



REVISTA HOJA DE RUTA N° 26 - AGOSTO DE 2009

## “SIONISMO Y ANTISEMITISMO”

<b>Editorial</b> .....	2
<b>Materiales que puedan ser útiles a un nuevo historiador palestino</b> / <i>Kamal Cumsille M.</i> .....	3
<b>Semitismo - Antisemitismo</b> / <i>Ricardo Elía</i> .....	9
<b>Nietzsche y la cuestión judía</b> / <i>Rodrigo Frías Urrea</i> .....	13
<b>Lévinas y el sionismo</b> / <i>Rodrigo Karmy B.</i> .....	18

# Editorial

Los sistemas de pensamiento unidireccionales, que buscan reducir la identidad a un conjunto de certezas indiscutibles, han ido quedando poco a poco en un desuso necesario. Pero también, bajo la impresión de dejar atrás las huellas del totalitarismo, muchas veces se esconden nuevas formas de rearticulación de estos discursos que, empleando la maquinaria heterogénea de los medios de comunicación masivos, comienzan a mostrarse a sí mismos como el lado de la moneda que antes los combatió.

De esa manera, los conceptos se ahogan en una utilización ideológica, instituyendo como legítimos los recursos antes representados como lo contrario. Esa es la legitimidad de la segunda mitad del siglo XX, aquella que disfraza de heterogéneo lo que es efectivamente heterogéneo, pero aplicado con la institución de una verdad que no puede más que abogar por la homogeneidad.

El sionismo, por ejemplo, se fundamenta discursivamente en la negación de la barbarie del nacionalsocialismo y el Estado de Israel construye ante el mundo una imagen de "única democracia en Oriente Medio", "lucha contra el terrorismo", "crisol de culturas", "lugar de protección a las víctimas", etc. De esta manera, la ideología opera permanentemente velando las relaciones de poder que los regímenes instauran en su nombre. Ocupación, segregación, apartheid, racismo o limpieza étnica parecen ser los elementos velados, aún cuando cada uno de estos conceptos merezca su respectiva evaluación y discusión.

Develar las prácticas, los discursos y las resistencias debe seguir siendo una tarea de nuestros días. Para ello es necesario abordar las fuentes que nos hablan de antisemitismo y de su supuesta contraparte, el sionismo. Sólo así podemos acercarnos a comprender las semejanzas y diferencias entre las ideologías y sus reacciones, entre el poder pasado y el poder presente.

En esta edición de Hoja de Ruta, les invitamos a reflexionar sobre la problematización del antisemitismo y el sionismo, tanto en la filosofía, en la política, como también en los discursos de los medios. Tenemos conciencia de que el número es contingente, debido a la denuncia de "rayados antiárabes" en instituciones de la colectividad árabe en Santiago. Sin embargo, no quisiéramos quedarnos en la mera denuncia, sino en la reflexión, tan necesaria para romper el cerco que día a día nos imponen los discursos normativos.

# Materiales que puedan ser útiles a un nuevo historiador palestino

## (Fragmentos de un trabajo en curso)

Por Kamal Cumsille M. (Compilador)

### Preliminares

Presentamos a continuación una compilación de materiales y notas que puedan ser de utilidad a un nuevo historiador palestino. Uno que tiene como tarea re-significar la Nakba. Es decir, apropiársela en el instante de su actualidad.

“Método de trabajo: montaje literario. Yo no tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: éstos no los voy a inventar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos”<sup>1</sup>.

Quizá ésta sea una forma, la única posible por el momento, de comenzar a recuperar la experiencia, ya que “...el arte del narrar llega a su fin. (...) Es como si una facultad que nos parecía inalienable, la más segura entre las seguras, nos fuese arrebatada. Tal, la facultad de intercambiar experiencias. (...) Una causa de este fenómeno es palmaria: la cotización de la experiencia ha caído. Y da la impresión de que sigue cayendo en un sin fondo. Cualquier ojeada al periódico da pruebas de que ha alcanzado un nuevo nivel mínimo, de manera que no sólo la imagen del mundo exterior, sino también la imagen del mundo ético han sufrido, de la noche a la mañana, transformaciones que jamás se consideraron posibles. Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que desde entonces no ha llegado a detenerse. ¿No se advirtió que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? No más rica, sino más pobre en experiencia comunicable”<sup>2</sup>. En definitiva, es la cotización de la política lo que ha caído, pues como advierte Arendt, nuestra primera y más fundamental facultad pública, es la de contar una historia, *to tell a story*.

Por eso, el afán de la compilación, pues “como, según la filosofía de Averroes, el pensamiento es único y separado de los individuos que cada tanto se unen a él a través de su imaginación y de sus fantasmas, así autor y lector están en relación con la obra a condición de permanecer inexpressados. Y no obstante, el texto no tiene otra luz que aquella –opaca- que irradia del testimonio de esta ausencia”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Benjamin, Walter. “La obra de los pasajes (Convulso N)”. En *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. Universidad ARCIS y LOM Ediciones. Santiago, 1999. p. 125

<sup>2</sup> Benjamin, Walter. *El Narrador*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008.p.60.

<sup>3</sup> Agamben, Giorgio. “El autor como gesto”. En *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, p. 93.

### Para pensar la historia

“Es cierto que necesitamos la historia, pero de otra manera que el refinado paseante por el jardín de la ciencia, por más que éste mire con altanero desdén nuestras necesidades y apremios rudos y simples. Es decir, necesitamos la historia para la vida y la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y la acción, y menos para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde”<sup>4</sup>.

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (...). Es como el principiante que ha aprendido un idioma nuevo: lo traduce siempre a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de producir libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lenguaje natal”<sup>5</sup>.

“El desterramiento deviene un destino universal. Por eso, es necesario pensar dicho destino desde la historia del ser. Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno. Tal desterramiento está provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento. Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias. Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo”<sup>6</sup>.

“El historicismo presenta la imagen eterna del pasado; el materialismo histórico, una específica [jeweilige] experiencia con él, que es única. La sustitución del momento épico por el constructivo se muestra como condición de esta experiencia. En ésta se liberan las enormes fuerzas que yacen cautivas en el “érase una vez” del historicismo. Poner en obra la experiencia con la historia, [experiencia] que es originaria para cada presente: ésa es la tarea del materialismo histórico. Se orienta a una conciencia del presente que hace saltar el continuum de la historia”<sup>7</sup>.

“Si es así, entonces existe un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal

---

<sup>4</sup> Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, México D.F., 2000.p.32

<sup>5</sup> Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2003.p.15

<sup>6</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.p.53

<sup>7</sup> Benjamin, Walter. “Eduard Fuchs, el coleccionista y el historiador”. En *La Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. Segunda Edición. Santiago: LOM Ediciones, 2009.p. 148

como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender a esta reclamación. El materialista histórico lo sabe”<sup>8</sup>.

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «como verdaderamente ha sido». Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar la imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante de peligro”<sup>9</sup>.

“Fustel de Coulanges recomienda al historiador, si quiere éste revivir una época, que debe sacarse de la cabeza todo lo que sabe del transcurso ulterior de la historia. Mejor no se podría caracterizar el procedimiento con que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen es la pereza del corazón, la acedia, que desespera de apoderarse de la genuina imagen histórica que relampaguea fugazmente. Aquella [pereza] era para los teólogos de la Edad Media el fundamento originario de la tristeza. (...) la naturaleza de esta tristeza se hace más nítida cuando se pregunta con quién empatiza el historiógrafo del historicismo. La respuesta reza, inevitablemente: con el vencedor. Pero los que dominan a la sazón son los herederos de todos los que han vencido. Por eso, la empatía con el vencedor favorece en cada caso al dominador del momento. Con ello se le ha dicho lo suficiente al materialista histórico. Quien quiera haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo. El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural. En el materialista histórico habrá de contar con un observador distanciado. Pues todo lo que él abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto. No sólo debe su existencia a los grandes genios que lo han creado, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie. Y como en sí mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual es traspasado de unos a otros. Por eso, el materialista histórico se aleja de ello cuanto sea posible. Considera como su tarea pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”<sup>10</sup>.

