

## Sobre la Justicia y sus avatares históricos

### EL CUARTETO DE JERUSALÉN

Mario Casalla

*Para Manuel Reyes Mate,  
que generosamente revalorizó  
un antiguo y necesario camino.*

#### PRIMERA PARTE:

#### Los signos de los tiempos... modernos y consumados

1. Hablar al final de un Seminario de estas características, no es tarea fácil. Y no precisamente porque esté todo dicho -como erróneamente podría pensarse- sino porque son demasiados los temas fundamentales que están acumulados sobre la mesa de diálogo. No es fácil ignorarlos, ni resistir la tentación de retomarlos a todos en una vana ilusión de respuesta sistemática. Es necesario optar y lo haremos desde un comienzo. Pretendemos decir algo sobre la *justicia social* (y no sobre otras y posibles formas de la justicia); intentaremos que ese decir quede encarnado en una cierta concepción de la *universalidad* (*situada*, antes que 'abstracta o concreta') y finalmente trataremos que ese decir encarnado y a la vez universal del tema de la Justicia, exprese su propia e indeleble huella de origen: su situacionalidad latinoamericana. No será quizás éste el orden de la exposición, pero sí el de sus intenciones.

2. Nos ayudó a perfilar esta perspectiva un par de observaciones personales que desde las exposiciones iniciales del Seminario -la de Armando Poratti sobre la *Dike* en el mundo griego preclásico, hasta la de Enrique Del Percio sobre justicia, derecho y ley en la Modernidad- terminaron por hacerse urgencias y a la vez preguntas propias. Sintéticamente podrían resumirse en tres: 1º) ¿para quién es la justicia una *necesidad*? (en el sentido más fuerte de esta palabra: aquello que no puede dejar de ser reclamado como primordial). Respuesta también sintética: *para los plebeyos y para los pobres*. Para los ricos y para los nobles, la justicia más que una necesidad es un *problema* a resolver. De allí nuestra segunda pregunta, también expresada aquí sintéticamente: 2º) ¿para quién es la justicia un *problema*? (en el sentido de una obligación que cumplir, o un dilema que resolver, o un ámbito que reglar). Y aquí la respuesta se bifurca de acuerdo también con dos distinciones usuales de la expresión 'problema'. Como problema *práctico*, la Justicia es un problema para los ricos y para los nobles (es decir para los que *ya tienen* y, en consecuencia, lo que esencialmente necesitan y reclaman es proteger, administrar e incrementar eso que tienen). Problema que fácilmente se advertirá no es el de los plebeyos o los pobres, cuya dificultad es más del orden del 'ser' -en el sentido del *sub-sistir*-, que el del 'tener' en sentido amplio). En cambio, en el andarivel *teórico* del término 'problema', la Justicia es un problema para los abogados, los filósofos y los economistas (me refiero a todas estas profesiones en sentido amplio, por cierto), cuyo trato con la Justicia es más bien del orden de la fundamentación, de la distribución o de la aplicación, antes que la de su 'ser' (aunque permanentemente lo supongan tácitamente en sus elucubraciones o reglamentaciones). Finalmente y ante esta alianza más o menos

evidente -según las épocas y también según los propios deseos de anoticiarse de ella- entre la Justicia como *problema* (práctico) y su orden de fundamentación (*teórica*), la tercera pregunta que se nos imponía era: 3º) ¿ cómo es posible desaferrar el discurso filosófico -o el teórico, en general- de la compañía del rico, del noble y del 'tener' (defensivo) que generalmente lo acompaña y sin dudas lo condiciona?. Quiero más concretamente decir -usando aquí una gráfica expresión de Jacques Lacan, aunque en un sentido más general y metafórico- ¿puede el discurso acerca de la Justicia dejar de ser el *discurso del Amo*, para expresar también otras cosas, otras voces, otras personas?. Todo un *problema* por cierto.

