctrinarios más pedantes que hayan existido jamás; responde a una intención exterminadora deliberada y largamente madurada; es la

---

<sup>5</sup> Fackenheim se ve obligado a llamar la atención sobre tales abusos; así, cuando observa que “se habla de genocidio con vehemencia y sin discriminación. Un profesor de colegio americano —explica— ha rebasado los topes de la decencia al comparar el campus [universitario] americano con el campo de la muerte de Auschwitz” (PA, 123). Lamentablemente, este desparpajo verbal no ha decaído, lo cual está —volvamos a decirlo— estrechamente unido a la espectacularización de la realidad —inevitablemente creciente (el miedo al zapping manda)— y al consiguiente predominio del calambrazo sentimental sobre la rigurosa reflexión (¿demasiado fría y aburrida!). No nos resistimos a transcribir el perspicaz anuncio que G. Steiner hizo hace más de tres décadas: “Este mundo no terminará en llanto y crujir de dientes, sino en un titular de periódico, en un eslogan, en un novelón soez más ancho que los cedros del Líbano” (LS, 85).

<sup>6</sup> Conviene recordar algo sobre lo que “todos los historiadores están de acuerdo: entre los objetivos que se fijaron los estados mayores de los ejércitos aliados, ninguno concernía a los campos de la muerte; su liberación no fue objeto de ninguna directiva prioritaria y se produjo como por azar.” (TF, 120).

<sup>7</sup> Al respecto, se pregunta A. Finkelkraut: “¿Dónde residía, en efecto, el auténtico escándalo, la auténtica pasividad? ¿En la procesión de los deportados que aceptaban una muerte atroz sin pegar un tiro? ¿En la tranquilidad sobrenatural de los hijos de Abraham? ¿O más bien en la indiferencia demostrada por la aplastante mayoría de sus contemporáneos ante la obra de aniquilación? Al preguntarse cómo fue posible la pasividad de los judíos, se soslaya la pregunta fundamental: ¿cómo fue posible la pasividad del mundo?” (JI, 59-60).

aplicación de una teoría dogmática que existe aún y que se llama antisemitismo” (I, 44-45)<sup>8</sup>.

Pero, ¿cuál era el delito de los perseguidos? Sencillamente, existir, haber nacido: “El millón largo de niños judíos masacrados en el holocausto nazi no han muerto a causa de su fe ni a pesar de ella ni por razones sin relación con la fe judía —subraya Fackenheim—. Después de que la ley nazi hubo definido como judíos a todos los que tenían un abuelo judío, los judíos fueron masacrados a causa de la fe judía de sus bisabuelos” (PA, 124).

Esto nos lleva a señalar otra peculiaridad, la número 5), que, siguiendo a Jankélévitch, denominaríamos dimensión o alcance “metafísico” de Auschwitz: “Este crimen contra natura, este crimen inmotivado, este crimen exorbitante es, al pie de la letra, un crimen «metafísico».” (I, 27). Esta dimensión es la que lo convierte, en puridad, en *crimen contra la humanidad*, pues en él se atenta “contra la esencia humana o, si se prefiere, contra la «humanidad» del hombre en general” (I, 24). Para lo que se maquinó hasta la minucia todo un plan de destrucción que, además de la eliminación física, comprendía un proceso de deshumanización metódicamente ejecutado, al que el ingenio criminal nazi se aplicó para no ahorrar a sus víctimas ninguna vejación ni sufrimiento gratuito alguno. Auschwitz no fue pues —repetámoslo— “una «atrocidad de guerra», sino una *obra de odio*” y “un crimen verdaderamente infinito” (I, 37 y 30).

Se expiaban, no los propios actos, sino el nacimiento<sup>9</sup>; más aun: la fe del bisabuelo. ¿Se puede concebir mayor grado de despersonalización? A partir de este principio, es inevitable constatar que todas las categorías quedan hechas añicos y lo que impera es un auténtico “caos de horror” —como lo ha calificado H. Arendt (AJ, 257)—, acerca del cual cabe imaginar algo tan atroz como que “si esos bisabuelos hubieran abandonado la fe judía y no hubieran educado hijos judíos, sus descendientes de la cuarta generación hubieran podido encontrarse entre los criminales nazis”; lo seguro es que “no habrían estado entre las víctimas judías” (PA, 124)<sup>10</sup>. En pocas pala-

---

<sup>8</sup> Las líneas citadas vienen precedidas por éstas: “El exterminio de los judíos es radicalmente otra cosa. Hitler dijo con mucha antelación lo que pensaba hacer, y por qué lo haría; en virtud de qué principios; en nombre de qué dogmas. Se explayó abundantemente, con esa mezcla inimitable de pedantería metafísica y de sadismo que es una especialidad alemana. El tono doctoral del racismo germánico hace pensar a la vez en los comunicados de la Wehrmacht y en el galimatías del señor Heidegger, y ya sabemos que éste se ha convertido hoy en día en uno de los nuncios de la profundidad filosófica... Teóricos del racismo y prácticos de la atrocidad científica, unos y otros son tan meticulosos como sanguinarios, tan charlatanes como feroces.” (I, 44).

<sup>9</sup> “No se expían los actos, sino el nacimiento” —escribe Finfielfraut (MV, 50)—. (Ver aquí la nota 20).

<sup>10</sup> También Neher ve en Auschwitz “un retorno al caos”: “la aventura milenaria del pensamiento humano sufrió allí su completo fracaso, extinguidas todas las luces y sin que el resplandor de ningún faro balizase la estela” (EP, 144). Levinas desarrolló en 1934 esa idea en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” (trad. esp., en *Judaísmo y lí-*

bras, las cámaras de gas, además de ocasionar sufrimientos ingentes, desquiciaron los conceptos de culpable e inocente, y no ya porque “fueran peor de lo que cualquiera hubiera podido merecer” o porque el azar hubiera decidido —como señalábamos— el lugar que unos y otros habrían de ocupar para siempre—entre las víctimas o entre los verdugos—, sino porque, “más allá, se daba el hecho de que la inocencia y la culpabilidad ya no eran productos del comportamiento humano; ningún crimen humano imaginable hubiera podido guardar proporciones con un castigo así, ni ningún pecado hubiera podido coincidir con ese infierno en el que tanto el santo como el pecador habían sido reducidos por igual al estatuto de futuros cadáveres” (AJ, 152). Nos encontramos, pues, ante el mismo dilema que señalábamos a propósito del lenguaje: el crimen está tan lejos de toda medida que —en palabras de H. Arendt— resulta, paradójicamente, que “tan necesario es castigar a los culpables como recordar que no existe castigo proporcionado a sus crímenes” (AJ, 154)<sup>11</sup>.

Otra manifestación del desgarró que produjo este genocidio en las nociones tradicionales la tenemos en la forma que, por primera vez, adoptó la violencia, más pulcra y aseada, tal como corresponde al modo metódico e industrial de proceder a su ejecución: “Piensen en Eichmann o en Rudolf Hess, el comandante de Auschwitz: estos burócratas practicaron sobre sus víctimas una ferocidad neutra, administrativa, desapasionada, rutinaria, mientras que los judíos seguían identificando violencia con desenfreno y sólo conocían el rostro animal de la barbarie. El Mal, les decía una experiencia todavía fresca, es un desorden espectacular y esporádico: lo que les resultaba inconcebible era el crimen trivializado, el terror sordo, metódico, continuo que los nazis se disponían a hacerles sufrir.” Razón por la que hay que mantenerse en guardia y dejar por fin de apearse obstinadamente a “una imaginaria que los nazis han dejado totalmente atrás” (JI, 56-57)<sup>12</sup>. Al

---

*mites de la modernidad*, Ríopiedras, Barcelona, 1998); también es de interés para el asunto: “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea”, recogido en *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993.

<sup>11</sup> “Hasta el siglo XX, una muerte semejante era im-pensable. Y permanecerá indefinidamente in-compensable”, escribe Neher (EP, 145). A este respecto, es muy significativa la observación de P. Levi: “es importante subrayar ya cómo ambas partes, las víctimas y los opresores, se daban cuenta de la enormidad y, por consiguiente, de lo imposible que sería darle credibilidad, a lo que estaba sucediendo en los Lager: y, podemos añadir aquí que, no sólo en los Lager, sino también en los *ghettos*, en la retaguardia del frente oriental, en los cuarteles de la policía, en los asilos de deficientes mentales” (HS, 12). Tal es el desquiciamiento que las cámaras de gas encarnan, que Hannah Arendt llega a decir que, en relación con ellas, hasta “el criminal más abominable era tan inocente como un recién nacido” (AJ, 152).

<sup>12</sup> Al hilo de estas consideraciones, subraya Finkelkraut: “¡Y se pretende que los judíos lo descubrieran y se opusieran a ello de manera efectiva! ¡Se les lee la cartilla! (...) Pero, vamos, ¿estabáis durmiendo? ¿No podíais resistiros un poco a estos brutos inmundos?... Pero ahí viene lo más increíble: los mismos que critican la supuesta pasividad de las víctimas reinciden en su incomprensión a treinta y cinco años de distancia y pese al saber acumulado. Estos fiscales no han entendido el genocidio. En tanto que ciegos, re-

actuar con esa “profesionalidad”, subraya Arendt que los asesinos pretendían contribuir a hacer real “una tarea histórica, grandiosa, única (una gran misión que se realiza una sola vez en dos mil años)”, que, en consecuencia, constituía una pesada carga”, razón por la cual Himmler —el ideador de los vacíos eslóganes que Eichmann apreciaba como “palabras aladas”— esperaba de ellos que fueran “sobrehumanamente inhumanos” (EJ, 152-153).

Llegados a este extremo del desquiciamiento, no puede sorprender — aunque sí, irritar— la noción de “culpabilidad virtual”, a la que Elie Wiesel se opone de raíz con las siguientes palabras: “A veces me asalta una duda: y si yo hubiese pasado en un campo de concentración no once meses, sino once años, ¿estoy seguro de que habría conservado limpias mis manos? No, no estoy seguro, y nadie puede estarlo. Pero, dicho esto, puesto que no he actuado mal, ¿por qué debería sentirme virtualmente culpable? [...] la culpabilidad hipotética no tiene lugar aquí. Quienes *hubieran podido* implicarse, pero no lo hicieron, son por definición —y por la gracia de Dios— inocentes”, observación tanto más oportuna cuanto que se ha vuelto un tópico la “llamada culpabilidad de los supervivientes”: “Colmo de la ironía: los verdugos no padecen este complejo. No se sienten culpables, ¡ellos! En los años sesenta, durante el proceso de Auschwitz, en Frankfurt, reían mientras asistían a los debates, con lo cual tan sólo los supervivientes se sentirían, en alguna medida, acusados: «¿Por qué he sobrevivido yo, cuando tantos otros han perecido?». Se equivocaban al atormentarse. Lo he dicho ya. [...] Los supervivientes no son culpables de haber escapado a la muerte” (TF, 112-113 y 118-119). En efecto, parece indiscutible esta matización. Sin embargo, es tal el desquiciamiento que ha ocasionado Auschwitz, que no cabe concluir este punto sin levantar acta del desafío al que toda la humanidad se enfrenta como consecuencia del mismo. Nos referimos a la “terrible pregunta” que, a propósito de los judíos, de su fe y de su supervivencia, se plantea Fackenheim —y que nos incumbe a todos!<sup>13</sup>—. En efecto, “Hitler no logró masacrar a todos los judíos, pues perdió la guerra. Pero —se pregunta a continuación— ¿habrá logrado destruir en nosotros, los salvados, la fe judía?”. No se trata de una pregunta retórica. Lo espantoso de la misma estriba en que los judíos de hoy son los antepasados de los judíos que nazcan de ellos, y Auschwitz ha mostrado suficientemente que el exterminio no sólo estuvo permitido, sino que también es posible. Por tanto, la pregunta se yergue estremecedora: “¿habrían sido fieles al judaísmo los judíos europeos de mediados del siglo XIX si hubieran sabido cuál iba a ser el efecto de su acción sobre sus descendientes? ¿Habrían debido serlo? Y ¿qué es de noso-

prochan su ceguera a los judíos. Siguen negándose a ver lo que se reprocha a la pieza cazada que no supiera ver: la mediocridad de los cazadores, su apagada y atareada impasibilidad” (JI, 56-57).