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La *chance* de éste consiste, y no en última instancia, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro porque las cosas que vivimos sean «todavía» posibles en el siglo veinte *no es ningún* asombro filosófico. No está al inicio de ningún conocimiento, como no fuese de que la representación de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”, En *La Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún. Segunda Edición. Santiago: LOM Ediciones, 2009.p. 40

<sup>9</sup> Ibid.pp.41-42

<sup>10</sup> Ibid.pp.42-43

<sup>11</sup> Ibid. p.43

"El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha"<sup>12</sup>.

### La poesía como experiencia

"...He visto la Historia en una bandera negra que camina y avanza como un bosque pero no anoté la fecha vivo en la añoranza, el fuego, la rebelión, en la magia de su veneno creador.

Mi patria es esta centella,  
este relámpago en la tiniebla del porvenir..."<sup>13</sup>

"Nosotros no escribimos  
-como el poeta occidental- poesía,  
escribimos, amiga mía,  
el acta de suicidio"<sup>14</sup>.

"*A un lector*: No te fíes del poema,  
hijo de la ausencia,  
ni es intuición  
ni es pensamiento,  
es el palpito del abismo"<sup>15</sup>

"Bajo sitio, la vida se torna tiempo:  
memoria del principio,  
olvido del final"<sup>16</sup>

"Nada de ecos homéricos aquí.  
Los mitos llaman a la puerta cuando los necesitamos.  
Nada de ecos homéricos...  
Aquí un general excava un Estado dormido  
bajo las ruinas de una Troya inminente."<sup>17</sup>

"Siempre que el ayer me visita, le digo:  
nuestra cita no es hoy, vete  
y vuelve mañana."<sup>18</sup>

"*A un crítico*: No expliques mi palabra  
con la cucharilla del té ¡o la liga de atrapar pájaros!  
Me sitia dormido mi palabra,  
la palabra que no he dicho,  
se escribe en mí y me deja en pos  
de mi sueño restante."<sup>19</sup>

---

<sup>12</sup> Ibid.p.47

<sup>13</sup> Adonis (Ali Ahmed Said). *Éste es mi nombre* (1969). Traducción, prólogo y notas de Federico Arbós. Madrid: Alianza Editorial, 2006.p.103

<sup>14</sup> Qabbani, Nizar. *El Poema y la Geografía*. Traducción de María Luisa Prieto, En [www.poesiaarabe.com](http://www.poesiaarabe.com)

<sup>15</sup> Darwix, Mahmud. *Estado de Sitio*. Traducción y prólogo de Luz Gómez. Madrid: Cátedra, 2002.p.39

<sup>16</sup> Ibid.p.16

<sup>17</sup> Ibid.p.17

<sup>18</sup> Ibid.p.18

<sup>19</sup> Ibid.p.19

"El sitio es la espera,  
la espera de una escala inclinada en plena tempestad."<sup>20</sup>

"La mujer caída es hija de caída que es hija de caído,  
hermana de caído y hermana de caída, nuera  
de madre de caído, nieta de abuelo caído  
y vecina de tío caído (etcétera, etcétera)  
pero todo sigue igual en el mundo civilizado,  
el tiempo de los bárbaros terminó,  
la víctima anónima es lo habitual;  
la víctima... como la verdad, es relativa  
(etcétera, etcétera)."<sup>21</sup>

"El caído me enseña: no hay estética al margen de mi libertad."<sup>22</sup>

"El caído me sitia: no vayas a mi entierro  
a no ser que me conozcas.  
No quiero cumplidos."<sup>23</sup>

"Este sitio se estrechará  
para forzarnos  
a elegir una inocua esclavitud  
en total libertad."<sup>24</sup>

"Resistir significa: contar con  
el corazón y los testículos,  
y con tu mal crónico:  
el mal de la esperanza."<sup>25</sup>

"Es cuanto puedes hacer:  
tirarlo a la papelera.

\*\*\*

El calendario entero,  
con sus doce meses,  
echar al pasado su presente,  
como si de verdad se hubieran ido  
con la última campanada:  
sus alegrías... para ti quedan,  
y sus penas... para el olvido."<sup>26</sup>

"En el mismo clavo,  
en la misma pared,

---

<sup>20</sup> Ibid.p.22

<sup>21</sup> Ibid.p.39

<sup>22</sup> Ibid.p.37

<sup>23</sup> Ibid.p.38

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Barguti, Murid. *Medianoche*. Traducción de Luis Miguel Cañada. España: Fundación Antonio Pérez – UCLM, 2006.p.11

ve y cuelga el nuevo calendario.  
Es cuanto puedes hacer."<sup>27</sup>

### **La tarea de una nueva historia palestina**

Si hay una característica que hasta hoy ha definido a la narrativa nacional palestina, es el relato épico con que se anuncia la resistencia y se eleva al pueblo, acompañada de una atribución casi exclusiva del desastre al imperialismo (que nadie sabe ya a estas alturas ¡qué es!). El mérito del libro de Zurayk "Ma'na an-nakba" (El significado de la Nakba) es haber situado el problema desde una autocrítica de las sociedades árabes. Éste es un paso importante para la "sustitución del momento épico por el constructivo" como lo plantea Benjamin. La figura que éste mismo traza sobre Eduard Fuchs como el coleccionista y el historiador, en el campo de los historiadores palestinos, la encontramos en Walid Khalidi. Él ha sido el primero en hacer una historia fotográfica de Palestina y los palestinos antes de la instalación de Israel ("Before Their Diaspora: A Photographic History of the Palestinians, 1876-1948), y un archivo completo de las aldeas destruidas y desalojadas en 1948 ("All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948"). Quienes han tomado el legado de Khalidi, son los actualmente denominados "nuevos historiadores israelíes". Sin menospreciar el noble trabajo de esta corriente historiográfica, su acervo no ha de ser la referencia para el nuevo historiador palestino. Pues, los nuevos historiadores israelíes han intentado, contra la versión sionista oficial, establecer los hechos de 1948 "tal cual fueron", pero como enseña Benjamin, articular históricamente el pasado no trata de eso, sino de apoderarse de una imagen del pasado que relampaguea en un instante de peligro. Esto es justamente lo que han hecho los actuales poetas árabes y palestinos como Qabbani, Adonis, Darwish y Barguti, son el testimonio de la experiencia árabe de descomposición y de la experiencia palestina del exterminio. Por eso, el nuevo historiador palestino ha de tener como armazón teórica las tesis de Benjamin, como archivo del pasado los trabajos de Khalidi, y a la poesía actual como testimonio de la experiencia. Sólo así podrá escribir sobre lo "no dicho" acerca de la Nakba, es decir, sobre su actualidad.

**\* Kamal Cumsille es Magíster en Filosofía Política y Doctor (c) en Filosofía de la Universidad de Chile.**

---

<sup>27</sup> Ibid.p.76

# Semitismo - Antisemitismo.

## Consideraciones preliminares sobre ambos conceptos

Por Ricardo Elía \*.

En primer lugar el término "semita" es usado por los historiadores que se dedican a la historia antigua. Se requiere aclarar que se trata de historiadores modernos, pues el término "semita" no es utilizado por historiadores de la antigüedad que lo desconocen.

Es decir, aunque el nombre de Sem aparece en la Biblia, ésta acepción historiográfica del término "semita" es una invención moderna. Fue utilizada por primera vez por el historiador Ludwig Schlözer, en una publicación de Leipzig en 1781. Lo que quiere decir que se utiliza recientemente, hace menos de 230 años.

Esta conclusión resulta extraña, porque la totalidad de los términos que usan los historiadores vienen dados por el nombre original o del lugar. Además la denominación es consistente en el tiempo desde que dichas culturas aparecen en la historiografía. Nunca aparecen nuevas denominaciones para culturas conocidas, y menos con varios miles de años de retraso.

Esta invención nos parece emparentada con el uso del término "ario" hecho por los nazis, incluso tiene una aparición casi coetánea y parece relacionada. Con la diferencia de que ya existía el uso historiográfico del término ario, no siendo la acuñación de un nuevo término. En contra de todo lo que afirmaron los nacionalsocialistas, sobre todo Adolf Hitler en su libro "Mi lucha", se trataría de un concepto de la lingüística y no de la etnología, o sea que ¡un ario habla una lengua aria y no es de una raza aria!

Entonces el término "semita" se nos presenta hoy con un aire científicamente más singular aún que el término "ario". En ambos casos se trataría de un uso político del lenguaje.

La primera utilización del término parece haber sido para asociarla a su antónimo: el antisemitismo. Este término —y el sentimiento que conlleva— son también una invención moderna.