3. Cuando en alguna de nuestras intervenciones en el Seminario ya planteábamos estas cuestiones, ellas iban acompañadas de dos observaciones que -como líneas en el margen- nos impelían a dos programas intelectuales diferentes pero complementarios. En primer lugar, repensar la ambigüedad que encierra la palabra *ley*, según se la piense 'de un lado o del otro' (*derecho*, para el rico; *justicia*, para el pobre), junto a la necesidad -por cierto- de que ambas *alguna vez coincidan* (cosa que no parece estar precisamente sucediendo, ni a la vista, aunque como 'ideal' no pueda dejar de motivarnos y de conmovernos). Tan peligrosas son las leyes sin justicia, como los sistemas eventualmente justos, pero sin leyes que los sostengan y los prolonguen en el tiempo, más allá de los ideales fundacionales de sus 'padres' instauradores). En segundo lugar y muy relacionado con lo anterior, surgía otra suerte de programa intelectual que nos proponía el desafío filosófico de encarar el tema de la Justicia, conservando sí el marco de su *universalidad* (cada día más inexcusable en una sociedad mundial y global, a la vez hiperconectada e hiperfragmentada), pero evitando también su recaída en una *trascendentalidad* que ya viene dando muestras de agotamiento. La seducción que la 'solución kantiana' ejerció sobre la historia de la filosofía europea moderna (y postmoderna) fue positiva en muchos casos, sobretodo para sacarla del enfrentamiento estéril entre 'realismo e idealismo' en que parecía haber desembocado; más también es evidente su agotamiento cuando precisamente el programa ilustrado que la animó ingresa en su evidente *consumación*. El 'recurso kantiano' a favor de lo *trascendental*, resolvió en su época tantas cosas como las que dejó intactas. No puede prescindirse de él en materia de fundamentación de la ética, pero volverlo a transformar en programa y en bandera intelectual excluyente es, al menos, una exageración. Requerimos, necesitamos, una ética de orden universal, pero la *universalidad* que buscamos ya no es sinónimo, sin más, de *trascendentalidad* a la manera kantiana. Es necesario pensar de otra forma la *universalidad* de la justicia y la *fundamentación* de la ética, caso contrario no podremos superar el marco en crisis de la modernidad consumada y repetiremos -como nuevas verdades o aportes- lo que en realidad es la vieja subjetividad trascendental kantiana, acompañadas de ciertos ingredientes que, si bien la remozan, no cambian en lo sustancial su carácter esencialmente abstracto y su muy relativo cosmopolitismo. Ya el joven Hegel se había percatado, con toda lucidez y premura, de ello (aún cuando su propia solución del problema no satisfaga tampoco hoy).

4. ¿Desde dónde planteamos *hoy* la cuestión de la justicia y de la posible fundamentación de una ética, como para que aquellas respuestas que nos vienen de cierta historia intelectual nos resulten *insuficientes*?. ¿Cuál es, filosóficamente hablando, la esencia de este *hoy*?. En nuestro caso más específico, ¿en qué *tiempos* están siendo dichas estas reflexiones acerca de la Justicia?. ¿Cuáles son sus *signos*?

Nosotros hemos preferido para caracterizar los tiempos que corren la expresión *modernidad consumada*, frente a otras tales como post-modernidad, neo-modernidad, tardo-modernidad. Y no se trata por cierto, de una típica 'cuestión de nombres'. La expresión *modernidad consumada* -con su último término (*consumación*)- caracteriza a la modernidad de manera por completo diferente a las otras que se citaron.

La palabra *consumación* señala un doble movimiento, insoslayable para caracterizar el presente de la Modernidad: 1º) el de algo que se *realiza* en la suma, en todo su esplendor, en la plenitud de su esencia (*con-sumare*) pero, y precisamente por esto, 2º) lo que se consume *declina*, decae y, en un largo tiempo, *acaba*<sup>1</sup>. La Modernidad está hoy en ese largo tiempo del *acabamiento*. Y este acabamiento -propio de la con-sumación- de ninguna manera se refleja, ni se atiende convenientemente, con los tentadores y equívocos prefijos *neo*, *post* o *tardo*, con que hoy se adjetiva el sustantivo 'modernidad'.