<sup>13</sup> Sobre el alcance universal, y no sólo judío, de la obligación de fidelidad a las víctimas, Levinas: SI, 123 ss.

tros, que sabemos, cuando contemplamos la posibilidad de un segundo Auschwitz dentro de tres generaciones?" Hechas estas consideraciones, el desafío es claro: "¿Cuál es el papel que preferiríamos para nuestros bisnietos, el de víctimas, de espectadores o de asesinos?" (PA, 125). ¿Es posible esquivar esta pregunta?

### *¿Y Dios?*

El tratamiento de estas cuestiones quedaría falseado, además de incompleto, si no tuviéramos en cuenta el rasgo característico del judaísmo: la Alianza entre el Dios único y el pueblo judío. Israel se ha visto instituido pueblo elegido por la revelación de Yahwéh, quien le ha llamado a ser el depositario de la tarea de redención del mundo. Entre ambos se ha anudado una Alianza por fidelidad a la cual cada uno es quien es: Yahwéh, el Dios de Israel; Israel, el pueblo elegido por Yahwéh. De dicho vínculo, el judío tiene constancia gracias a una serie de *experiencias fundadoras* (PA, 35) en las que Dios se ha hecho presente *dentro de* la historia (la entrega de la Torá a Moisés en el Sinaí, la travesía del Mar Rojo tras la separación de sus aguas por la intervención divina, etc.), sin que ello quiera decir que "se mezcle libremente con los hombres" en el curso de la misma, dado que rebasa infinitamente lo humano (PA, 29). Junto a estas experiencias fundadoras, Fackenheim señala los que llama *acontecimientos que bacen época*, esto es, aquéllos que, como la destrucción del primer y segundo Templo, la revuelta de los Macabeos, la expulsión de España, "han suscitado una confrontación y han puesto a prueba la fe antigua a la luz de la experiencia contemporánea", añadiéndole una "nueva exigencia" (PA, 36).

El Holocausto sería un acontecimiento que marca una época, la nuestra: "estos hechos (...) se han convertido —en palabras de H. Arendt (AJ, 154)— en la experiencia fundamental de nuestra época y en su miseria fundamental". Y el desafío que supone para la fe no deja lugar a dudas: ¿Y Dios, qué? ¿Dónde estaba? ¿Por qué calló? ¿O es que nunca existió? ¿O es que también Él murió en Auschwitz? Todas estas preguntas se han formulado, y todas con absoluta seriedad. En ellas se juega, junto a la fe en Dios, la identidad judía y, en general, el sentido de la vida y de la razón humanas. Sólo un enfoque ha quedado caduco tras Auschwitz: el que, para disculpar a Dios, hace culpables a las víctimas. Esta perspectiva fue, sin embargo, adoptada por muchas víctimas, que —según cuenta P. Levi— "veían en ello un castigo divino; lo imputaban al dios incomprensible, al dios desconocido, que tiene poder de vida y de muerte, que no sigue más que criterios inaccesibles a nuestro entendimiento, pues todo lo que Dios decide debe ser aceptado" (DM, 33). Este planteamiento, que ha sido repudiado, añadiría a los sufrimientos y a la muerte padecidos el ultraje, con lo que la "teodicea" se habría hecho acreedora del reproche que le dirige Soloveichik, a saber, que su verdadero sentido es ocultar el mal (BM, 122-123). Ningún crimen mere-

ce la cámara de gas, pero es que además, ¿cuál fue el crimen de los niños, el de los que Wiesel vio arrojar a un foso del que ascendían llamas gigantescas? ¿Y el de Hurbinek, el niño sin nombre, de tres años, probablemente nacido en Auschwitz, muerto “libre, pero no redimido” y de quien tan sólo queda el testimonio que de él da Primo Levi<sup>14</sup>?

¿Cómo es posible entonces seguir creyendo en Dios en Auschwitz y después? Las posturas han sido divergentes y, como cabía esperar, irreconciliables. El ejemplo nos lo ofrece el propio Wiesel cuando contrasta su actitud con la de Levi. Pero no sólo se enfrentan actitudes, sino ante todo los puntos de vista en que una y otra se asientan, al menos si nos atenemos a sus testimonios. Veámoslo. Levi entiende que Auschwitz y Dios son incompatibles: “Existe Auschwitz, por tanto, no puede haber Dios”. No parece que haya escapatoria. Y Levi dejó constancia de que esta conclusión seguía hirién-dole: Camon, el editor de las conversaciones que concluyen con la afirmación entrecomillada, señala que “en el texto mecanografiado, [Levi] agregó a lápiz: No encuentro una solución al dilema. La busco, pero no la encuentro” (PLD, 135)<sup>15</sup> Y la razón de esta incapacidad nos la ofrece el propio Levi poco antes, cuando cuenta la controversia con un creyente que fue a visitarle tras el cautiverio para “decirme que estaba claro que yo era un predestinado, porque había sido elegido para sobrevivir y escribir *Si esto es un hombre*.” A lo que Levi añade —y sus lectores adivinamos el tono de indignación con que lo dice—: “Debo confesarle que aquello me pareció una blasfemia, porque implicaba que Dios habría concedido ciertos privilegios salvando a algunos para condenar a otros.” Parece, al menos parece, que Primo Levi quisiera salvar a Dios del insulto que supondría cualquier teodicea. Admitir después de Auschwitz que Dios existe vendría a ser lo mismo que admitir su complicidad en el sufrimiento de los inocentes, más aun, que Él es el causante del mismo, lo cual no sólo es una contradicción (un Dios bueno provoca el mal), sino una blasfemia (estaríamos, nosotros, insultando a Dios). Mejor, pues, concluir que no existe<sup>16</sup>.

¿Y Wiesel? ¿Cómo justifica él su fe? Porque, como señala sin dejar lugar a dudas, “yo nunca he renegado de mi fe en Dios”. Empecemos dejando cla-

---

<sup>14</sup> “[De Hurbinek] nada queda: el testimonio de su existencia son estas palabras mías”, escribe P. Levi (T, 23).

<sup>15</sup> Dos páginas antes, a la pregunta de si es creyente, P. Levi responde: “No; nunca lo he sido, quisiera serlo, pero no lo logro” (PLD, 133).

<sup>16</sup> Decimos que “parece” —y no nos atrevemos a concluir más— entre otras por la razón de que en otro lugar pudiera ser el ultraje de las víctimas el motivo del rechazo, aunque el texto encierra gran ambigüedad: “Tuve la impresión, y la sigo teniendo —se explica Levi—, de que ningún credo religioso puede justificar las masacres de niños. Un adulto puede ser, consciente o inconscientemente, culpable; quien ha vivido ha realizado algún acto de transgresión de una manera u otra; pero un niño, no”. (DM, 33). ¿Por razón de quién: de las víctimas, del credo (esto es, de Dios), de ambos? La cuestión queda abierta, si bien hay quienes piensan, como A. Gesché, que “con frecuencia la blasfemia es menos un grito contra Dios (al que yo querría no tener que negar) que un grito contra el mal (que, éste sí, me niega)” (M,18).

ro un punto, a saber: aceptar a Dios no hace más fácil aceptar Auschwitz; con otras palabras, no es cuestión, al menos en el caso de Wiesel, de hallar consuelo fácil, pues “Auschwitz no es concebible ni con Dios ni sin Dios”. Y, por si no ha quedado lo bastante claro, añade: “Quizá llegue un día en que comprenda el papel del hombre en el misterio que Auschwitz representa; pero el de Dios, no lo comprenderé nunca”. Porque también Wiesel es de la opinión de que “el sufrimiento y la muerte de los niños inocentes no puede sino poner en entredicho la voluntad divina. Y suscitar la cólera y la revuelta de los hombres” (TF, 110 y 109). En consecuencia, no lo negará, pero sí que Le incoará un proceso, en el que la acusación más grave será precisamente el sufrimiento de los inocentes, cuya muerte prohíbe que nadie en su nombre pueda intentar perdonar a Dios (CB, 212). No sólo no proporciona consuelo, sino que la creencia en Dios empeora la situación del hombre, cuya “tragedia (...) es más devastadora”. Más aun: es una tragedia doble: “la del creyente y la de su creador. Si una está herida, la otra es hiriente” (TF, 110). Respecto a Dios, la misma tensión, pues, que vimos en P. Levi. ¿Por qué, entonces, conservar la fe? Dicho con las palabras de Wiesel, “¿Cómo se puede, sin mentir, decir en Auschwitz *«Asbrenu, ma tov kbekkenu»*, «¡Ah, qué felices somos de llevar con nosotros nuestra herencia!»? ¿Cómo y con qué derecho se puede hablar de felicidad en Auschwitz?”. Quizá sólo quepa responder que esa fe “forma parte de la tradición judía” (TF, 110).