Para algunos, la lectura literal de la Biblia, más precisamente del capítulo X del Libro de Génesis, nos lleva a pensar que de los tres hijos y dieciséis nietos del Profeta Noé se formaron todas las naciones existentes en la actualidad.

El eminente arabista e islamólogo judío francés Maxime Rodinson (1915-2004) sostiene: «No debería utilizarse el término "semitas", como tampoco el término "indoeuropeos" (o arios). Estas palabras carecen de toda justificación científica. Sólo puede hablarse de pueblos que hablan lenguas semíticas, de pueblos que hablan lenguas indoeuropeas, etc.»<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> M. Rodinson: "Algunas ideas simples sobre el antisemitismo", *Estudios Árabes* Nº 2, Abril-Junio 1982, p. 36.

## Las razas no existen

Pero, ¿hay en realidad "razas" en el mundo? En los últimos dos decenios del siglo XX y a principios del presente siglo, asistimos a grandes avances en la investigación de la Genética de Poblaciones, alimentada por las investigaciones en el campo de la biología molecular, que están revolucionando el conocimiento de nosotros mismos. La primera de estas revoluciones fue la desarrollada en el siglo XIX por Charles Darwin, quien propuso que los millones de especies animales, de las cuales formamos parte, tenemos un origen común, derivados del mismo tronco.

La segunda revolución es que el código genético es común para todas las especies y lo hemos heredado de un ancestro común: la información genética y su expresión son comunes para todos los organismos; el ADN (ácido desoxirribonucleico; una macromolécula que forma parte de todas las células), el ARN (ácido ribonucleico), el código genético, etc., es universal. Todos los animales compartimos el mismo esquema genético heredamos un esquema genético común.

La tercera revolución, la más reciente, es el hecho de conocer que todos los animales no sólo tenemos un origen común y compartimos una universalidad en los procesos básicos.

Actualmente, el racismo no puede justificarse científicamente, como ha quedado demostrado en los últimos años, por las diferentes investigaciones que han abordado esta problemática. Las razas no existen, ni biogenéticamente ni científicamente. Los humanos por su origen común, pertenecen al mismo repertorio genético. Las variaciones que podemos constatar no son el resultado de genes diferentes. Si de "razas" se tratara, hay una sola "raza": la humana.

Dos famosas tradiciones árabo-islámicas son altamente significativas: «*Ciertamente es árabe quien habla árabe*», y «*La arabidad no viene del linaje sino del lenguaje*».

Además de ser una confirmación del famoso dicho del Profeta del Islam, Muhammad Ibn Abdillah (570/1-632) el cual asegura que «*Todos los hombres son iguales como los dientes del peine del tejedor; no hay superioridad del blanco sobre el negro ni del árabe sobre el no árabe*».

Los actuales habitantes judíos del Estado de Israel son una mezcla indescriptible de eslavos, germanos, árabes, etc. Se puede decir que son semitas solamente por el idioma hebreo moderno, si es que lo hablan.

Hay no menos de 71 tipos étnicos de judíos en el mundo, entre ellos el persa, el indostano, el manchuriano, el georgiano, el afgano, el yemenita, el etíope, el indostano y el chueta mallorquín. Por ejemplo, los judíos persas residen en Irán desde hace 27 siglos desde que se produjo la primera diáspora judía al ser conquistado el reino de Israel por los asirios en 722 a.C.

## El antisemitismo

El término antisemitismo fue acuñado hacia 1879 por un racista alemán de Hamburgo, Wilhelm Marr, para designar la hostilidad hacia los judíos. O sea que el término tiene menos de 130 años de antigüedad. Por tanto, en ningún caso se podría hacer referencia al denominado antisemitismo inherente e histórico de la humanidad, al que frecuentemente se refieren los adherentes del sionismo.

El antisemitismo —antijudaísmo debiéramos empezar a llamarle si queremos ser más precisos y rigurosos— tiene hondas raíces en el mundo grecorromano. Se dice que las primeras persecuciones de judíos tuvieron lugar en la Alejandría helenística. Se intensificaron durante el oscurantismo medieval, cuando el pueblo judío fue acusado, difamado, atribuyéndosele el asesinato de Jesús el Cristo. Esta actitud debe catalogarse de antijudaísmo, y no de antisemitismo. Lo cual no significa que no la hayan sufrido otros pueblos, incluyendo a los árabes.

En efecto cuando los cruzados conquistaron Jerusalén en el año 1099, pasaron a cuchillo no sólo a los cuarenta mil habitantes musulmanes, sino también a los casi mil judíos que allí vivían, en una de las matanzas más horribles de la historia. Ésta sí es una expresión de antisemitismo usando el vocablo en su sentido propio. Aunque mejor sería calificarlo como etnocentrismo o colonialismo.

Lo que constituye un disparate es decir “antisemitismo árabe”. Una de las anomalías del término radica en que resulta más extraño y paradójico que hoy se tilde livianamente de antisemitas a los árabes modernos. Si los judíos tuvieron conflictos en las naciones occidentales en que vivían, ello justamente no pasó en el mundo árabe ni musulmán.

Una conocida “Historia de Palestina” comienza así: *«Desde tiempo inmemorial existía en Jerusalén una costumbre emocionante: los niños judíos y musulmanes nacidos en el mismo barrio y en la misma semana eran tratados por sus familias como hermanos de leche; el niño judío era amamantado por la madre musulmana y el niño musulmán por la madre judía. Esta costumbre establecía relaciones íntimas y duraderas entre las dos familias y las dos poblaciones [...] La costumbre cayó en desuso [...]»*<sup>29</sup>, y agregaríamos: ¡hoy sería impensable!

La anterior cita neutraliza el mito de la enemistad tradicional entre judíos y árabes. Mal podría catalogarse de antisemita a los árabes, puesto que ellos serían los que podrían exhibir más prístinamente dicho origen.

Desde una perspectiva histórica política, la funesta intervención de los europeos en el denominado Medio Oriente en el siglo XIX, instala una ruptura de relaciones, que no había conocido conflictos serios entre ellos. Muy por el contrario, los practicantes del judaísmo habían vivido durante muchos siglos pacíficamente, en medio de los árabes, incluso compartiendo el mismo destino, y hasta las mismas persecuciones, particularmente en Tierra Santa.

---

<sup>29</sup> Rolf Reichert, *Historia de Palestina. Desde los primeros tiempos hasta nuestros días*, Barcelona: Editorial Herder, 1973.

Así es que se puede concluir que el antisemitismo no sólo es una invención moderna, sino que es también una invención de Occidente. Porque en el mundo árabe y musulmán las diversas comunidades convivieron de manera amistosa, desde que el Islam acepta la revelación bíblica y considera a judíos y cristianos como hermanos monoteístas y Gentes del Libro. En los califatos de oriente y en al-Ándalus los judíos llegaron a tener altos cargos en la corte. Basta recordar a Hasdai Ibn Shaprut (), canciller del primer califa de Córdoba, Abd ar-Rahmán III (), y al famoso médico-filósofo Maimónides (1135-1204) que fue facultativo personal del sultán Saladino ().

En efecto, aunque el fenómeno del antijudaísmo existía en Occidente, la calificación de "antisemitismo" es reciente. Durante los siglos que siguieron a las cruzadas, los países musulmanes fueron refugio para los judíos perseguidos en Europa. Las víctimas de la Inquisición española (los llamados sefardim o sefardíes) huyeron a los países árabes de África del Norte (en países como Marruecos o Túnez) y hasta el Imperio Otomano, donde fueron recibidos fraternalmente.

En el siglo XIX el mundo árabe fue refugio para los judíos que escaparon de las persecuciones en la Europa central y oriental, de aquellas horribles matanzas en Polonia y en Rusia. Con toda razón la "Enciclopedia Hebrea", en su edición española de 1936, podía escribir: «*Durante varios siglos los países islámicos fueron la verdadera salvación para los judíos europeos*».

Entre las dos guerras mundiales, en Marruecos y en Túnez hasta después de 1945, hubo judíos que figuraron como ministros en los gobiernos árabes. Durante la Segunda Guerra Mundial, el bey de Túnez y el rey de Marruecos emplearon todos sus esfuerzos para proteger a sus súbditos judíos contra las leyes racistas del régimen nazi de Pétain.