5. Por cierto, este fenómeno de la consumación, del acabamiento, moderno no es un invento mío, ni mucho menos sólo una interpretación de Heidegger. Es *la propia Modernidad* la que presiente que -en su traspaso- ha de ser *tras-pasada*. Desde mediados del siglo XIX, la Modernidad "sabe" de qué se trata; oscuramente intuye que su tiempo es nocturnal y no auroral; que la gran ilusión ilustrada puede conducir, a un gran equívoco primero y a una gran frustración después (como de hecho ocurrió). Ya sea pensado como realización y progreso -tal el caso, por ejemplo, de Hegel y Marx-, o como máscara y decadencia -a la manera de Nietzsche o de Kierkegaard-, el proyecto moderno sabe que se va aproximando a su *final* y lo dice. En esto consiste también, buena parte de su grandeza: en la autoconciencia de su propio desarrollo. Haciendo honor a su nombre, el proyecto *moderno* sabe que lo mejor está por venir y que esto requerirá incluso su propia muerte. Su largo retiro de la escena principal<sup>2</sup>. Lo "moderno" -como su nombre lo predica- es siempre circunstancial, por eso la tarea principal consiste en *consumarse*, es decir en dejar de ser lo que se es. Por tanto, la consumación no es algo que le viene desde afuera a la Modernidad sino que, por el contrario, le pertenece a su ser más íntimo<sup>3</sup>.

En las primeras décadas del siglo XIX, era ya visible que el gran proyecto moderno-ilustrado entraba en su apoteosis. Goethe, que terminaba la primera parte del *Fausto* al unísono con la *Fenomenología del*

<sup>1</sup> Inicialmente fue la hermenéutica que hace Heidegger sobre la expresión "*consumar*" -en el comienzo de su *Carta sobre el humanismo* (1949)- la que nos llamó la atención sobre este doble movimiento y su importancia para la caracterización del fenómeno del "final de la metafísica" y de la historia. De inmediato aplicamos esta categoría a la *lectura situada* de su propia obra filosófica, ensayada en nuestro trabajo de juventud *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Una lectura de M. Heidegger* (Fraterna, Buenos Aires, 1977, ver especialmente su Capítulo I). De allí en más fuimos llevando esta concepción heideggeriana acerca de la *consumación* más allá de sus propios límites, para ir -desde ella- caracterizando estructuralmente la deriva de la Modernidad. Finalmente, fue a comienzos de la década del '90 que ahora precisamente finaliza, donde explícitamente comenzamos a utilizar y explicar la expresión *modernidad consumada*, como alternativa hermenéutica y crítica a la generalizada (y equívoca) expresión "postmodernidad". Entre otros lugares, hemos establecido las novedades y las diferencias entre estas expresiones en nuestros trabajos "Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis" y "El final de la historia en los tiempos de la modernidad consumada" (publicados ambos en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, nº 15/16 (1991) y nº 18 (1993) respectivamente) y en "¿Hacia una modernidad light?. (en el volumen colectivo, *El pensamiento en los umbrales el siglo XXI*, Catálogos, Buenos Aires, 1994, págs.207 a 213). Y si nos detenemos largamente en esta explicación al margen, es porque esta categoría que proponemos de "*modernidad consumada*" será fundamental para la comprensión de lo que siga en este trabajo.

<sup>2</sup> Felix Duque revisando los ideales y la marcha de la gran filosofía alemana del siglo XIX, advierte con singular fineza interpretativa que se trata de una "*apoteosis romántica de la historia*", de una "*apoteosis de futuro*". Y señala de inmediato -apelando al sentido de esta expresión en el teatro, en el mundo el espectáculo- ese *doble movimiento* que (al igual que en el *consumar*) también encierra el término griego: "Apoteosis dicese de la exaltación o elevación de un héroe al rango divino, más también del número final, ambiguamente brillante, con el que se cierra un espectáculo". Si el primer sentido del término *apothéosis* (la deificación de los héroes) atrajo sobre los paganos la condenación de los creyentes (por la *hybris* que ello implicaba), ese sentido *agonal* lo acompañará más allá de la estricta significación religiosa. Lo moderno es apoteótico y, lo que es más interesante aún, tiene plena conciencia de serlo. Como el cisne, canta la inminencia de su propia muerte. No se resigna a callar, sin más. De aquí, a la vez, su encanto y su tragedia. (Ver, Duque F. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Akal, Madrid, 1997, pág.5 s.s).

<sup>3</sup> Octavio Paz ha jugado poéticamente con esta denominación, de manera también muy lúcida. "Muchos pueblos y civilizaciones se llamaron a sí mismos con el nombre de un dios, una virtud, un destino, una fraternidad: Islam, judíos, nipones, tenotchcas, arios, etc. Cada uno de esos nombres es una suerte de piedra de fundación, un pacto con la permanencia. Nuestro tiempo es el único que ha escogido como nombre un adjetivo vacío: moderno. Como los tiempos modernos están condenados a dejar de serlos, llamarse así equivale a no tener nombre propio". (Cf. Paz, O. "Invención, subdesarrollo, modernidad", en *Corriente alterna*, Siglo XXI, México, 1969, pág.22).