En esta respuesta tan poco original está la clave, sin que ello signifique haber dado con la solución al dilema. Wiesel no deja pasar ocasión de subrayar lo injustificable de Auschwitz: “Las preguntas que antaño me planteé a propósito del silencio de Dios *siguen abiertas*. Si existe alguna respuesta, *yo no la conozco*”. De lo que no cabe duda es de que la *fidelidad* a los antepasados está en juego cuando se trata de la fe en Dios. No es sólo que Wiesel no tuviera más que a su padre y necesitara a Dios —mientras que “Primo, no” (TF, 109), no era ése su caso—; es que negar a Dios equivaldría a renegar de su pueblo y, a la postre, darle la victoria a Hitler, como así lo entienden Fackenheim y Levinas (PA, 125 y SI, 124). Wiesel cuenta la siguiente escena: “Un día, en Brooklyn, le pregunté al célebre Rabino Menahem-Mendel Schneersohn de Lubavitch: «¿Cómo se puede creer en Dios después de Auschwitz?». Y él me respondió: «Después de Auschwitz, ¿cómo se puede no creer en Dios?». De buenas a primeras, la observación me pareció fundada: puesto que todo lo demás había fracasado —civilización, cultura, educación, humanismo—, ¿cómo no volverse hacia el cielo? Pero después —añade Wiesel—, una vez recobrado, repliqué: «Si vuestras palabras constituyen una pregunta, la acepto con gusto; si pretenden ser una respuesta, la rechazo” (TF, 110-111). ¿Por qué no aceptarlas como respuesta? Quizá porque, al hacerlo, se corre el riesgo de convertirla en justificación, algo totalmente inaceptable para él. Así parece indicarlo el que, tras reiterar que “nada justifica Auschwitz”, añade: “Si el Señor en persona me proporcionara una justificación, pienso que *se la rechazaría*. Treblinka ha borrado

todas las justificaciones. Y todas las respuestas.” (TF, 110 y 133)<sup>17</sup> Si Wiesel no ha renegado de su fe, entendemos que se debe también a que, al mantener unidos el mal y Dios como extremos de *un mismo* enigma, su carácter *escandaloso* se vuelve, si cabe, más patente, impidiendo de este modo que el asunto quede zanjado, al menos en el plano teórico, lo que permite mejor mantener viva su fuerza interpeladora. *Y, de esta manera, ser tanto más fiel a su pueblo* — la otra de las claves, como hemos visto, de la actitud de Wiesel—.

No ha sido, pues, la búsqueda de un fácil consuelo lo que le ha hecho conservar su fe. Prueba de ello, son las diferentes figuras que ha ido adoptando Dios a lo largo de su obra, a cual más dura y más cruel. Como, al respecto, escribe M. García-Baró: “El único espacio que queda para Dios está así delimitado. Va desde el Dios que asesina y juega, que necesita al hombre para poder reír, al Dios del caos y de la impotencia, el verdugo que lleva demasiado lejos la farsa y se deja caer, incluso, en el papel de la víctima. Y la víctima siente entonces la revelación de Dios en su propia infinita vergüenza, en su tortura y, simultáneamente, en la causa de esta tortura.” (EA, 118). Como señala el autor de estas observaciones, el nihilismo es para Wiesel “transición hacia otra experiencia de lo divino, hacia otro modo más profundo de ser judío” (EA, 120). Esta apreciación la confirma el propio Wiesel cuando arremete contra quienes han dado una “interpretación casi blasfematoria” del pasaje de *La Noche* que da pie al comentario transcrito, a saber, aquél en el que los S.S. ahorcan a un niño en el campo de Buna ante los prisioneros dispuestos en formación que han de desfilar delante de su cuerpo, agonizante durante media hora todavía: “Detrás de mí oí la misma pregunta del hombre: —¿Dónde está Dios, entonces? Y en mí sentí una voz que respondía: —¿Dónde está? Ahí está, está colgado ahí, de esa horca...” (N, 58). Y su réplica, en la que aparece la fidelidad de que hablamos: “Los teóricos de «la muerte de Dios» han hecho referencia abusivamente a estas palabras mías para justificar su repudio de la fe. Ahora bien, si Nietzsche podía gritar (...) que «Dios ha muerto», el Judío que hay en mí no puede hacerlo. Yo nunca he renegado de mi fe en Dios. Me he alzado contra Su justicia, he protestado contra Su silencio, a veces contra Su ausencia, pero mi cólera se alzaba en el seno de la fe, y no fuera. Posición poco original — comenta—, lo reconozco: forma parte de la tradición judía; pero jamás he pretendido ser «original» en eso. Al contrario, siempre he aspirado a seguir las huellas de mis padres y de sus precursores.” (TF, 109-110). Como nos hará ver en una de sus últimas novelas, quien olvida es, más que olvidadizo, *El Olvidado*. En este sentido, dos de las escenas más duras de *La Noche* son aquéllas en que la muerte quiebra el lazo entre el padre y su hijo: cuan-

---

<sup>17</sup> Escribe A. Gesché: “El mal es aquello contra lo que no hay más respuesta que la oposición”; “el problema del mal no se resuelve en un discurso, sino en un combate. (...) problema del mal, problema que no soporta ninguna justificación, sino un combate y una victoria” (M, 36 y 177).

do, por la disputa de unas migajas de pan, un preso golpea a su padre hasta matarlo, y, ya al final, cuando el joven Elie despierta y descubre que el lecho que ocupaba su padre enfermo lo ocupa ahora otro hombre, es decir, que “debían de habérselo llevado (...) al crematorio” mientras él dormía, sin haberse atrevido a acudir a su llamada por temor a ser golpeado. La ruptura del vínculo y el dolor acumulado se traslucirán en el vacío que, al final de la novela, le inunda: “Desde el ghetto no había visto mi cara. En el fondo del espejo, un cadáver me contemplaba. Su mirada en mis ojos no me abandona más” (N, 97). Como años más tarde escribirá en sus memorias: “Tengo dieciséis años cuando mi padre muere. Mi padre ha muerto y a mí no me duele. No siento ya nada: alguien ha muerto en mí, y soy yo. (...) Estaba ausente de mí mismo: los muertos no lloran. (...) Me veo muerto entre los muertos, busco a mi padre como para decirle: mira, estoy contigo, a tu lado. (...) Muerto mi padre, me siento curiosamente liberado. Libre de hundirme, de dejarme deslizar por la muerte. Siempre que pienso en mi padre, revivo su agonía y se me forma un nudo en la garganta. Siento que me quedo huérfano. Sí, uno se puede quedar huérfano a una edad avanzada. Y más de una vez. Y cada vez es la primera” (TF, 122-123)<sup>18</sup>. Por esto, consideramos muy oportunas las palabras de García-Baró cuando observa: “Algo totalmente peculiar de la experiencia judía de este reducto último del mal debe verse en que la víctima de Eliezer es su padre. *Ante todo se trata de la aniquilación del vínculo entre el judío y Dios*” (EA, 117; curs. nuestra). El hundimiento en ese vacío que, al final de *La Noche*, le asalta en la figura del cadáver en que se ha convertido —¡al quedarse huérfano!—, y que le contempla desde el fondo del espejo, será la terrible experiencia que Wiesel transmutará dolorosamente en rebelión contra Dios, pero no en pérdida de su fe en su existencia.

Decíamos antes que, a tenor de sus propios testimonios, cabe colegir que no sólo son distintas las actitudes de Levi y Wiesel, sino ante todo sus respectivos puntos de vista. Después de lo dicho, no nos parece demasiado aventurado señalarlos: P. Levi, el de Dios; E. Wiesel, el de las víctimas. Explotémoslo. P. Levi preferiría, antes que blasfemar, concluir que Dios no existe. Adoptaría, de este modo, como punto de partida la noción de Dios —en concreto, de Dios omnipotente, sabio y bueno—. Aceptar que un Dios así consienta tales sufrimientos de los inocentes sería, a su entender, una blasfemia: ese Dios se refuta, pues, a sí mismo. Obsérvese que ello no sig-

---

<sup>18</sup> “—¿Yo, un santo? Es demasiado cómico... -exclamé-. —¿Por qué se ríe? —Me río -respondí con voz entrecortada-, me río porque no soy un santo. Los santos no ríen. Los santos están muertos. Mi abuela era una santa; está muerta. Mi maestro era un santo: está muerto. Míreme a mí, yo esoy vivo. Y estoy riendo. Vivo y río porque no soy un santo... Al principio me había costado habituarme a la idea de estar vivo. Me creía muerto. No podía comer, leer, llorar: me sentía muerto. Me consideraba como un muerto que, al soñar, se imagina estar vivo. Sabía que no existía ya, que mi verdadero yo había quedado allá, que mi yo actual no tenía nada de común con el otro, el verdadero. Yo era la piel que la serpiente deja tras de sí: nunca había sido suya.” (D, 197).

nifica que no considere la otra perspectiva —la de las víctimas—; si así no lo hiciera, no habría tensión ninguna ni, por ende, dilema. Pero sí significa que, si el dilema se estira entre los dos extremos irreconciliables (Dios y las víctimas) hasta el punto de que se rompa, se romperá primeramente por el lado de Dios.

Por el contrario, E. Wiesel adopta como punto de partida la perspectiva de las víctimas. Entiende que eso es lo que hace —aunque pueda parecer paradójico— cuando mantiene su fe en Dios. Éste es el mejor modo de rendirles tributo y de serles fiel, pues, después de todo, ¿no fue la fidelidad a su Dios (la fidelidad de sus bisabuelos) lo que marcó a su pueblo como víctima propiciatoria? Por ello, renegar de ese Dios sería en igual medida renegar del judaísmo y traicionar a su pueblo. Así, al menos, entendemos las palabras del propio Wiesel cuando compara su actitud con la de su compañero del *Lager*: “[Levi] rehusa comprender cómo su antiguo compañero de Buna puede seguir definiéndose como creyente. Y es que él, Primo, no lo es. No quiere serlo. Ha visto demasiados sufrimientos humanos como para no sublevarse contra la religión que pretende imponerles su sentido y su ley. Yo le comprendo. Y le ruego que también él me comprenda a mí: he visto demasiados sufrimientos humanos (los mismos) como para romper con el pasado y *rechazar la herencia de quienes los han padecido*” (TF, 108; curs. nuestra). Probablemente esta discrepancia sea consecuencia de la diferente manera que ambos escritores tienen de sentir su judaísmo. Para Levi, que se define como no creyente (“nunca lo he sido, quisiera serlo, pero no lo logro”), su judaísmo es “un hecho puramente cultural. De no haber existido las leyes raciales y el campo de concentración —explica—, probablemente ya no sería judío excepto por mi apellido. Pero esta doble experiencia, la de las leyes raciales y el campo de concentración me han marcado como se estampa una plancha de hierro, ya soy judío: me han cosido la estrella de David y no sólo en la ropa” (PLD, 133-134). En el caso de Wiesel, además de esta doble experiencia, existe otra, anterior: la del estudiante de la Torá sensible a la mística, que vivió su infancia en la comunidad judía de Sighet y cuyo primer instructor, siendo él niño, les iniciaba en el estudio presentándoles las veintidós letras del alefato con estas palabras de las que aún guarda el recuerdo: “Aquí tenéis, hijos míos, el comienzo y el fin de todas las cosas. Mil y mil obras han sido escritas o serán escritas con estas letras. Miradlas pues, estudiadlas con amor: ellas serán vuestros vínculos con la vida. Y con la eternidad. (...) Con las veintidós letras del alefato Dios creó el mundo” (TF, 19). No es de extrañar que, para Wiesel, renegar de Dios venga a ser lo mismo que cortar con las demás víctimas y, en particular, con su comunidad, Sighet, sumergida en esa atmósfera de amor al estudio de la Biblia vivido como una aventura. Tal como escribe Fackenheim, para los judíos “dejar de ser judíos y dejar de educar hijos judíos sería abandonar nuestro puesto milenario de testigos del Dios de la historia” (PA, 125) y culminar, con ello, como decíamos páginas antes, lo que Hitler no logró.