Y el autor judío francés Éric Rouleau, nacido en El Cairo, escribió en el prólogo al libro del autor sirio Sami Al-Yundi, *Juifs et Arabes*: «como judío que pasó su infancia y su juventud entre los árabes, puedo atestiguar que el antisemitismo es completamente ajeno a las tradiciones y a la mentalidad de los pueblos de Oriente Medio».

El término semita obviamente fue tomado de un pasaje bíblico. De Sem, el hijo mayor de Noé. Lo que hace suponer que los semitas serían sus descendientes.

El término debe ser mantenido como un concepto puramente lingüístico: semitas son los que hablan o hablaron una lengua semítica (asirio, babilónico, cananeo o fenicio, arameo árabe, hebreo). O sea lenguas originarias de la Península Arábiga.

Por último, la utilización del concepto antisemita obedece casi exclusivamente a los intereses ideológicos que se ha propuesto el sionismo político desde sus inicios a fines del siglo XIX, que propuso la creación de un "Hogar Nacional Judío"(Estado Judío) en Palestina, paradójicamente como respuesta a las persecuciones de los judíos en Europa.

**\* Ricardo Elía es Co-Director e Investigador del Instituto Argentino de Cultura Islámica, Buenos Aires.**

# Nietzsche y la cuestión judía.

## Aspectos de un proceso de normalización

Por Rodrigo Frías Urrea \*

“Los judíos son el pueblo más notable de la historia universal, ya que, enfrentados al problema de ser o no ser, han preferido, con una conciencia absolutamente inquietante, el ser *a cualquier precio* [Nietzsche: 2007, 56]”

I. En el contexto contemporáneo Nietzsche es, seguramente, uno de los filósofos más influyentes y decisivos; y no sólo porque visualizó anticipadamente el problema de la muerte de Dios y el nihilismo sino, sobre todo, porque abrió para el pensamiento nuevos e inexplorados horizontes de posibilidad [Volpi: 2005, 47-85]. Toda la gran filosofía contemporánea, en efecto, es un secreto diálogo -más o menos crítico- con su pensamiento, desde la fenomenología y la hermenéutica a la teoría de la acción comunicativa y el *pensiero debole*. Hoy, para nosotros *pensar* significa *pensar con Nietzsche*.

No tiene nada de extraño, en este sentido, el enorme interés que Heidegger -el mayor filósofo del siglo pasado, hasta ahora insuperado- sintió por Nietzsche, al que dedicó numerosos cursos y publicaciones, y al que identificó con la *consumación de la metafísica occidental* [Heidegger: 2000,197]. Como tampoco debe extrañar el grado en que autores como Vattimo y Foucault -conspicuos heideggerianos de izquierdas, de enorme popularidad- hayan concentrado su atención en el autor del *Así habló Zaratustra*, contribuyendo a fijar, en no poca medida, lo que podríamos denominar la recepción oficial de su pensamiento.

El enorme interés que desde el inicio del siglo pasado despertó su filosofía, en este sentido, trajo consigo no sólo el reconocimiento de su objetiva centralidad para el pensamiento europeo-occidental sino que, además, significó la irrupción de sucesivos intentos -más o menos logrados, aunque siempre polémicos- por alcanzar su apropiación hermenéutica [Nolte: 1995, 15-78]. Lo paradójico del caso, sin embargo, no es tanto la ocurrencia de estos intentos de ‘apropiación de sentido’ en los que la filosofía incurre una y otra vez, desde sus orígenes más remotos, cuanto en el hecho que esta vez tengan como objeto precisamente el pensamiento de un filósofo que ha dejado de creer tanto en el carácter ‘sistemático’ como en la ‘verdad’ de su propia reflexión filosófica. Con Nietzsche, en este sentido, la filosofía se ha vuelto doblemente paradójica. Pese a todo, los intérpretes de Nietzsche no han dejado de preguntarse por la manera ‘correcta’ en la que debiera ser leído su polivalente pensamiento -es decir, por la perspectiva central desde la que deben ser abordados sus diversos aspectos- así como por el modo y grado en que las diversas cuestiones tradicionales de la filosofía -verdad, bien, belleza- tendrían un lugar en él. Es evidente, con todo, que los enfoques centrados en la ontología, la ética y la estética desde siempre han gozado de una amplia resonancia, impidiendo apreciar hasta qué punto resultaban decisivos para el propio Nietzsche otros aspectos de su pensamiento; como es el caso, por ejemplo, de su reflexión política,

sobre la que la atención de sus actuales lectores se ha vuelto a centrar con renovado interés.

Para una determinada sensibilidad actual, en efecto, resulta evidente que Nietzsche es, además de otras muchas cosas, un pensador político de primera línea, al punto que la cuestión que hoy por hoy vuelve a plantearse no es tanto si existe una dimensión política de su pensamiento -cosa que se da por descontado, y con razón- sino, más bien, la de cuál sea el *lugar* exacto -más o menos central- que su reflexión política vendría a ocupar en el contexto global de su pensamiento, así como la de cuál sería el *signo* de esa reflexión [Esteban: 2004b, 20].

**II.** Una de las cuestiones más urgentes para un número importante de los actuales intérpretes de Nietzsche, en efecto, es la de clarificar el significado preciso de su pensamiento político, en el sentido de saber cómo deben ser correctamente entendidas sus numerosas -aunque a veces equívocas- afirmaciones en este terreno. La mayoría de las veces, sin embargo, el problema del sentido real de su pensamiento político adquiere una formulación más acotada, relativa ante todo al problema de qué tipo de relaciones pueden establecerse legítimamente entre sus ideas políticas y la ideología nacionalsocialista, en general, y el antisemitismo, en particular.

Evidentemente no se trata de una cuestión fácil de resolver, aunque desde siempre han existido intentos por desatar este nudo cortándolo; es decir, o afirmando, como la cosa más natural del mundo, que entre Nietzsche y la revolución nacionalsocialista -en cualquier de sus formas y subespecies, desde las más toscamente biologicistas a la más espiritualistas, basada en la lengua y la cultura- no existiría ninguna relación, a no ser aquella de una mutua y radical exclusión [Bataille: 1974, 23]; o, una vez admitida la existencia de esos vínculos, aunque tenues, exhortando a ponerlos entre paréntesis a la manera de excrescencias de un pensamiento por lo demás políticamente posible y deseable [Portales: 2002, 215; Esteban: 2004a, 46-49; Carrasco: 2008, 180]. Resulta notable, como ejemplo de esta tendencia normalizadora, el modo en que algunos de los más influyentes teóricos de la moderna biopolítica, como Foucault o Agamben, tan atentos a la genealogía del racismo y los totalitarismos fascistas, excluyan sistemáticamente a Nietzsche de sus consideraciones críticas, sin la menor referencia a sus ideas sobre la 'gran política' y el modo en que en ellas habla un evidente concepto normativo de la vida.

Claro que donde estos esfuerzos por normalizar su pensamiento biopolítico -llegando al extremo de hacer de él una especie de pensador *progresista*, defensor de un nuevo humanismo libertario- han encontrado el terreno mejor dispuesto ha sido, seguramente, en el de la llamada *cuestión judía*. Prácticamente no hay nadie, en efecto, que no haya insistido en el hecho -por lo demás correcto- que Nietzsche no sólo no fue antisemita sino que, además, rechazó explícitamente el antisemitismo de su época. Incluso no han faltado los esfuerzos por mostrar que Nietzsche habría sentido una especial simpatía por los judíos, a los que asignaría un papel de primer orden en el contexto de la historia universal [Carrasco: 2008]. Para lo cual se citan numerosos textos del filósofo -la mayoría póstumos- donde efectivamente, junto con rechazar el antisemitismo nacionalista, de matriz cristiana, reconoce a los judíos un valor insustituible en la construcción de ese 'buen europeo' en el que Nietzsche piensa como futuro 'señor de la tierra'.