*Espíritu* de Hegel, le decía en una carta a su amigo Eckerman, fechada el 23 de octubre de 1828: "Veo llegar la época en que Dios ya no encontrará alegría en ella y tendrá que dispersar todas las cosas para alcanzar una creación rejuvenecida". Era consciente, sin embargo que ese *final* no sería súbito ni sencillo; que se iniciaba -en ese siglo XIX- un largo tiempo de búsquedas y errancias, de imprevisibles vuelcos y consecuencias. En una de sus *Máximas* (901) advertía: "*Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos adonde vamos*". A mediados del siglo XX -que acaba a su vez de finalizar- lo conoceríamos dramáticamente. Combinaría, en Europa, el color gris de los campos y el destello del fuego; en América, la explotación y la injusticia en sus más variadas formas y relatos.

6. Nietzsche tenía también clara noción de que ingresábamos en el largo tiempo del *final*. En el "Prefacio" a las notas que luego se reunirían bajo el ambiguo título de *La voluntad de Poder*, decía literalmente: "Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan...". Relato que está dispuesto a asumir, no como historiador o filósofo, sino como "*pájaro profeta*" y que se sintetiza en una palabra clave: *nihilismo*. Este huésped inesperado -"que se acerca con pasos de paloma"- es quien provoca el grito desconsolado del Frenético, en *La gaya ciencia*: "*Dios ha muerto*"; es quien alienta la esperanza inútil de Zarathustra, en la llegada del "*sobre-hombre*", en el "*trans-hombre*" (*über-mensch*), para terminar en la desolación del "*último hombre*" ("el que vive más tiempo"); es, finalmente este tiempo del *nihilismo desembozado e incompleto*, el que acaso le dicta al oído las esquelas desesperadas del final -escritas en la mísera pensión de Turín en 1889 y firmadas ya como *El Crucificado*: "Después de haberme buscado, no era difícil hallarme. La dificultad está ahora en perderme".

El danés Kierkegaard tenía también clara noción del largo *final* que se avecinaba. Después de llamar a su presente "época de disolución", "tiempos en que todo es político" (en su *Ataque a la cristiandad*), afirma que quienes en ella pretendan vivir de otro modo, "ante todo tendrán que sufrir con paciencia y sin turbarse todas las groserías de los enfermos... Pues nuestra especie está enferma y, desde el punto de vista espiritual, *enferma de muerte*". Por ello, en esos tiempos absolutamente profanizados, en los que ya nada trascendente parecía tener cabida, advierte dura y proféticamente: "Para volver a la eternidad se necesitará derramar sangre; *pero sangre de otra clase: no las de las víctimas asesinadas por millares*". Premonitoriamente, adelantaba el Holocausto y pensaba en el día después. ¿Qué Dios podría volver a redimirnos?. Era un cristiano desesperado, tanto como el judío Benjamin lo estaría un siglo después, presintiendo también un Holocausto que materialmente no vería, por interponerle su propia muerte.

Eran hombres desesperados, más no desesperanzados. Nada bueno esperaban del presente, ni de su monótona continuidad; pero sí tenían esperanzas en *lo que advendría* para interrumpir esa historia, *redimirla* y así volverla insertar en el *Tiempo*. A diferencia de la Ilustración moderna -y excéntricos al paradigma del *progreso* (natural o "revolucionariamente" forzado) que le es consustancial - pensaban que *lo importante no era continuar la historia sino interrumpirla*. Kierkegaard, al igual que Nietzsche, reclamaba para sí la tarea prometeica "de quitar del medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado"; aunque divergen en la finalidad última: para el danés se trata de volver *contemporáneo* al cristianismo primitivo, en el que supone un núcleo todavía no contaminado de sana religiosidad. Para Nietzsche, en cambio, ni siquiera ese retorno de un cristianismo primitivo es posible, su desencanto con la historia es todavía mayor. Para él todo está en ese *advenir*, con un *tránsito* prolongadamente largo: del último hombre al sobrehombre; del nihilismo incompleto al completo; del ser devenido 'valor', a la transmutación de todos los valores; del tiempo congelado como 'historia', al *eterno retorno*.