La perspectiva de las víctimas, según la adopta Wiesel, abarca tanto a éstas como a Dios, en el sentido de que no hay que negar ninguno de los dos extremos, ambos tienen cabida. Pero, además, las abarca en otro sentido, en el de que la figura de víctima es atribuible igualmente al propio Dios. Ésta es la perspectiva que le mostrará su Maestro talmudista Harav Saul Lieberman: “¿Sabes cuál de todos los personajes bíblicos es el más trágico? —le preguntó éste— Es Dios, bendito sea Él, Dios, al que sus criaturas decepcionan y abruman con tanta frecuencia”. A lo que Wiesel añade: “Se Le puede, pues, invocar no sólo con indignación, sino también con tristeza y compasión. Por Él.” (TF, 111). Hombre y Dios comparten, pues, una misma aventura, de manera que “lo que a nosotros nos pasa a Él le afecta [y] lo que le pasa a Él a nosotros nos concierne” (TF, 132). Pero esta solidaridad más que cerrar preguntas abre nuevas heridas. En efecto, el sufrimiento de uno no mitiga el del otro; se suma a él, lo vuelve más pesado. Si “en el sufrimiento hay una etapa que atravesar más allá de la cual uno se convierte en un animal: uno sacrificaría su alma, y sobre todo la del prójimo, por un pedazo de pan, por un minuto de calor, por un segundo de olvido y de sueño”; si, en suma, “el sufrimiento hace aflorar en el hombre lo que tiene de más bajo” (D, 198), con el dolor divino, en lugar de equilibrarse, el humano se dispara hasta el extremo de lo soportable, convirtiéndose de este modo no en “consuelo, sino en castigo suplementario. Con lo que nos estaría permitido interrogar al cielo: «¿Es que no tenemos bastante con nuestra pena? ¿Por qué le añades la tuya?»” (TF, 132)<sup>19</sup>. Como vemos, no hay respuesta última en la que se remanse el oleaje de preguntas y respuestas que generan nuevas preguntas más lacerantes si cabe. Las cuatro páginas escasas que Wiesel dedica a tratar sobre *el sufrimiento de Dios* —así las titula— son una magnífica muestra de ese vaivén en el que, cuando más cerca se diría la calma o el consuelo, irrumpe la constatación de que no hay tal. Así, ante la imposibilidad de invocar Su Nombre —que Dios se ha guardado para sí tras la destrucción del Templo y la masacre de sus servidores—, puede el hombre decirse que “Dios no necesita un Nombre para estar presente”, que se encuentra “a la vez en nuestra petición y en su satisfacción”, que “es a la vez pregunta y respuesta (...), lazo y ruptura, dolor y curación, herida y paz, súplica y perdón. Es, y esto debería bastarnos. Sin embargo —añade a renglón seguido—, reconozco que a veces esto no me basta. Cuando pienso en las convulsiones que han atravesado nuestro siglo, nada me resulta suficiente” (TF, 132-133).

Es posible también considerar a Dios del lado no sólo de las víctimas, sino también del de los verdugos, es decir, del de todos los hombres, cuyo padre pretende ser. En calidad de tal —confiesa Wiesel— es como “quiebra nuestro caparazón y nos conmueve”. En efecto, “¿cómo no compadecer a

---

<sup>19</sup> Como observa García-Baró, “el más horrible de los descubrimientos de quien ha experimentado la Noche [es] que el sufrimiento no conduce a la santidad, sino al dolor, a la vergüenza y a la culpabilidad” (EA, 111).

un padre que asiste a la masacre de sus hijos por otros hijos suyos? ¿Existe sufrimiento más completo, remordimiento más áspero?” (TF, 133). Pero, desde esta óptica, el problema se agrava, pues aumentan las razones para que hubiera intervenido: “¿Que Él sufría? Habría podido, habría debido interrumpir Su propio sufrimiento poniendo término al martirio de los inocentes. ¿Por qué no lo hizo?” (TF, 133). No sólo le dolerían, pues, los sufrimientos de las víctimas de la violencia, sino también el empeño de los verdugos en ejercerla. ¿Qué más tiene que suceder para que un padre intervenga de manera definitiva y que no deje lugar a ambigüedades? “¿Por qué no lo hizo? Lo ignoro —se responde Wiesel— y pienso que nunca lo sabré”. Y añade: “No hay duda de que no quiere que lo descubramos” (TF, 133). ¿Por qué ese afán en que no lo descubramos, nos preguntamos nosotros, por nuestra parte? No sólo no se han cerrado las preguntas, como decíamos, sino que, sin cesar se abren dentro de cada una otras nuevas, como en las muñecas rusas. Bien es verdad que cabe argumentar, como A. Neher, que, si en lugar de guardar silencio, Dios hubiera respondido, no por ello habría cambiado algo en la tierra ni en el cielo. Tras su intervención en el Carmelo a petición del profeta Elías, lo único que se pudo constatar fue un rotundo fracaso: “¿Ha surtido efecto —se pregunta Neher— la Palabra de Dios, de ese Dios que consintió que se le obligase [a zanjar la disputa con su intervención]? A partir de ahí, ¿se ha convertido el mundo y se ha entregado a la evidencia?” (EP, 88). De donde cabe colegir que ése no es el camino, que en vano se busca a Dios en la intervención grandiosa que, tras la conmovición que ocasiona, cae en el olvido, como sucede con cualquier espectáculo, al no mudarse en acciones más justas. La lección del relato (Reyes 1, 18 y 19) es, concluye Neher, que “Dios no está ni en la tempestad, ni en el huracán, ni en el fuego (¡el fuego del Carmelo!). Está en *«la voz del murmullo tenue» qol demamah daqqah* (19,12), expresión también gravemente irónica, puesto que enseña al hombre que la única voz de Dios es Su Silencio (...) La Palabra de Dios ya no es automática: puede enunciarse de balde y provocar el fracaso. Y el silencio ya no es el signo de la Cólera divina o su rechazo; expresa la Presencia divina incluso mejor que la palabra. (...) *El Dios vivo*, había gritado a coro el pueblo al atardecer de la escena del Carmelo, *es el Dios de la Palabra y de la Respuesta*. Y ahora, al atardecer de la escena del Horeb, el profeta Elías aprende, en su soledad, que *es el Dios del Silencio y del Retiro* el que es *el Dios vivo* ” (EP, 88-89). Se entienden las cautelas para evitar hacer de Dios el genio de la lámpara con cuyo relumbrón su dueño incrementa su prestigio y su poder. Pero ¿es seguro que no habría servido de nada su intervención en Auschwitz? Por lo menos, habría salvado vidas humanas, lo cual ya sería justificación suficiente, pues “quien salva una vida salva el mundo”. ¡Aunque después los hombres olvidaran! Pero, de ese modo —puede replicarse—, nunca aprenderán, acostumbrados a que otro sea el que les arregle los problemas. En efecto, ese peligro existe, pero para un padre es un riesgo perfectamente asumible cuando se trata de una urgencia como la de impedir que unos hijos maten a

otros. Si la figura de padre aplicada a Dios ha de servirle al hombre como vía de acceso hasta Él, hay que reconocer que, en este caso, resulta incomprendible —más aun, injustificable— que no interrumpiera la masacre. A menos que la figura de padre aplicada a Dios sea inadecuada. ¿O quizá la inadecuada sea la figura de padre *humano*? Si es así, el acceso del hombre hasta Él se vuelve más difícil, sobre todo después de la catástrofe de Auschwitz. ¿Por qué habría de ser inadecuada: acaso porque a Dios no habría de afectarle el mal como, por el contrario, le afecta al hombre? Si fuera por esta razón, la impasibilidad divina alejaría todavía más a Dios del hombre, y, como sabemos, no es la vía adoptada por la teología o, en general, por el pensamiento, como atestigua el proceder de Gesché al comenzar por el estudio del mal su magno proyecto de “pensar en Dios”: “De este modo —explica este teólogo—, es la teología la que, a diferencia de la filosofía, se encuentra más cerca del hombre, porque, a imagen y semejanza de su Dios, está menos preocupada por Dios en sí, que por Dios para nosotros. En este punto —siempre la feliz paradoja—, la teología se halla más cerca que la filosofía de la antropología.” (M, 26). De lo contrario, fuerza es reconocer que, puestos a alejar a Dios, la postura más coherente es la adoptada por Primo Levi.

Al mismo dilema responde el texto siguiente de Hans Jonas: “Ante los tormentos realmente y absolutamente monstruosos que unos seres humanos infringen a otros inocentes de manera unilateral —tratándose siempre de la especie creada según la imagen de Dios—, se debería poder esperar que el buen Dios rompiera de vez en cuando la propia regla de la extrema discreción de su poder y que interviniera con un milagro de salvación. Pero no ocurrió ningún milagro de salvación. Durante los años de las atrocidades de Auschwitz, Dios permaneció en silencio” (CDA, 208-209). El autor considera inaceptable la retención divina ante las monstruosidades, lo que le lleva a desarrollar las ideas presentadas en la conferencia que pronunció, en 1984, en la universidad de Tubinga, cuando le fue otorgado el premio Leopold Lucas, titulada *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía* —de la que proceden las palabras citadas—. Para medir el alcance de su propuesta, hay que recordar dos cosas: la singularidad de Auschwitz, que, como hemos señalado, hace imposible compararlo con nada anterior<sup>20</sup> y el con-

---

<sup>20</sup> Escribe H. Jonas al respecto: “Nada de esta tradición puede cautivarnos ya en el acontecimiento que lleva el nombre de «Auschwitz». Ni fidelidad ni infidelidad, culpa y castigo, ni prueba, testimonio o esperanza en la redención, ni siquiera fuerza o debilidad, heroísmo o cobardía, resistencia o sumisión tenían aquí lugar alguno. En Auschwitz, donde también se aniquiló a los niños, no se tenía conciencia de todo ello, y para ninguno de estos gestos tradicionales se ofrecía siquiera la oportunidad. Los judíos de Auschwitz no murieron *por* la fe (como los antiguos testigos de Yavé) y no fueron asesinados *por* su fe o por alguna orientación de su voluntad como personas. Lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria. A los destinados a la solución final se les despojó hasta del más tenue brillo de su dignidad humana, que se había vuelto por completo irreconocible en los esqueléticos espectros supervivientes que aún fueron encontrados tras la liberación de los campos. Y sin embargo —paradoja de

cepto judío de Dios como Dios de la Historia. En relación con este segundo punto, el autor afirma que “el judío está teológicamente en una posición más difícil que el cristiano. Porque para el cristiano, que espera la verdadera salvación en el más allá, este mundo está, de todos modos, en buena parte diabolizado y es siempre objeto de desconfianza y, a causa del pecado original, especialmente el mundo humano. En cambio, para el judío, que ve en este mundo el lugar de la creación divina, de la justicia y la redención, Dios es en primer lugar el Señor de la *Historia* y por eso, también para el creyente, “Auschwitz” pone en cuestión el concepto tradicional de Dios” (CDA, 198)<sup>21</sup>. ¿Cómo se manifestó, pues, el Dios de la Historia? La respuesta dependerá del modo en que se entiendan los tres atributos de la *omnipotencia*, la *bondad absoluta* y la *inteligibilidad* referidos a Él. Ahora bien, para Jonas, “después de Auschwitz, podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien [sería] totalmente incomprensible (en su dominio sobre el mundo, que es donde sólo podemos comprenderla). Mas, si Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es *omni-* potente” (CDA, 208). En estas líneas se condensa lo fundamental del pensamiento del autor en lo que respecta a este asunto: o Dios no es omnipotente o Dios es malvado. Y no vale objetar que esta impotencia sea transitoria, porque fuese una concesión divina, respetuosa con el derecho de la creación, revocable en cualquier momento: “Si no intervino, no fue porque no quisiera, sino porque no pudo” (CDA, 209). Los milagros que se produjeron fueron obra de los seres humanos, de los *justos*, pero no de Dios. De entre las consecuencias que se siguen de todo ello, gran parte de las cuales “se aleja mucho de la más antigua tradición judía” (CDA, 209), destacaremos las siguientes: a) *Rechazo de cualquier forma de maniqueísmo*: ni el dualismo teológico u ontológico ni el más atenuado de la explicación platónica son admisibles. b) El mal, algo positivo, no procede de la mera ausencia de bien, sino de una causa a su vez posi-