III. Para cualquier lector atento de Nietzsche resulta evidente, sin embargo, que en este ejercicio de apropiación hermenéutica de su pensamiento político se procede con evidente simplificación, en el sentido que se piensa que con el hecho de certificar que Nietzsche rechazó el antisemitismo de su época y que, además, habría sido pro judío, el problema de fondo relativo al significado real de sus ideas políticas estaría resuelto. En todo lo cual no se advierte, además, que al 'solucionar' el problema de la filosofía política de Nietzsche eludiendo abordar los problemas de fondo -es decir, haciendo de Nietzsche un filósofo políticamente correcto- se paga un precio demasiado alto precisamente porque se normaliza un pensamiento que, en cambio, no deja de comprenderse a sí mismo como *dinamita* [Nietzsche: 2004, 789]. ¿O es que no se logra apreciar hasta qué punto el Nietzsche que dice traer consigo una guerra que dividirá la historia de la humanidad en dos y promueve la formación de un 'partido de la vida' contra todo lo degenerado, de pronto aparece transformado, unilateralmente, en el paladín de existencias *débiles* (Vattimo) orientadas a un cripto-hedonista *cuidado de sí* (Foucault)? Más honesto sería admitir, en cambio, que el carácter explosivo del pensamiento político de Nietzsche -con su antidemocratismo, anticomunismo y antihumanismo extremos, así como su abierto etnocentrismo- radica justamente en el hecho que su muy probable rechazo del nazismo -y con él, del antisemitismo racista de su época- no lo ubica, ni mucho menos, en ninguna de las corrientes de pensamiento autodenominadas *progresistas*. Pues sólo en tal caso estaríamos en condiciones de comenzar a apreciar, en su justa medida, el alcance y significado de su filosofía política [Dannhauser: 2004, 797-798]. En particular, de su dimensión afirmativa, que él identifica con la 'gran política'.

Pero también nos permitiría dilucidar aquellos aspectos negativos de su pensamiento, en que se limita a rechazar determinados fenómenos. Por ejemplo, nos permitiría apreciar que cuando rechaza el antisemitismo está rechazando, en realidad, sólo aquella precisa forma de antisemitismo -criptocristiano y burgués, típicamente decimonónico- en la que se expresaría toda la miopía nacionalista. En efecto, una atenta lectura de aquellos pasajes en los que se refiere críticamente al antisemitismo permite apreciar hasta qué punto su juicio -como por lo demás sucede siempre en Nietzsche- está referido a una realidad histórica concreta y no a una sustancia transhistórica, válida en todo tiempo y lugar. Lo que Nietzsche rechaza del antisemitismo, en este sentido, es en realidad el cristianismo pequeño-burgués y nacionalista que alienta en él. De ahí que su aprecio del judío -como pueblo o como individuo- deba inscribirse cuidadosamente en su teoría del buen europeo y de la 'gran política' orientado al dominio planetario; es decir, nuevamente, en el contexto de su crítica al nacionalismo decimonónico. Pues lo que Nietzsche aprecia en el judío es precisamente ese europeísmo -que no es lo mismo que ese vacío internacionalismo presente, por ejemplo, en el marxismo, contra el cual se pronuncia críticamente- que Nietzsche reclama al resto de los europeos, en general, y a los alemanes, en particular. Pues en realidad es de los alemanes -y no de los judíos, como tampoco de los altos oficiales- de quienes Nietzsche espera la configuración de esa nueva raza de señores de la tierra, como resulta evidente en aquel fragmento póstumo en el que afirma:

Cuando pregunto por mis aliados naturales, lo son sobre todo los oficiales; con instintos militares en el cuerpo no se *puede* ser cristiano, — en el caso contrario uno sería falso como cristiano y falso también como soldado. Asimismo los banqueros judíos son mis aliados naturales como único poder internacional, tanto por su origen como por su instinto, que *cohesiona* de nuevo a los pueblos, después

de que una abominable política de intereses hayan hecho del egoísmo y del autoenvanecimiento de los pueblos un deber" [Nietzsche: 2006, 777].

Su aprecio del judío, en consecuencia, tiene un abierto carácter instrumental, a diferencia de aquel desprecio por el alemán contemporáneo, y su *Reich*, en el que resulta imposible no advertir un secreto amor por aquel destino, postnacional, al que ese pueblo parece estar llamado.

Pero por sobre todo nos permitiría apreciar, en su justa medida, una de las cuestiones más decisivas de su pensamiento político, pero que -por cobardía o por simple corrección política- permanece sistemáticamente silenciada por la mayoría de sus intérpretes, a saber, que de haber tenido noticias del sionismo lo habría rechazado del modo más enfático. Nietzsche, como hemos visto, aprecia ciertamente a los judíos y su estrecha relación con el capital, aunque de un modo instrumental precisamente porque valora en ellos la superación del estrecho nacionalismo que ahoga a Europa. Para Nietzsche, en efecto, el valor político fundamental es aquel europeísmo aristocrático en el que se preparen las fuerzas necesarias para aquella futura conquista y dominio de la tierra, que sólo ahora comienza a ser posible, y al que el internacionalismo del capital judío sirve especialmente. Odia, en cambio, todo nacionalismo que eleva la propia patria o la propia comunidad racial a valor supremo, en especial si ese nacionalismo sirve a los valores humanistas-cristianos operantes en la ideología 'civilizatoria' de los llamados 'derechos humanos'. ¡Que es precisamente lo que encontramos en el sionismo! [Brenner: 2002, 67; Krämer: 2006, 101-113], como claramente se desprende de lo dicho por el propio T. Herzl en la Introducción a su obra *El Estado judío*, cuando afirma:

Creo que la cuestión judía no es social ni religiosa, aunque se tiña del color de una y de otra. Es una cuestión nacional, y para solucionarla debemos convertirla ante todo en un asunto de política internacional que deberá ser resuelto en el consejo de los pueblos culturizados", para rematar más adelante afirmando que "Palestina es nuestra patria histórica inolvidable. Su solo nombre sería para nuestro pueblo un conmovedor lema de convocatoria. Si su majestad el sultán nos diera Palestina, podríamos comprometernos a solucionar totalmente las finanzas de Turquía. Para Europa formaríamos allí un sector de la muralla contra Asia y cubriríamos el puesto de vanguardia de la cultura contra la barbarie. Como Estado neutral nos mantendríamos vinculados a toda Europa, que debería garantizar nuestra existencia. Se encontraría para los Santos Lugares de la cristiandad una forma de extraterritorialidad acorde con el derecho internacional. Constituiríamos la Guardia de Honor de los Santos Lugares y nos comprometeríamos con nuestra existencia a cumplir con ese deber [Krämer: 2006, 104-105].

IV. El juicio crítico de Nietzsche sobre el antisemitismo de su época, así como su valoración instrumental del internacionalismo judío, sólo se comprende adecuadamente en el contexto de su crítica al nacionalismo cristiano-burgués [Löwith: 2008]; ese mismo contexto, sin embargo, no sólo debe servir para mostrar hasta qué punto Nietzsche habría rechazado el nacionalsocialismo racista de Hitler (aunque no necesariamente el fascismo original de Mussolini, que no era ni racista ni antisemita y sobre cuya relación con Nietzsche habría mucho que decir) sino que también para afirmar, con la misma fuerza, que habría rechazado explícitamente, y *por las mismas razones*, el nacionalismo imperialista de aquellos que se autocomprenden como estandartes de la civilización cristiano-occidental en medio de los 'bárbaros asiáticos' en Palestina. Sin hablar del hecho que el sionismo se habría hecho doblemente culpable

a los ojos de Nietzsche, precisamente porque en él no sólo vendría a cristalizarse una figura más de ese tan despreciado nacionalismo (tan despreciable como el nacionalismo alemán) sino, sobre todo, porque las virtualidades europeístas de los judíos -de las que tanto esperaba el filósofo de la 'gran política'- se desperdiciarían irremediabilmente. A sus ojos, en efecto, el sionismo habría sido tan culpable como ya lo habían sido los antiguos judíos que, ante la eventualidad de dejar-de-ser, prefirieron seguir existiendo al precio del mayor desprecio de sí [Nietzsche: 2007, 57].

¡Cuánto se habla de aquel hipotético rechazo del nazismo, sin embargo, al mismo tiempo que se silencia sistemáticamente esta otra cuestión del sionismo, más urgente y decisiva para nosotros, pese a que en el centro de ambas está *la cuestión judía*! ¿O será que precisamente porque en el centro de ambas está la cuestión judía -el mayor problema político de nuestra despolitizada época, que aún espera una *solución final*- se habla ruidosamente del nazismo para rechazarlo por nacionalista y antisemita al tiempo que se legitima el sionismo silenciándolo como problema?