Sin embargo, y a pesar de estas diferencias, también Nietzsche podría hacer perfectamente suya aquella confesión de Kierkegaard, en *El libro de los Jueces*: la tarea autoimpuesta dice, le provoca "la señal de un dolor casi loco; pero *he ido tan lejos que me ha hecho bien*". Ambos, una vez más parafraseando a Benjamin, habían comprendido que "El infierno es que todo siga así".

7. Si no en el *logos* de la Ilustración (a la manera kantiana y hegeliana), ¿en qué otro *logos* era posible beber esa "segunda sangre" que redime? ; ¿en qué *logos*, preguntamos, es posible apuntalar esa "débil fuerza mesiánica" que sostiene la esperanza de las víctimas, en medio de la historia racional triunfante?, víctimas a las cuales el progreso de los ideales modernos nunca termina de alcanzar.

Antes de contestar a estas preguntas, advertamos que es necesario una patencia previa: aquella ante cuya luz quede claro, *dónde es posible que interrogantes tales sean al menos planteados*. No en cualquier *tiempo* preguntas como éstas son posibles y menos aún, necesarias.

Por ejemplo, no lo eran *antes* de la aventura Moderna (¡y no precisamente porque no hubiera antes nada que preguntar y el mundo fuera un dechado de virtudes!, como parecen creer algunos críticos "antiguos" de la modernidad. Un esclavo griego y un siervo medieval, seguramente tendrían mucho para preguntar a sus respectivas historias).

Más tampoco esas preguntas eran necesarias y posibles *durante* la Ilustración triunfante, en medio de que podríamos llamar "el camino de ida" de la Modernidad. Esa primera Modernidad europea -la de los siglos XV a XVIII- estaba demasiado ocupada en expandir su "cruzada civilizadora" y en administrar el inmenso orbe conocido, como para ocuparse de sí misma, ni de los "pequeños detalles", ni de sus víctimas. ¡Después de todo, algún *precio* había que pagar por "sacar al hombre de la minoría de edad", de la cual, además, "él mismo es culpable"<sup>4</sup>. De aquí que, siguiendo este razonamiento, en el infortunio de hoy, debemos ver ínsita la felicidad del mañana. Sólo se debe esperar que la historia *progrese* y la razón ("cosmopolita") vaya haciendo su trabajo. Esta vez, *Hegel dixit*.

Preguntas del estilo, ¿dónde y cómo es posible la redención de las víctimas y la esperanza en un mañana diferente? requieren -para siquiera ser planteadas contemporáneamente- un *tiempo justo y propicio* (un *kairós*). Si hoy pueden (y deben) plantearse -como de hecho ocurre- es precisamente porque vivimos los tiempos de la *modernidad consumada* y en ellos es posible y necesaria esa revisión (ya no ilustrada, pero tampoco "irracional") del programa moderno, a partir de un *logos* capaz de recordar y volver a confrontar con la historia. Este *logos* -paradojalmente habilitado por la propia modernidad al *consumarse*- sin embargo abreva en otras varias y complejas raíces.

8. Juan Carlos Scannone ha traído a este mismo Seminario -en su reciente exposición- el tema de la crisis estructural de este tipo de racionalidad moderna. No es casual que haya necesitado plantearla explícitamente, para recién después poder enmarcar su propio tema: "la cuestión filosófica de Dios, *desde la pasión de las víctimas* de injusticia histórica". Pienso que no le hubiera sido posible adoptar esa perspectiva, manteniendo los cánones de la razón cosmopolita e ilustrada. ¿Por qué? Precisamente, porque su planteo le requería un *logos* atento a cuestiones y a situaciones diferentes al que *estructuralmente* informó a la modernidad ilustrada<sup>5</sup>.

Fue más atrás aún y -citando a Werner Marx- recordó que tanto la metafísica (clásica) de la sustancia, como la filosofía (moderna) del sujeto, pivotaban sobre cinco nociones fundamentales que dificultaban y condicionaban todo nuevo planteo. Recordemos que estos eran: 1) identidad; 2) necesidad; 3) inteligibilidad, autotransparente; 4) eternidad y 5) universalidad. Y que, *la interpretación que de esto hacía la ratio greco-moderna* (y de ello, precisamente se trata, de una *muy determinada interpretación*), terminaba excluyendo, negando o subsumiendo, respectivamente: 1) la *diferencia y alteridad*, en la identidad; 2) la *gratuidad*, en la necesidad; 3) el *amor* y el *sentimiento*, en la inteligibilidad racional; 4) la

<sup>4</sup> "La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella", *Kant dixit*, en "Repuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?". Traducción castellana de E. Estiú recopilada en, *Kant, Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, pág. 58.