---

todas las paradojas— se trataba del antiguo pueblo de la Alianza, en la que ya no creía nadie de los implicados, ni los verdugos ni las víctimas. Fue precisamente éste y ningún otro pueblo al que se destinó a la aniquilación total bajo la ficción de la raza. Se produjo así la inversión más monstruosa, la elección en maldición, que burló cualquier sentido. De modo que sí hay una relación —del tipo más perverso— entre los buscadores de Dios y profetas de antaño y sus lejanos descendientes a los que se buscaron en la diáspora para unirlos en la muerte colectiva. Y Dios lo permitió. ¿Qué clase de Dios podía permitir eso?” (CDA, 197-198).

<sup>21</sup> En otro contexto, pero en un sentido semejante, páginas después escribe: “El *Deus absconditus*, el Dios oculto (por no hablar del Dios absurdo) es una idea profundamente ajena a la fe judía. Nuestra doctrina, la Torá, se basa e insiste en que podemos entender a Dios (...), que habla en la lengua de los seres humanos y del tiempo, es decir, balbuceando por las limitaciones de los medios, pero sin mantenerse en un secreto oscuro. Un Dios del todo oculto e incomprensible es un concepto inaceptable según la norma judía” (CDA, 207-208).

va, con pleno poder “incluso frente a su Creador” (CDA, 210): *la libertad humana*, según Hermann Broch “una de las nociones más pavorosas inventadas por (...) la teología judía” (EP, 146). c) Esta libertad del ser humano es el rasgo que mejor casa con el acto de la creación, acto mediante el cual la soberanía absoluta “manifestó su voluntad de dejar de ser absoluta en función de la existencia de una finitud que se pueda autodeterminar”, a la que previamente ha dejado espacio libre contrayéndose. Si Dios no se hubiera limitado así<sup>22</sup>, sería imposible la existencia de nada independiente de él, pues su presencia infinita lo invadiría todo. Al mantener su retraimiento, preserva a todas las cosas en su ser finito propio, sin que éste se disuelva en el seno del “«todo dentro del todo» divino” (CDA, 211)<sup>23</sup>. d) Y, en fin, el punto en el que el pensamiento de Jonas “va más lejos” que la doctrina del *tsimtsum*: “La contracción es total, lo infinito en su totalidad y poder se ha alienado en lo finito, *al que le ha confiado su suerte*” (CDA, 211; curs. nuestra). Ahora es, pues, al hombre a quien le corresponde jugar, y ha de hacerlo de manera que evite, a lo largo de su vida, “convertirse en motivo para que Dios se arrepienta de haber permitido el devenir del mundo. Esto podría ser tal vez —añade— el secreto de los «treinta y seis justos», que según la enseñanza judía no deben faltar nunca para que el mundo pueda continuar existiendo” (CDA, 211).

Todo esto no constituye más que una serie de “baluceos”, como los califica Jonas. Puede que —como desde la primera página hemos señalado— no quepa esperar más que tanteos a la hora de intentar responder la pregunta de Job. En lo que, sin embargo, parecen coincidir los diferentes autores que hemos citado —y a lo que apunta la última consideración citada de Hans Jonas—, es en que sólo el salto a la acción puede poner fin a la voráGINE que parece arrastrar a la reflexión cuando especula sobre la cuestión del mal absoluto. ¿Qué o cómo sea Dios? ¿Cuáles puedan ser sus intenciones? ¿Es o no culpable<sup>24</sup>? Todas éstas son preguntas que, sin duda, la razón

---

<sup>22</sup> Hans Jonas señala la similitud de esta doctrina con la del *tsimtsum*, del cabalista Isaac Luria, y remite al libro de G. Scholem: *Las grandes tendencias de la mística judía*, eds. Siruela, Madrid, 1996, pp. 285 y ss.

<sup>23</sup> Señalemos que un temor similar a la desaparición por fusión con el Absoluto encontramos, entre otros, en pensadores como Rosenzweig y Levinas, quienes, en su obra, se han mostrado beligerantes con cualquier atisbo de misticismo. Rosenzweig, F.: “¿Es que Dios no ha de tener la libertad de poder retirarse del alma?” (*La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 215). Levinas, E.: “Remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado. (...) el yo que lo aborda no es aniquilado con su contacto, ni sacado fuera de sí, sino que sigue estando separado y guarda su reserva” (*Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 100). Comenta Catherine Chalier al respecto: “El vacío que traza la inflexión del ser por su abajamiento sería, en realidad, la ofrenda de un lugar al Otro. La renuncia a la afirmación tenaz y orgullosa del *conatus*, de sus propiedades y de sus reivindicaciones, abriría el espacio de un albergue irremplazable para la trascendencia” (*La persévérance du mal*, Les éditions du Cerf, Paris, 1987, p. 95).

<sup>24</sup> ¿Y si Auschwitz fuera en realidad una “agresión divina” (EP, 198)? Esta perspectiva no la vamos a abordar aquí por falta de espacio, pero el lector interesado puede consultar

no puede rehusar sin mutilarse —como Kant señalara ya respecto a las metafísicas—. Pero —y esto es, por lo demás, esencial en el judaísmo— es en las relaciones sociales, en el ámbito de la práctica (en la ética y la política), donde cabe romper el espejismo en el que parece abismarse la teoría. Wiesel lo expone claramente por boca del rabino, cuando éste responde al desafío que Gregor le dirige al acusar a Dios de haberse puesto del lado de los verdugos: “Sea —exclamó el rabino—. Es culpable, ¿crees acaso que no lo sé? ¿Que mantengo los ojos cerrados y los oídos tapados? ¿Que mi corazón no sangra, no se rebela? (...) Sí, es culpable, sí; se ha hecho el aliado del mal, de la muerte, del crimen. Pero con eso el problema no está resuelto. Te hago una pregunta, y responde, si puedes: *¿Qué nos queda por hacer?*” (PB, 246; curs. nuestra).

*Entre la ética y la historia: la política.*

Después de tantas especulaciones acerca del papel de Dios en el acontecimiento “Auschwitz”, algunas verdaderamente osadas, hemos visto que la mayoría de los pensadores —por no decir que todos— acaban apuntando a la acción<sup>25</sup> y confrontándonos con la libertad humana, esa pavorosa invención.

Tan terrible es la “invención” que es fácil dejarse tentar por la idea de que, en última instancia, es Dios o el diablo el primer responsable —si no el único— de que el mal exista: ¿Acaso no encontramos en el origen de los males de Job un pacto entre ambos (*Job*, 1, 8-12 y 2, 3-6)? En este punto cabe recordar lo que Jankélevitch afirmaba a propósito del segundo: “Inculpar al diablo no es, propiamente, un absurdo monstruoso, sino una comodidad providencial” (I, 32). En el apartado anterior hemos intentado mostrar algunas de las tramas conceptuales que darían forma a dicha inculpación. Y, al final, hemos concluido que, con independencia de cuál sea la perspectiva adoptada, acaba resultando inevitable determinarse por actuar en la historia, por mucho que, al hacerlo, la acción termine atrapada en sus redes. Tal es la paradoja del mesianismo, que se muestra con toda su crudeza al materializarse en una política. Para abordar este aspecto de la cuestión, nos dejaremos guiar por Hannah Arendt y Emmanuel Levinas, dos figuras cuyos pensamientos tienen la virtualidad de ahondar en este problema, aunque no

---

el libro de Philippe Nemo: *Job y el exceso del mal*, Caparrós eds., Madrid, 1995, edición que recoge además el estudio que Levinas dedicó a este libro —titulado “Trascendencia y mal” (1978)— y el ensayo en el que Nemo responde a las cuestiones planteadas por Levinas —“Para proseguir el diálogo con Levinas” (1995)—.

<sup>25</sup> En clave mística, lo expresa E. Wiesel: “Nos corresponde modificar la realidad y hacer verdaderas las plegarias (...) «continuaré llamándote padre hasta que llegues a serlo» (TF, 110). Dirigiéndose a la política, lo dice H. Arendt: “nos es preciso regresar a la realidad política” (EJ, 154). Ver aquí también la nota 17.

coincidan en todos los puntos. Si bien, antes abordaremos brevemente la postura de Franz Rosenzweig al respecto.

Hemos visto que, para el judaísmo, Dios interviene en la historia sin, por ello, mezclarse con los hombres; que, por tanto, lo hace desde fuera, a fin de no diluirse en ella, esto es, a fin de no constituir a la divinidad en mero atributo de la misma. Pues si Dios perdiera su trascendencia, ¿cómo juzgarla entonces? En este sentido, escribía F. Rosenzweig en 1910: “Todo acto se vuelve culpable por penetrar en la historia [...]; por ello, es preciso que Dios salve al hombre no a través de la historia, sino realmente como «Dios de la religión». Hegel considera divina a la historia, como una teodicea, mientras que la acción es para él naturalmente profana [...]. Para nosotros, la religión es la única teodicea auténtica. El combate contra la historia, entendida en el sentido del siglo XIX, es, para nosotros, idéntico al combate por la religión, entendida en el sentido del siglo XX”. Explica S. Mosès: “Sin duda [...], para Rosenzweig la «religión entendida en el sentido del siglo XIX» sería precisamente la creencia en la historia como teodicea. Pero estipular que los decretos de la historia son los criterios últimos de todo juicio de valor es renunciar a la trascendencia de la ética, es olvidar que la historia misma puede y debe ser juzgada”<sup>26</sup>.