### Bibliografía

- Bataille, G. (1974), 'Nietzsche y los fascistas', en *Obras escogidas*, Seix Barral, Barcelona.
- Brenner, M. (2002), *Geschichte des Zionismus*, Verlag C.H. Beck oHG, München.
- Carrasco, E (2008), *Nietzsche y los judíos*, Catalonia, Santiago de Chile.
- Dannhauser, W. (2004), "Frederich Nietzsche", en Strauss-Cropsey (edit). *Historia de la filosofía política*, FCE, México.
- Esteban, J. (2004a), "Introducción a Nietzsche" en Nietzsche. *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta.
- Esteban, J. (2004b), *El joven Nietzsche (política y tragedia)*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Esposito, R. (), *Bíos. Filosofía y biopolítica*, Einaudi, Torino.
- Heidegger, M. (2000), *Hitos*, Alianza, Madrid.
- Krämer, G. (2006), *Historia de Palestina. Desde la conquista otomana hasta la fundación del Estado de Israel*, Siglo XXI, Madrid.
- Löwith, K. (2008), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Katz, B. Aires.
- Nietzsche, F. (2004), *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, F. (2007), *El Anticristo*, Alianza, Madrid.
- Nolte, E. (1995), *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Alianza, Madrid.
- Portales, G. (2002), *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación de la política*, Arcis, Santiago de Chile.
- Volpi, F. (2005), *El nihilismo*, Biblos, B. Aires.

\* Rodrigo Frías Urrea es Magister en Filosofía de la Universidad de Chile y Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

# Lévinas y el sionismo.

## Notas sobre ética y política en el pensamiento de Emmanuel Lévinas

Rodrigo Karmy Bolton \*

“El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad.”

Emmanuel Lévinas.

### I

Si comenzamos por este epígrafe es para indicar la diferencia ontológica entre la Ética y la Política que, desde el principio, marcaría al pensamiento levinasiano a propósito de un acontecimiento que, desde su perspectiva, tendrá una dimensión histórica-metafísica: habiendo sido discípulo de Heidegger y testigo de la pronta adscripción del maestro al nacionalsocialismo, Lévinas interpreta el nazismo y la pronta militancia de Heidegger en el “movimiento” como parte de los peligros frente a los cuales la propia filosofía occidental no estaba “suficientemente a resguardo”. En efecto, en un post-scriptum escrito en 1990 a su pequeño texto de 1934 “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Lévinas comenta:

“El artículo nace de una convicción: que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en un malentendido ideológico accidental. Hay en este artículo la convicción de que esta fuente se vincula a la posibilidad esencial del **Mal elemental** al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser, cuidadoso del ser (...)”<sup>i</sup>

Para Lévinas se trata de pensar cómo es que la deriva griega de la ontología occidental, cuyo final se habría expresado en Heidegger, llevaría consigo la posibilidad del “mal elemental”. Esta deriva que se sostiene sobre el problema del Ser no sería otra cosa que el movimiento de lo Mismo por sobre lo Otro, la Libertad por sobre la Responsabilidad, el Derecho por sobre el Deber y, por tanto, la Política por sobre la Ética. En este contexto, Lévinas distingue entre la Ontología como la tendencia del pensamiento Griego hacia lo identitario y la Metafísica (que está “más allá” de lo identitario) como el terreno de la alteridad que habría sido propio del pensamiento Judío. En esa medida, la Ontología sólo puede aspirar a la guerra, al poder, a la política, en cambio sería la Metafísica que le subyace, la que se proyectaría hacia la paz, la justicia y la ética.

Sin embargo, para Lévinas, lo Griego, constituido a partir de la idea de la luz del Ser (la "lichtung" heideggeriana), estaría originariamente atravesado por la alteridad que definiría a lo Judío:

"Relacionarse con el ente en cuanto ente significa, para Heidegger, dejar ser a lo ente, comprenderlo como independiente de la percepción que lo descubre y aísla. Gracias a esta comprensión da precisamente como ente y no sólo como objeto. Por ello, el estar-con-otro –el "miteinandersein"- reposa, para Heidegger, en la relación ontológica."<sup>ii</sup>

Esta cita quizás resume todo el proyecto levinasiano, a saber, se trata de no subrogar el "estar-con-otro" al primado de la Ontología. A la inversa, para Lévinas se trataría de indicar el modo en que ese "estar-con-otro" no desarrollado por la analítica existencial heideggeriana, se presenta como el lugar originario del Ser. En otras palabras, Lévinas indica cómo es que el Ser estaría desde el principio atravesado por el Otro y, por lo tanto, cómo es que la Ética constituiría el lugar originario de toda Ontología: "La relación con otro –indica Lévinas- no es, pues, ontología."<sup>iii</sup> Si no es ontología entonces se desenvuelve en lo que Lévinas llama "religión" que, lejos de constituir una confesión, teología o secta en particular, designa el vínculo originario de la existencia al Otro.

Así, pues, la filosofía primera ya no puede consistir en el primado de la Ontología, sino en la relación Ética que abre a todo hombre a su más íntima alteridad. En virtud de este desplazamiento, la filosofía levinasiana no es una filosofía de la Libertad, sino más bien, un pensamiento de la Responsabilidad. Porque si la Libertad presupone la soberanía de un "Yo puedo", la dimensión originaria de la Responsabilidad disloca la mismidad del Yo y lo reconduce al terreno de la Otredad. Por eso, para Lévinas, antes que libres, somos responsables, precisamente, porque el primado de la Ontología ha sido desplazado aquí por el de la Ética. Esto implica que la Otredad a la cual Lévinas apela aquí no es una simple "representación del otro" porque si así fuera, esto presupondría la incorporación de lo Otro en las fauces de lo Mismo.

Así, la Otredad es una Otredad radical que Lévinas denomina bajo el "*terminus technicus*" del "Rostro":

"Según mi análisis –plantea Lévinas en una entrevista-, el Rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil –lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado-, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está sólo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo –esto es lo paradójico-, el Rostro es también el "No Matarás"<sup>iv</sup>.

Así, pues, el Rostro no puede ser confundido con una Cara porque si esta última tiene la forma de una presencia, el Rostro, en cambio, se sustrae a toda presencia. Por ello, el Rostro constituye la exposición absoluta, el modo de una "pasividad más pasiva que toda pasividad" –dice Lévinas en otro lugar. En virtud de dicha pasividad, el Rostro comporta una aporía: por un lado, se exhibe como un fenómeno sustraído de toda fenomenalidad, en su absoluta indefensión y, por otro, como una sustracción que lleva consigo el precepto "no matarás" que invita a despojarse de todo poder: expuesto a la muerte y, a la vez, resistente a ella. A esta luz, el Rostro no puede conducir a una Ética de la igualdad, porque si así fuera, éste estaría subsumido en la lógica de lo Mismo, con lo cual se convertiría en una Cara. En esa medida, la Ética levinasiana se resuelve en

una asimetría fundamental que impide que el Rostro se vuelva una Cara. Esta relación ética es lo que, según Lévinas, permitiría detener la guerra, la política que caracterizan al movimiento de lo Mismo.

## II

La apuesta de la Ética levinasiana indicada en el apartado anterior tendrá como consecuencia el dar otro estatuto al universalismo, cuestión que determinará su relación con el Sionismo. En efecto, para Lévinas, el pueblo judío será detentor de un cierto universalismo, mas este universalismo no estaría basado en la expansión imperial de lo Mismo. Por ello, el universalismo aquí en cuestión no se identifica al "universal concreto" hegeliano sino mas bien, a un universalismo que es tal sólo en la medida que, desde el principio, se hace responsable de lo "infinitamente Otro".

Así, el universalismo de la Libertad propio de la herencia Griega, es desplazado por el universalismo de la Ética que vendría a definir a la herencia Judía a partir de la idea del "pueblo elegido":

"La idea fuerte del judaísmo consiste en transfigurar el egocentrismo o el egoísmo individual o nacional en vocación de la conciencia moral. En esa perspectiva se sitúa para el judaísmo el papel propio de Israel, su dignidad de pueblo elegido que ha sido frecuentemente ignorada."v Así, pues, tal como plantea en otro lugar: "Tenemos la reputación de creernos el pueblo elegido y esta reputación provoca mucho daño a ese universalismo. La idea de un pueblo elegido no debe ser considerada como un orgullo. No es conciencia de derechos excepcionales, sino de deberes excepcionales. Es el atributo de la conciencia moral misma. Conciencia que se sabe en el centro del mundo y para ella el mundo no es homogéneo: en la medida que soy siempre el único que puede responder al llamado, soy irremplazable para asumir responsabilidades."vi

Que el papel de "pueblo elegido" comporte "deberes excepcionales" significa que dicho pueblo tendría como su vocación más propia la de asumir a lo "infinitamente Otro".

En este contexto, a diferencia de la soberanía que se inviste de "derechos excepcionales", el estatuto de pueblo elegido que define al pueblo judío, implicaría "deberes excepcionales". ¿Por qué el pueblo judío sería depositario de "deberes excepcionales", en qué reside la "excepcionalidad" de dichos deberes? Según hemos visto, esta excepcionalidad deontológica supone asumir como a priori de la existencia la responsabilidad del Rostro. Así, pues, lejos de toda "cuestión nacional", la idea de pueblo elegido Lévinas la orienta a la cuestión de la responsabilidad. Esta última siendo la premisa y excedente de la primera, exactamente como la Metafísica lo es de toda Ontología. De esta forma, si el universalismo del pueblo judío se presenta como algo completamente diferente al universalismo imperial de lo Mismo, es porque éste hace de su particularidad –la Ética y la responsabilidad– una universalidad orientada a la infinitud del Otro.

## III

La distinción levinasiana entre Ética y Política se orienta en dirección al viejo apotegma de da al "César lo que es el César y a Dios lo que es Dios" lo cual implica salvaguardar la dimensión propiamente Ética del pueblo judío:

"La originalidad del judaísmo consiste en plantear el poder político a un lado del poder de la moral absoluta, sin limitar por ello el poder moral al destino sobrenatural del

hombre (contra el cristianismo), y sin subordinar el poder moral al poder político, que sería según Hegel el único concreto. Sin embargo, este poder político conserva una cierta independencia. Es laico.”<sup>vii</sup>

A esta luz, la relación entre el “poder moral” y el “poder político” se presenta en la forma de una “disyunción” según la cual ninguno se reduce al otro. Con ello, el poder moral del judaísmo nunca llega a identificarse con el poder político que caracterizaría a todo Estado, incluido el Estado de Israel. Esta misma diferencia implicaría, entonces, que el “judaísmo” nunca podría ser representado por el Estado de Israel, exactamente como la Ética nunca podría ser reducida a la Política. Por eso, Lévinas plantea:

“El gobierno de Dios consiste, en el judaísmo, en someter a los hombres antes a la ética que a los sacramentos, de suerte que la categoría sociológica de religión no casa con el fenómeno judío. Esta categoría le haría perder lo que tiene de más original y, en cierta medida, lo que tiene de opuesto al mito, al misterio, a lo numinoso, a lo dogmático, a lo irracional. Su aplicación haría desaparecer lo que, paradójicamente, comporta de laico.”<sup>viii</sup>

Así, concebir al judaísmo como una “religión” significaría “cristianizarlo” hasta el punto de perder la distinción clave entre Ética y Política o, lo que es igual, entre el Estado davídico de carácter talmúdico (la Ética) y el Estado davídico de carácter histórico (la Política). De hecho, en un breve comentario sobre el Talmud, Lévinas escribe:

“Ese texto extraño formula un desafío a los historiadores, porque afirma la existencia de dos David, y quizá más profundamente aún, afirma que todos los personajes históricos tienen su doble. Desde hace mucho tiempo atrás, los Israelíes, e incluso en especial Ben Gurión, se indignan ante la libertad que toma el Talmud con los personajes bíblicos, transformando el David histórico, ese bello fogoso y sanguinario en rabino peinado con papillotes, limitando sus intereses a cuestiones de pureza e impureza (...) ¿Los doctores del Talmud previeron en el texto que nos ocupa la indignación de Ben Gurión? Piensan, en todo caso, que el David de la historia es sólo el segundo, su propio doble, que la significación cobrada por David, más allá de su época, maneja al David real. El David antiguo no es más que el virrey de este otro David “que yo estableceré para ellos” y que es el verdadero David, el David nuevo, el que no es histórico.”<sup>ix</sup>

En una explícita estrategia contra el discurso de Ben Gurión (la Política), Lévinas se posiciona en dirección de los talmudistas (la Ética) que interpretan que el David “verdadero” es quien guía al David histórico y no al revés. Es precisamente en virtud de la preeminencia del David “verdadero” por sobre el “histórico” que, según Lévinas, situaría a la laicidad como la característica más propia del judaísmo. Es en virtud de esta distinción que algunos estudiosos de la obra de Lévinas han insistido en que desde la perspectiva del filósofo no sería posible pensar una concepción positiva de la política porque su marco se habría establecido desde un “mesianismo profético” dejando de lado todo “mesianismo político” propiamente tal<sup>x</sup>.

#### IV

“La tentativa de resucitar un Estado en Palestina —escribe Lévinas— y de reencontrar las inspiraciones creadoras de alcance universal de otros tiempos, no se concibe fuera de la Biblia.”<sup>xi</sup>

A la luz de lo que hemos desarrollado hasta aquí, una afirmación como ésta sorprende. Sorprende porque, según ha insistido el propio Lévinas, la Ética pertenecería a un orden diferente al de la Política. Y, sin embargo, pareciera que aquí Lévinas no hace otra cosa que establecer una solución de continuidad entre el naciente Estado de Israel y el antiguo judaísmo bíblico. En ese mismo sentido Lévinas escribe en otro lugar:

“El sionismo y la creación del Estado de Israel significan para el pensamiento judío un retorno a sí en todos los sentidos del término y el fin de una milenaria alienación.”<sup>xii</sup>

Por este motivo, plantea Lévinas:

“El pueblo del libro se esfuerza por advenir un pueblo de la tierra. Pero la esencia religiosa de Israel y de su pensamiento se disimula mal detrás de ese rechazo de Dios. El Estado de Israel se convirtió en el lugar donde el hombre se sacrifica, se separa de su pasado reciente para privilegiar un pasado antiguo y profético, busca su autenticidad.”<sup>xiii</sup>

¿Cómo es que el filósofo de la alteridad llega a apelar por una “autenticidad”? ¿No es la afirmación de que el “pueblo del libro” que había permanecido incólume respecto de su doblez histórico se esfuerce en convertirse en un “pueblo de la tierra”, la confirmación de que el Sionismo no es otra cosa que la cristianización de lo que el propio Lévinas llama “judaísmo”? Pero el movimiento que convierte al pueblo del libro en un pueblo de la tierra ¿no es precisamente el movimiento de la Encarnación cristiana? A esta luz, Lévinas continúa:

“En tanto que, durante siglos, la no participación de la personalidad espiritual de Israel en la historia del mundo se justificaba por su condición de minoría perseguida -¡todo el mundo no cuenta con la suerte de tener las manos puras porque es perseguido!-, el Estado de Israel es la primera ocasión de imbricarse en la historia realizando un mundo justo. Es entonces una búsqueda de absoluto y de pureza. Los sacrificios y las obras a los cuales esta realización de la justicia invita a los hombres, vuelven a dar un cuerpo al espíritu que animaba a los profetas y al Talmud.”<sup>xiv</sup>

Otra vez, Lévinas insiste en que el Estado de Israel se imbrica en la historia “realizando un mundo justo”: ¿puede una Política realizar un “mundo justo” si ésta última pertenece al terreno de la Ética? Más aún, Lévinas distingue tres grandes acontecimientos que para el pensamiento judío constituyen datos de una nueva situación. El primero habría sido la consumación del antisemitismo en la experiencia totalitaria del nacionalsocialismo, el segundo las aspiraciones sionista que fundan el nuevo Estado de Israel y, en tercer lugar, la llegada a un primer plano de “masas subdesarrolladas afro-asiáticas” que, según Lévinas son “extranjeras respecto de la Historia Santa de donde proviene el mundo judeo-cristiano”<sup>xv</sup>. En este contexto se pregunta:

“El crecimiento de las innumerables masas de los pueblos asiáticos y subdesarrollados, ¿no amenaza el reencuentro de esta autenticidad? Vemos sumarse a la escena del mundo pueblos y civilizaciones que no se refieren ya a nuestra Historia Santa –para quienes Abraham, Isaac y Jacob no significan más nada-.”<sup>xvi</sup>