Vimos que, junto a las experiencias fundadoras, Fackenheim destaca los *acontecimientos que hacen época*, aquéllos que, a partir de la experiencia contemporánea sacuden la fe antigua y le plantean una exigencia nueva. Así ha sucedido con el Holocausto, que ha llevado a replantear el tajante deslinde entre historia y religión tal como lo efectuaba, en 1910, Rosenzweig, lo que implica una recuperación de lo político, esto es, de la actuación en la historia. Como advierte S. Mosès, ya el mismo Rosenzweig — quien no conoció el Holocausto— matizaba su propia postura al respecto en 1917, precisamente durante el período de redacción de su *Estrella de la Redención*, cuando advertía del peligro al que se exponían las dos corrientes en que, tras la Emancipación, se había dividido el judaísmo (la asimilación y el sionismo), y que no era otro, a su entender, que el “peligro de alcanzar un objetivo accesible”, consistente, para los asimilados, en convertirse en “pequeños funcionarios, artesanos o incluso —Dios no lo quiera— en campesinos alemanes”, y, para los sionistas, en “crear en Palestina su Serbia, su Bulgaria o su Montenegro”. A lo que añade: “A mi entender, el primer peligro no es serio, pero sí lo es el segundo”. Y el remedio había de tener en cuenta que “únicamente guardando el contacto con la Diáspora, los sionistas estarán obligados a no perder de vista el *objetivo*,

---

<sup>26</sup> Rosenzweig, F.: *Briefe*, Berlin, 1935, p. 55, cit. por S. Mosès: “Hegel pris au mot. La critique de l’histoire chez Franz Rosenzweig”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 3, 1985, p. 328. Añade Mosès: “La «religión entendida en el sentido del siglo XIX» ha de comprenderse pues como la relación personal del hombre con Dios, la reivindicación por parte del hombre de su irremplazable responsabilidad, más allá de la lógica que pretende convertirlo en mero actor en la escena anónima de la historia” (p. 330).

que es el de llegar a ser unos sin-patria del tiempo, y seguir siendo nómadas, incluso allí<sup>27</sup>. Aun arropada de estas precauciones, “este texto de 1917 —escribe Mosès— admite que la participación de los judíos en su propia historia es para ellos, en la realidad de hoy, el único medio de trabajar a su advenimiento”<sup>28</sup>.

Acerquémonos ahora al planteamiento de Hannah Arendt. Su postura respecto al sionismo le granjeó la incompreensión y hasta la abierta animadversión de algunos de sus viejos amigos, como es el caso de Kurt Blumenfeld, antiguo Presidente de la Organización sionista alemana, quien exclamó, colérico, cuando ella publicó su artículo “Zionism reconsidered” (1944): “Hannah no conoce nada del sionismo”<sup>29</sup>. Creía detectar en su planteamiento una “voluntad feroz de asimilarse”, expresión de un “odio judío de sí”. Acusación semejante a la que, con ocasión de la publicación de su libro *Eichmann en Jerusalem*, le dirigirá casi veinte años después Gershom Scholem, quien le reprocha “un profundo rechazo por todo lo que tenga que ver con el sionismo”, llegando incluso a considerar algunos de sus pasajes como una “mofa al sionismo”<sup>30</sup>. Lo que sí es cierto es que nos hallamos ante una pensadora independiente, cuyos argumentos —como ella misma señala— se salen de “los caminos trillados”, cosa que “confunde” a los demás<sup>31</sup>. Ella misma manifestó en varias ocasiones que sería una catástrofe para todo el pueblo judío una catástrofe en Israel. De lo que, a sus ojos, se trata —y no fue correctamente entendido por sus detractores— es de que el pueblo judío *se normalice*, esto es, deje de ser únicamente blanco de los golpes de la historia, y llegue a ser dueño de su destino integrado en la comunidad internacional, en ese espacio público que perfilan las múltiples fuerzas de los distintos países en juego. Y al sionismo, H. Arendt le reconoce su papel de revulsivo en el seno del pueblo judío, al haberlo “acercado a la realidad de su posición en las sociedades europeas devastadas por el antisemitismo” —en palabras de M. Leibovici (SR, 41)—. Podríamos decir que el sionismo rompe con el prejuicio por el que el judío se ve en la obligación de justificarse frente a la acusación antisemita de que sigue siendo extranjero, a pesar de la emancipación. No ser alemán deja de ser vivido como una carencia, para asumirse como algo positivo el hecho de ser judío. El sionismo representaba la toma de conciencia del paria que el judío venía siendo en las naciones europeas: la emancipación, por la que veía reconoci-

---

<sup>27</sup> *Briefe*, p. 199 y ss. (cit. en Mosès, S.: *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Éditions du Seuil, 1982, p. 215).

<sup>28</sup> Mosès, S.: *Système et Révélation...*, p. 216.

<sup>29</sup> Sigo en este punto dos artículos, el de Martine Leibovici: “Le sionisme reconsidéré” (*Magazine littéraire*, nº 337, novembre 1995, pp. 41-45; en adelante: SR), y el de Agustín Serrano de Haro: “Anotaciones a la correspondencia entre Gershom Scholem y Hannah Arendt” (*Raíces. Revista judía de cultura*, nº 36, otoño 98, pp. 21-28; en adelante: AC).

<sup>30</sup> Carta de G. Scholem a H. Arendt del 23 de junio de 1963, trad. de A. Serrano de Haro, en *Raíces*, cit., p. 16.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 18.

dos sus derechos de ciudadano del Estado, no era correspondida por su integración social como grupo. Esta contradicción significaba que la asimilación había sido un fracaso: “En cuanto acceso a la ciudadanía, la emancipación puede solicitar la iniciativa política de los judíos. Por el contrario —observa M. Leibovici—, la asimilación social es un proceso cuyo control escapa a los grupos minoritarios, cualesquiera que sean su comportamiento y los certificados de buena conducta de los que piensen poder prevalerse” (SR, 42). Esta exclusión social es la característica del paria, si bien, en este caso, dicha condición no aparece con claridad o, cuando menos, resulta ser paradójica. ¿Cómo identificar al judío como paria, cuando, con la emancipación, disfruta de los mismos derechos ciudadanos que los demás? La paradoja se agudiza si, como hace Leibovici, tenemos en cuenta que Arendt considera que “la exclusión definida por la nueva condición de los judíos en los países europeos en el siglo XIX no concierne directamente al grupo, sino a los judíos «en cuanto individuos»” (PHA, 226). Para aclarar esta paradoja, Arendt analizará la forma en que se ha producido la emancipación política, que ha desembocado en un nuevo modo de exclusión. Como leemos en *Antisemitismo*, primera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, “la asimilación, en el sentido de aceptación por parte de la sociedad no judía, les era otorgada [a los judíos] en tanto que constituían distinguidas excepciones de las masas judías, aunque compartieran todavía con éstas las mismas condiciones políticas restringidas y humillantes (...)” (A, 93). En suma, lo que se valoraba en los judíos era la ambigüedad de su situación: ser judíos, pero excepcionales, esto es, *no* como la mayoría de ellos. A pesar de que la emancipación les había igualado como grupo, la sociedad sigue exigiéndoles que se destaquen como individuos. En torno a ellos se alza una barrera invisible, lo que Bernard Lazare denominó un “ghetto moral”, cuya invisibilidad agrega una nueva dificultad: “los individuos se empecinan —escribe Leibovici— en no tener en cuenta esa barrera, creen que el mundo se abre a ellos con tal de que lleguen a ser como todo el mundo, de que desaparezcan como judíos” (PHA, 227). Si la emancipación de los judíos lo era de su judaísmo, a fin de que llegaran a ser “puramente humanizados” (A, 95), no por ello les libraba o emancipaba de la exigencia de convertirse “en especímenes excepcionales de la Humanidad” (A, 96)<sup>32</sup>. Con ello, al final, el judaísmo quedaba reducido a mera peculiaridad psicológica —la “judeidad”—, y la cuestión judía a un simple problema individual, cuando en

---

<sup>32</sup> Así le dice G. Scholem a W. Benjamin, acerca del libro de H. Arendt “sobre Rahel Varnagen —la judía berlinesa de la época romántica que se arripintió de haber luchado por asimilarse—” (en palabras de A. Serrano de Haro, AC, 24): “Es un excelente análisis de lo que ocurrió, y muestra que una unión basada en la mentira, como ésta de los judíos alemanes con los germanos, no podía acabar bien. En la mentira, es decir, en la hipótesis de que todo había de venir de un único lado y que el otro sólo podía mantener una actitud de autorrenuncia (en el más pleno sentido de la palabra) y receptiva.” (W. Benjamin / G. Scholem: *Correspondencia 1933-1940*, Taurus, Madrid, 1987, p. 282-283, cit. en AC, 24).

realidad es un problema político, cosa que vieron con claridad los antisemitas y no sus amigos, lo que, según Arendt, constituye “uno de los hechos más desgraciados en la historia del pueblo judío” (A, 93). En este orden de cosas, el sionismo, al insistir en que los judíos, a pesar de los diferentes países en los que eran ciudadanos —franceses, ingleses, alemanes, etc.—, constituían una nación, venía a aglutinar o dar cuerpo a lo que había acabado atomizado o desmembrado por la emancipación. En este sentido, Arendt fue sionista, vio en los judíos un “pueblo”, cosa que, como señala en 1941, la realidad va enseñándoles contundentemente a ellos mismos: “El pueblo judío está empezando a descubrir una verdad que, hasta el momento, ignoraba, a saber, que uno sólo puede defenderse como aquello por lo que ha sido atacado. Un hombre que ha sido atacado en calidad de judío —añade— no puede defenderse en calidad de inglés o francés, si no, el mundo entero concluirá que no se defiende siquiera” (AJ, 24). De ahí, su insistencia en que los judíos debían abandonar la “idea fija que les devora de su propia insignificancia” (AJ, 25) y tomar parte activa en la lucha contra Hitler creando un “ejército judío”. Si la libertad no es un regalo, como dice un antiguo proverbio sionista que H. Arendt recuerda, tampoco hay que creer que, sin más, la libertad sea una recompensa por los sufrimientos que se han soportado: es preciso actuar como pueblo en la historia, esto es, instituirse como sujeto político, lo cual significa trasladar el propio carácter nacional a un espacio internacional y, en este entramado público de palabra y de acción, afirmarse con otros grupos humanos en un plano de igualdad: ser, en definitiva, como los otros. Esto no significa que haya que renunciar a la propia memoria y vaciarse de todo contenido para ajustarse a un molde ajeno. La idea de “normalización” implica dejar de ver en el antisemitismo un “hecho” que, como tal, hubiera que aceptar deliberada y resignadamente (AJ, 102) y con el que, por lo mismo, no se podría terminar: “Se trata —escribe Leibovici— de ponerle fin al estatuto excepcional de los judíos: «como los otros» quiere decir sobre todo «entre los otros», igual en derechos y en deberes a los otros pueblos de la tierra” (SR, 43). Insistir en la autoconstitución política del pueblo judío implicaba oponerse a una de las carencias que el sionismo heredó del siglo XIX, que Arendt denunció y, por lo cual, fue objeto de las críticas a las que nos referíamos al comienzo: el tomar a la nación como criterio definidor del pueblo, lo que supone la substancialización del mismo y el peligroso prejuicio de que si el pueblo judío ha sido universalmente odiado se habrá de deber a que encarne una “esencia” odiosa para los demás. Combatir este prejuicio equivalía, por tanto, a luchar por desarraigar la creencia en que la propia insignificancia era constitutiva, y no de orden político, prejuicio que incapacita para hacerse cargo personalmente de los propios asuntos y conduce a una política de alianzas de todo punto inaceptable, pero que goza de los falsos brillos de la *Realpolitik*. Brillos “falsos” porque no responden a la realidad, sino a lo que, por hacerse sentir con más fuerza —las potencias coloniales—, ciegan para ver las *posibilidades* que alberga el presente: “El problema con la realidad —es-