Es decisivo de este pasaje que a los pueblos africanos y asiáticos no sólo se los trata como “masas subdesarrolladas” sino que se las excluye de un “nosotros” que se definiría en virtud de una supuesta “Historia Santa” que no sería otra cosa que Europa

como una comunidad política de carácter judeo-cristiano. Lévinas no sólo parece ignorar que esas "masas afro-asiáticas" han sido en su mayoría musulmanas y que, como tales, remiten a la misma tradición abrahámica que él defiende, sino que además, los identifica como una amenaza a una cierta "autenticidad" del judaísmo. Acaso estos comentarios revelen que el Otro que Lévinas tiene en mente, no es sino el "Hombre" propiamente europeo. A este respecto Lévinas continúa sus comentarios pero ahora refiriéndose al marxismo:

"Quizás estemos ligados todavía a este mundo enorme que surge ante nosotros mediante una suerte de lazo inmediato y único provisto por el marxismo, en el que todavía reconocemos una parte de la herencia judeo-cristiana. ¿Pero esas infiltraciones marxistas no van a perderse también ellas en todo el espesor de esas civilizaciones extranjeras –Lévinas se refiere a las de aquellas "masas afro-asiáticas"- y de esos pasados impenetrables?"<sup>xvii</sup>

Así, contrariamente a cualquier conciencia contra-revolucionaria que tiende a ver en el marxismo la presentificación del mal Lévinas, en cambio, ve en éste la conservación de la propia cultura "judeo-cristiana". Pero, al igual que en las citas precedentes, Lévinas se vuelve a preguntar por el destino de la civilización "judeo-cristiana" cuando plantea si acaso lo que queda de la civilización judeo-cristiana en el marxismo no irá a perderse en el "espesor de la civilizaciones extranjeras" que, como tales, no pertenecen al proyecto judeo-cristiano europeo porque, supuestamente, estarían fuera de la "Historia Santa". Curiosa coincidencia de Lévinas con algunos de los planteamientos de Ratzinger que, no hasta mucho tiempo atrás, defendían una Europa estructurada en base a una "religión civil cristiana"<sup>xviii</sup>.

La apelación a una "autenticidad" basada en una supuesta continuidad entre la Biblia y el Estado de Israel, el paso del "pueblo del libro" al "pueblo de la tierra" o la posibilidad del Estado de Israel de realizar un "mundo justo", son diferentes expresiones del desliz sionista en Lévinas. Como si Lévinas viera en el Estado de Israel la posibilidad de concretizar la dimensión del David "verdadero". Así, pues, en la perspectiva levinasiana el Estado de Israel se inscribe como un lugar de reunión de un genuino "particularismo universalista" como el que hemos indicado más arriba:

"La sensibilidad mesiánica inseparable de la conciencia de una elección (...) resultaría irremediabilmente perdida –y será mi último parecer al respecto- si la solución del Estado de Israel no representara una tentativa de reunir la aceptación de ahora en más irreversible de la historia universal, y el mesianismo necesariamente particularista. Ese particularismo universalista (que no es el universal concreto de Hegel) se encuentra en la aspiración sionista asociado a un reconocimiento de la historia, a una colaboración con la historia. Colaboración que comienza con un movimiento de repliegue, una salida de esa historia en la cual desde la emancipación nos hemos asimilado como judíos. Es en la preservación de ese particularismo universalista, en el seno de la historia donde deshora en más se encuentra, que entreveo la importancia de la solución israelí para la historia de Israel."<sup>xix</sup>

Pero ¿cómo conciliar la preservación de ese particularismo universalista que, como hemos visto, implica la responsabilidad a lo absolutamente Otro, con las masacres que desde, 1948 implicó la fundación del Estado de Israel sobre el pueblo palestino? ¿En qué medida ese Estado –como todo Estado- podía ser "justo"?

La tesis que quisiera poner en juego aquí, es que la crítica que Lévinas hace al pensamiento de Heidegger en virtud de su complicidad con el nacionalsocialismo, es perfectamente aplicable al propio Lévinas, ahora, respecto de la realidad histórica del Sionismo. Sucedería, pues, que el pensamiento de Lévinas, precisamente porque habría estado desde el principio atravesado por el planteamiento de Heidegger, recurriera a un lugar de absoluta "autenticidad" que, por cierto, ya no estaría encarnado por el pueblo alemán, sino por el pueblo judío en la forma del Sionismo. Sin embargo, el sionismo levinasiano tendría enormes distancias con el Sionismo político promulgado por Th. Herzl, tal como el nacionalsocialismo heideggeriano lo tuvo para con el ideograma nazi (hasta el punto que Ph. Lacue-Labarthe lo ha calificado de un "nacional-esteticismo")<sup>xx</sup>. Este sionismo me atrevería a calificarlo de "sionismo ético". En este sentido, E. Dussel ha indicado que, precisamente en función de la diferencia entre Ética y Política, el pensamiento de Lévinas sería "cuasi-sionista"<sup>xxi</sup>. Pero Dussel aquí entiende por sionismo la ideología propiamente nacional del Estado de Israel. En ese sentido, Dussel tiene razón: el sionismo de Lévinas no se identificaría al sionismo político. Pero eso no quiere decir que no hayan otras formas de sionismo que sitúen al pueblo judío como detentor de "deberes excepcionales" y, por tanto, como aquél pueblo que habría enseñado a la humanidad la responsabilidad a lo "infinitamente Otro".

Quizás, podemos argüir que en Lévinas estaríamos frente a un sionismo ético que, como tal, debe de comandar y conducir los destinos del Estado de Israel para "realizar un mundo justo". Así, al anexar al "judaísmo" con el Estado de Israel Lévinas ¿no estaría situando a éste último como una suerte de guardián de la "autenticidad" judía? ¿No sería dicha autenticidad Ética lo que el propio Lévinas reivindica cuando exclama: "¿todo el mundo no cuenta con la suerte de tener las manos puras porque es perseguido!"? ¿Qué consecuencias tiene el que un pueblo se declare absolutamente "puro" o "auténtico" Éticamente y que ese pueblo se encarne en la forma del Estado de Israel? ¿No es la figura de la inocencia, de la pureza, de la autenticidad, otro modo de lo Mismo? Más aún, ¿no significa la transformación del pueblo de la letra en pueblo de la tierra, la legitimación Política a través del discurso de la Ética? Porque ¿no es esa legitimación la estructura misma del Sionismo?

\*Rodrigo Karmy B. es Magíster en Filosofía Política, Universidad de Chile y Doctor (c) en Filosofía de la Universidad de Chile.

---

## NOTAS

<sup>i</sup> Emmanuel Lévinas *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 23.

<sup>ii</sup> Emmanuel Lévinas *Entre nosotros* p. 18.

<sup>iii</sup> Idem. p. 19.

<sup>iv</sup> Idem. p. 130.

<sup>v</sup> Emmanuel Lévinas *Los imprevistos de la Historia* pp. 176-177.

<sup>vi</sup> Emmanuel Lévinas *Difícil Libertad* p. 199.

<sup>vii</sup> Emmanuel Lévinas *Los imprevistos de la Historia* op.cit. p. 184.

<sup>viii</sup> Idem. p. 170.

<sup>ix</sup> Emmanuel Lévinas *Difícil* op.cit. p. 320.

<sup>x</sup> Enrique Dussel *Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica)* En: Signos filosóficos No 9, enero-julio, 2003, pp. 111-132.

<sup>xi</sup> Emmanuel Lévinas *Difícil* op.cit. p. 116.

---

<sup>xii</sup> Idem. p. 193.

<sup>xiii</sup> Idem.

<sup>xiv</sup> Idem. pp. 193-194.

<sup>xv</sup> Idem. p. 188.

<sup>xvi</sup> Idem. p. 194.

<sup>xvii</sup> Emmanuel Lévinas *Difícil Libertad* op.cit.p. 195.

<sup>xviii</sup> Joseph Ratzinger, Marcello Pera *Sin raíces. Europa. Relativismo. Cristianismo. Islam* Barcelona, Ed. Península, 2006.

<sup>xix</sup> Emmanuel Lévinas *Difícil Libertad* op.cit. pp. 326-327.

<sup>xx</sup> Phillipe Lacue-Labarthe *La Ficción de lo Político* Madrid, Ed. Arena Libros, 2002.

<sup>xxi</sup> E. Dussel *Lo político en Lévinas (hacia una filosofía política crítica)* op.cit.