cribía en un texto polémico de 1948— se debe a que, sin pertenecer a un mundo trascendente, no siempre se nos pone delante de los ojos” (AJ, 162). El esencialismo denunciado por Arendt en el nacionalismo decimonónico da preeminencia al pasado y, con ello, bloquea las posibilidades presentes. Como escribe en 1942, hay que “abandonar las concepciones anticuadas, según las cuales el pasado, como tal, confiere derechos” (AJ, 54). Todo hombre, judío o árabe, tiene derecho a los frutos de su trabajo, siendo éste la fuente de la legitimidad de la presencia judía en Palestina, así como de la presencia árabe. En un texto muy clarificador al respecto —que, por ello, reproducimos en su integridad—, escribe Leibovici: “Como Arendt, Magnes piensa que sólo las realizaciones de los judíos en Palestina constituyen para ellos una fuente de legitimidad y un punto de encuentro posible con los árabes, a quienes se les debe reconocer las mismas posibilidades. En otros términos, si existe una dimensión «histórica» que dé sentido a la elección de Palestina más bien que a cualquiera otra región del planeta, la misma no confiere por sí sola legitimidad a la presencia judía. Y lo que es destacable es que el rabino Magnes rehuse justificar esa presencia por la promesa de Dios a Abraham. La dimensión religiosa da un sentido, pero éste no es por sí mismo una legitimidad. La legitimidad no puede provenir más que de un principio que también pueda ser reconocido por el otro: para los árabes, reconocer la legitimidad de la presencia judía a partir de la promesa realizada a Abraham sólo puede significar su expulsión o el mantenimiento de su estatuto de inferioridad” (SR, 44). Tal es, pues, el reto de la “normalización”, como veíamos: adoptar la vía del compromiso y de la negociación, evitando los escollos de la postura partidaria del todo o nada: “Ni los árabes ni los ingleses son enemigos contra los que la actitud del todo o nada pueda justificarse —escribía en 1948—. Tendremos que vivir en paz con unos como con otros. La lucha en Palestina se inscribe en un amplio contexto internacional, y la disitinción exacta entre amigos y enemigos pasará a ser un asunto de vida o muerte para el Estado de Israel. (...) Lo que más necesitará el Estado de Israel será ciudadanos responsables (...) que no pierdan sus cualidades de pioneros y que, una vez que hayan perdido su fe en las ideologías internacionalistas, puede que adquieran una perspectiva internacional más sobria y más justa sobre el mundo que les rodea” (AJ, 164).

Resumiendo, según Arendt, el movimiento sionista ha significado que el judío accediera, desde su condición de paria social —resignado con su situación de perseguido por achacarla a cierta constitución transhistórica (por razones de orden metafísico o religioso)—, a la de paria político, consciente de su exclusión social y del carácter contradictorio de esta marginación con respecto a los derechos del hombre que se dice reconocerle. La experiencia vital de la propia Hannah Arendt lo ejemplifica perfectamente. Antes de la persecución, ella misma encarnaba el prototipo de ser humano emancipado por la Ilustración. A sus veintiséis años, en 1933, tuvo que huir de Alemania por ser judía. La persecución puso de manifiesto la contradicción entre los derechos humanos declarados y la efectiva realidad, haciéndola consciente

de la “abstracta desnudez de quien no es más que un hombre”. No es el gusto por la paradoja el que nos lleva a afirmar que su *humanidad* en toda su desnudez se le tornó manifiesta con absoluta claridad precisamente en su condición de *judía*. Como ella misma observa: “Si subrayo tan explícitamente mi pertenencia al grupo de los judíos expulsados tan pronto de Alemania es porque deseo prevenir algunos malentendidos que, con demasiada facilidad, surgen cuando se habla de humanidad. En este contexto, no puedo callar que durante muchos años he considerado que la única respuesta adecuada a la pregunta “¿quién es usted?” era «una judía». Ésta era la única respuesta capaz de dar cuenta de la realidad de la persecución”<sup>33</sup>. La humanidad en su absoluta desnudez —desprotegida, sin ningún Estado que vele por sus derechos— viene a ser el primer paso en el camino que conduce a preguntarse, como el libro de Primo Levi, si esto es un hombre: no sólo desemboca en la destrucción de los hombres, sino ante todo en la de lo humano en ellos. Tal es una de las inevitables consecuencias del movimiento totalitario tan minuciosamente analizado por Arendt: hacer superfluo al hombre, en aras de un movimiento para el que, más que todo estar permitido, todo es posible, en el sentido que señala A. Serrano de Haro: “Todo es posible» quiere (...) decir, no cualquier crimen, por brutal e inaudito que parezca, sino la *transgresión sistemática e implacable de cuanto hace posible tratar a los hombres como sujetos humanos*” (HMR, 427). Con otras palabras, los regímenes totalitarios no son una política, sino la radical aniquilación de lo político; la destrucción del ámbito en el que la igualdad y la pluralidad humanas son visibles, esto es, reconocibles y, por tanto, respetadas por los demás —grupos y personas—. Sin mundo, la humanidad se muestra como tal, sí, pero desnuda y desprotegida, privada del derecho de ciudadanía.

¿No son éstas las peculiaridades que Levinas destaca del “rostro”: desnudez y desprotección? En un magnífico texto —denso, breve y claro<sup>34</sup>—, aborda este pensador el caldo de cultivo del Holocausto, que no es otro sino el “rápido deterioro de todas las formas” hasta el “interregno o fin de las instituciones”. Sin muros de contención, los vientos desatados en huracanes lo devastaron todo, y, en primer lugar, los valores de Justicia y Bien, frente a los cuales la guerra, “la muerte y el asesinato desesperado” se erigieron en únicas “virtudes viriles”. Cuando el juicio titubea acerca de lo bueno y lo malo, relativizándolo todo —“como si el mismo ser se hubiera quedado en suspenso”—, el Mal puede campar a sus anchas, “seguro de su excelencia”, sin tener por qué maquillarse. Por el contrario, lo común es coquetear con él, complacerse en lo trágico de la situación. Hasta aquí, el diagnóstico de

<sup>33</sup> En *Men in dark times*, cit. por M. Leibovici (PHA, 241): “uno sólo puede defenderse —como veíamos— como aquello por lo que ha sido atacado”.

<sup>34</sup> “Sin nombre” (1966), que reproducimos en este número por vez primera en español. Las frases entrecuilladas que citamos a continuación están extraídas de este escrito.

Levinas parece coincidir en lo esencial con el efectuado por Arendt, incluido el concepto acuñado por ésta de “banalidad del mal”, con el que hace referencia a la incapacidad para distinguir entre bien y mal, debido a que “la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania” (EJ, 150), con lo que era posible percibir un eco degenerado de su voz en lo que Eichmann consideraba una versión del imperativo kantiano “para uso casero del hombre sin importancia” —y que, en realidad, significaba la anulación de la facultad de juzgar—: “En este uso casero —explica Arendt—, todo lo que queda del espíritu de Kant es la exigencia de que el hombre haga algo más que obedecer la ley, que vaya más allá que el simple deber de obediencia, que identifique su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que surge la ley. En la filosofía de Kant, esta fuente era la razón práctica; en el empleo casero que Eichmann le daba, este principio era la voluntad del Führer” (EJ, 197). En este sentido, Levinas no duda en “desconfiar de una humanidad cuyas instituciones y técnicas son las únicas en condicionar el progreso”.

Pero, por detrás de estas similitudes, existen también diferencias, la fundamental de las cuales sería que, mientras que Arendt ve en el paria político a un excluido del mundo, a un apátrida aquejado de acosmía, Levinas detecta en el rostro una elevación infinita que se expresa en el mandato “No matarás”. Por esta altura suya puede la conciencia ser “esa morada precaria [pero] divina” de los valores supremos cuando éstos han sido abandonados por la comunidad. En esos casos, a la conciencia le corresponde conservar el recuerdo de todos los valores humanos cuya caducidad se ha vuelto manifiesta y resistir a los embates externos. Pues bien, al judaísmo le atañe, según Levinas, desempeñar el molesto papel —para los judíos y para los demás— de advertir de los riesgos que entraña dejar la moral en manos exclusivamente del fuero interior, como si de algo privado se tratase: “El judaísmo es la humanidad al borde de la moral sin instituciones”. Por su exposición permanente al insulto antisemita, “incluso en plena paz”, es capaz de percibir en él un “silbido inaudible al oído común”, a riesgo de verse acusado de hipersensibilidad enfermiza o resentimiento. En suma, le corresponde vigilar para que la humanidad del hombre no sea destruida, sabedor de que, si esta misión fuera abandonada, todas las civilizaciones se derrumbarían.

Por tanto, según Levinas, la testarudez vigilante e insomne de la tan vaporeada vida interior (la “nuca tiesa” judía) es anterior al mundo en el que, como subraya Arendt, los derechos gozan de la visibilidad que les confiere realidad política<sup>35</sup>. Pero esta anterioridad no significa, como sobradamente hemos podido constatar, que Levinas pretenda que la moral pueda sobrevivir al vacío político. Ello equivaldría a convertir a Levinas a un “angelismo”

---

<sup>35</sup> “¿No sería la nuca tiesa de este pueblo la parte sobrenatural de su anatomía? Empeñamiento más fuerte que las persecuciones, más fuerte que las tentaciones, no eres soberbia —dígase lo que se diga—: eres libertad.” (DL, 143).

que no ha dejado de combatir a lo largo de su obra. Pero lo que sí está haciendo es advertir del riesgo de burocratización de las instituciones y del peligro de dejarse tentar por la mística del territorio, lo cual implicaría que unas y otras se habrían convertido en su propio fin, con lo que se habrían incapacitado para percibir el ultraje a la dignidad humana. Denunciarlo es la misión de la moral, la cual sólo podrá hacerlo si, además de encarnar en instituciones —y hay que luchar por que así sea—, conserva en la conciencia un albergue. Esta conciencia es precisamente la “medida de todo derecho” (FS, 131), si bien, dada su fragilidad, sólo podrá serlo si, en lugar de convertirla en el refugio acolchado donde aislarse cómodamente, se mantiene viva en ella la voz que, insomne, reconoce, por encima de pertenencias nacionales, el carácter único o absoluto de la persona: “La conciencia es la imposibilidad de invadir la realidad como vegetación salvaje (...). El retorno a sí propio de la conciencia no equivale a una contemplación de sí, sino al hecho de no existir de modo violento y natural, al hecho de hablar al otro” (DL, 22). Pues bien, Levinas entiende que esto sólo lo podrá hacer la conciencia si —a la vista de su fragilidad, como decíamos— se siente ella misma elegida, esto es, *medida a su vez por la Halajá (la ley y los ritos)*, dado que, dejada a sí misma, la conciencia decae hasta los abismos nihilistas, cuya tentación resulta irresistible. Por ello, afirma que “el más antiguo de los monoteísmos no sería una religión revelada, sino una Ley revelada (...). La excelencia del judaísmo consistiría en no sustituir la razón, en no violentar el espíritu. Pero su genio sería práctico: evitar que las conquistas del intelecto decayeran en el pensamiento de los hombres. Las verdades conservadas o transmitidas de manera abstracta se erosionarían. Existiría una destacable relación entre lo espiritual de las ideas y lo carnal de las costumbres, elemento éste en el que las verdades últimas se conservan inalteradas y del que toman su fuerza” (DL, 381). No puede, pues, sorprender que, según titula uno de sus ensayos, se trate de “amar la Torá más que a Dios” (DL, 201), pues, como observa Malka, “Levinas sitúa la ley ante todo como una modalidad de la ofrenda al otro” (LL, 58). Y hablar de Ley significa hablar de libros. Así, al responder a una pregunta sobre las matanzas de Sabra y Chatila, evoca “la sacudida que la posibilidad humana de los sucesos de Sabra y Chatila significa para toda nuestra historia judía y humana, sean cuales sean sus autores. No son nuestros pensamientos los que simplemente debemos defender y proteger; son nuestras almas, y lo que sostiene a nuestras almas: ¡nuestros libros! Sí, para los judíos, es enorme y la suprema amenaza: libros en peligro. Los libros que nos trasladan a través de la historia y que, más profundamente que el suelo, nos sostienen” (LL, 47)<sup>36</sup>. La misma unión

---

<sup>36</sup> “Toda palabra es desarraigo. Toda institución razonable es desarraigo. La constitución de una verdadera sociedad es un desarraigo (...). El paganismo es el arraigo, casi en el sentido etimológico del término. El advenimiento de la escritura no es la subordinación del espíritu a una letra, sino la substitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz.” (DL, 194-195).

de conciencia y Ley la vemos reflejada en la pareja idea y Dios<sup>37</sup> y en la sin duda provocadora fórmula “política monoteísta”, con la que Levinas se refiere a la gran tarea que —más allá de garantizarles un refugio a los perseguidos— le incumbe al sionismo. Con ello, no está proponiendo retornar a la unión de trono y altar, sino que apunta en la misma dirección de las dos anécdotas siguientes:

1) Para ilustrar el alcance universal del judaísmo, más allá de la adscripción particularista a una religión; para explicar que “lo auténticamente humano es el ser-judío en cada hombre” sin que, en ello, la fe haya de tener importancia capital, Levinas cuenta esta historia: “Poco antes de morir, Hannah Arendt contaba en la radio francesa que, siendo niña, un día le declaró, en su Königsberg natal, al rabino que le enseñaba la religión: «¿Sabe usted? He perdido la fe». A lo que el rabino respondió: «Pero ¿quién os la exige?». La respuesta era característica. Lo que importa —comenta el mismo Levinas— no es la fe, sino el «hacer.» (HN, 192).

2) En el mismo sentido, para mostrar que donde el infinito o la trascendencia se produce es en la socialidad; que el Bien deseable no es apropiable, pues, en lugar de colmarme de bienes, “me compele a la bondad” para con el otro (DQVI, 122); que “la religión es (...) la Paz con el otro” (HN, 201), Levinas remite al comentario de la *Mebilta de rabí Yichmael*, según el cual la disposición de los diez mandamientos en dos columnas de cinco —de manera que “Yo soy el Eterno, tu Dios” quede emparejado con “No matarás”— no es fruto del azar: el significado del primero reside en el segundo.

Por tanto, hablar de “política monoteísta” no implica proponer un estado teocrático, sino, a tenor del carácter esencialmente ético de la religión según Levinas, “asumir el riesgo —en palabras de Finkelkraut— de inscribir su mensaje ético en la historia política del mundo” (RP, 562). Por esta razón, y aunque pudiera parecer paradójico, donde Levinas veía que se hacía real esa religión era en la labor de los pioneros ateos, fundadores de los *kibboutzim*, mientras que el impaciente mesianismo del sionismo de la redención “le parecía, no una rejudaización, sino una regresión y una blasfemia”: entender que la creación del Estado de Israel era la respuesta a la catástrofe de Auschwitz equivalía, en el fondo, a reparar lo irreparable y, en esa medida, a “blasfemar contra los muertos más que a adorar a Dios” (RP, 565). Tal es la peculiaridad de una “religión para adultos”, la de reivindicar —kantianamente— “una fe que es también una fidelidad sin fe”<sup>38</sup>, esto es, “una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea”, y reivindicarla “continuando la Historia Sagrada” (EN, 124) que, en contra de las apariencias y como vemos, se caracteriza por ser: “Fidelidad sin fe. Dios sin divinidad.

---

<sup>37</sup> Por ejemplo, en el título del libro: *De Dios que viene a la idea*, Caparrós eds, con la colaboración del Instituto E. Mounier, Madrid, 1995.

<sup>38</sup> Levinas: revista *L'Arche*, junio 1981, cit. en Malka, S.: *Lire Lévinas*, éds du Cerf, Paris, 1989, p. 76 (en el texto: LL)

Mesianismo sin mesías. Religión sin oráculo”, esto es, “culto al otro hombre” (LL, 76): “La Biblia (...) es un libro que nos conduce, no hacia el misterio de Dios, sino hacia las tareas humanas de los hombres” (DL, 382-383).

Si, para Arendt, la frase de Maquiavelo, “amo más mi patria que mi alma”, constituye la piedra de toque de lo político, no así para Levinas. Y no porque le inquiete su destino sobrenatural, sino porque al alma le concierne el despabilarse sin cesar a fin de mantenerse vigilante ante la degeneración de la política<sup>39</sup>. ¡Y también frente al anquilosamiento de la moral! A Levinas, se le ha reprochado no haber elaborado una moral, él, el pensador de la ética. Pensamos que esta objeción se debe a un malentendido, pues nunca ha sido ésa su pretensión. La ética significa la quiebra del devenir monolítico de la historia, la ruptura que la somete a juicio: un trallazo, lo imprevisto por la norma, a la que cuestiona —y no un bálsamo para las conciencias<sup>40</sup>—.

Vivimos entre naciones, en el mundo pues, y no en la conciencia, por lo que sería cuando menos ingenuo renunciar al ejercicio político. Estamos, por tanto, obligados a hacer política, pero no a divinizarla. No parece posible el final del conflicto entre ética y política. Ni conveniente, pues la política —aunque en instituciones— la hacen los hombres. Y tan aberrante como una política sin escrúpulos lo es una política moralizadora.

La principal lección que, a nuestro entender, nos propone Levinas extraer de Auschwitz es la de que, cuando todos los lugares se han dislocado y vuelto inhabitables, es cuando brilla con luz propia la desdeñada utopía que la conciencia, interpelada por el otro, representa, en la que, como en cofre delicadísimo, se guardan los gérmenes de toda civilización posible.

#### *Abreviaturas utilizadas y referencias bibliográficas*

- A.- ARENDT, H.: *Antisemitismo*, Alianza Ed., Madrid, 1987 (2ª edición).  
AC.- SERRANO DE HARO, A.: “Acotaciones a la correspondencia entre Gershom Scholem y Hannah Arendt”, en *Raíces*, nº 36, otoño/1998.  
AJ.- ARENDT, H?: *Auschwitz et Jérusalem*, Éds. Deuxtemps Tierce, 1991.  
BM.- ROSENBERG, S.: *El Bien y el Mal en el Pensamiento Judío*, Ríopiedras, Barcelona, 1996.  
CB.- WIESEL, E.: *Celebración bíblica*, Muchnik eds., Barcelona, 1987.  
CDA.- JONAS, H.: “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía”, en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998.  
CM.- WIESEL, E., *Contra la melancolía*, Caparrós Editores, Madrid, 1996.  
D.- WIESEL, E.: *El día*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987.

---

<sup>39</sup> Ver al respecto su ensayo “De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl”, en DQVI, 41 ss.

<sup>40</sup> Cosa que Levinas ha intentado expresar a lo largo de toda su obra y, en particular, en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), Sigueme, Salamanca, 1977.

Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica ...

- DL.- LEVINAS, E.: *Difficile liberté*, Albin Michel, col. Le livre de poche, 1976.
- DM.- LEVI, P.: *Le devoir de mémoire*, Éds. Mille et une nuits, 1995.
- DQVI.- LEVINAS, E.: *De Dios que viene a la idea*, Caparrós editores, col. Esprit, Madrid, 1995.
- EA.- GARCÍA-BARÓ, M.: *Ensayos sobre lo Absoluto*, Caparrós editores, col. Esprit, Madrid, 1993.
- EJ.- ARENDT, H.: *Eichmann en Jerusalem*, Lumen, Barcelona, 1967.
- EP.- NEHER, A.: *El exilio de la palabra*, Ríopiedras, Barcelona, 1997.
- FL.- TODOROV, T.: *Frente al límite*, Siglo XXI editores, Madrid, 1991.
- FS.- LEVINAS, E.: *Fuera del sujeto*, Caparrós editores, col. Esprit, Madrid, 1997.
- HN.- LEVINAS, E.: *À l'heure des nations*, Les éditions de Minuit, Paris, 1988.
- HMR.- SERRANO DE HARO, A.: "Hannah Arendt y la cuestión del mal radical", en *Diálogo Filosófico*, nº 36, sept./dic. 1996.
- HS.- LEVI, P.: *Los hundidos y los salvados*, Muchnik eds., Barcelona, 1989.
- I.- JANKÉLÉVITCH, V.: *Lo imprescriptible*, Muchnik eds., Barcelona, 1987.
- LL.- MALKA, S.: *Lire Lévinas*, Éditions du Cerf, Paris, 1989.
- LS.- STEINER, G.: *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- M.- GESCHÉ, A.: *Le mal*, Éds. du Cerf, Paris, 1993; hay tr. esp. con el título *Dios para pensar* en Sígueme, Salamanca, 1995.
- MV.- FINKIELKRAUT, A.: *La memoria vana*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- N.- WIESEL, E.: *La noche*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1987.
- PA.- FACKENHEIM, E.: *Penser après Auschwitz*, Éds. du Cerf, Paris, 1986.
- PB.- WIESEL, E.: *Las puertas del bosque*, Aguilar, Madrid, 1971.
- PHA.- LEIBOVICI: "Le paria chez Hannah Arendt", en *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, Éd. Payot et Rivages, Paris, 1996.
- PLD.- LEVI, P.: *Primo Levi en diálogo con Ferdinando Camon*, Muchnik, Madrid, 1995.
- RP.- FINKIELKRAUT, A.: "Le risque du politique", en *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Éds. de l'Herne, col. Le livre de poche, 1991.
- SI.- LEVINAS, E.: "El sufrimiento inútil", en *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia, 1993.
- SR.- LEIBOVICI: "Le sionisme reconsidéré", en *Magazine littéraire*, nº 337, nov./1995.
- T.- LEVI, P.: *La tregua*, Muchnik eds., Barcelona, 1988.
- TF.- WIESEL, E.: *Tous les fleuves vont à la mer*, Éds. du Seuil, 1994.

Enero 1999