<sup>5</sup> Y recalamos aquí lo de *estructuralmente*, ya que la Modernidad europea está lejos de ser un fenómeno unitario y homogéneo. Hay matices, diferencias y hasta antagonismos, entre sus diferentes teóricos y sus múltiples prácticas mundanas. Sin embargo creemos que *estructuralmente hablando*, no puede dejar de advertirse un núcleo de principios y

*imprevisible novedad* histórica , en la eternidad y 5) la irrepitable *unicidad* de cada singular, en la universalidad <sup>6</sup>.

Y estas conclusiones acerca del final de la modernidad, no son sólo propiedad de la análisis filosófico. En algo muy similar desembocaba Max Weber cuando a comienzos del siglo XX -desde la economía y la sociología- hacía también su balance de ese peculiar tipo de *ratio moderna*. Vale recordarlo por las importantísimas derivas e influencias de sus ideas centrales, en el pensamiento social y político del siglo XX.

Sabido es que para Weber, la Modernidad constituye el agravamiento de un determinado *proceso de racionalización* que -iniciado en los remotos orígenes judíos y transmitido a Occidente por el cristianismo- recibe en esa época impulsos decisivos y transformadores. La Modernidad entonces no inventa (*ex nihilo*), sino que *agrava y potencia* elementos que ya era constitutivos del *logos* judío y helenístico -he aquí uno de los aspectos más inteligentes, en nuestro entender, de la interpretación weberiana-. Sin embargo, el Renacimiento (con sus principios de *experimentación* en las ciencias; de *perspectiva*, en el arte y con la noción de *progreso*, en la historia), unido a la Reforma Protestante y a la apertura de una economía *capitalista*, diseñan un mundo por completo diferente. Mundo en el cual -a partir del siglo XVIII, según Weber- queda ya en claro que dicho proceso de *racionalización* -animado por un decisivo *formalismo totalizador* (en las ciencias) y por una irreversible tendencia al *cálculo* y a la *contrastación empírica* (en el plano de las técnicas)- estaba dispuesto a imponer sus reglas al resto de las esferas de la vida.

Sobre el modelo y los intereses de esta nueva *ratio* queda así conformada un nuevo tipo de *sociedad* (la moderna) cuyas características básicas podríamos sintetizar, siguiendo a Weber, en cinco puntos fundamentales: 1) el *descentramiento*, respecto de cualquier punto sacro o laico, que pretenda operar como 'ordenador' social exclusivo; 2) la creciente *diferenciación* entre las *esferas* ("esferas de valor") que conforman el mundo de la vida; 3) el destacado *pluralismo* axiológico y *relativismo* en la consideración de la verdad; 4) la primacía de la *economía*, desplazando a la religión, en la estructuración del sistema social, conjuntamente con la aparición de *ideologías* socio-políticas, cada una de ellas con una *Weltanschauung* propia y sustitutivas de la visión religiosa de la vida y 5) la primacía del *mercado* en la asignación de valores y recursos, junto a la consecuente necesidad de la *competencia* como aptitud humana básica para circular con éxito por este nuevo tipo de sociedad <sup>7</sup>.

Esto que Weber notaba -a la vez fascinado y preocupado- como existente en los comienzos del siglo XX, es hoy cosa *universalizada y consumada*. Más aún desde su consumación es desde donde lo evocamos, razón por lo cual acaso se nos presenta tan obvio como lejano. Sin embargo, en esa arqueología de su presente, ya Weber (1864-1920) advertía que el "precio" pagado por abandonar el mundo anterior, no sólo era excesivamente alto, sino escasos los logros obtenidos a cambio. (Aunque

---

preocupaciones básicas que nos habilitan a hablar de *Modernidad* en sentido genérico, aún reconociendo sus distinciones internas. Con este sentido estructural -más no "estructuralista"- usamos aquí el término.

<sup>6</sup> Cf. el trabajo de J.C. Scannone en este mismo volumen. Nosotros, por nuestra parte, hemos ahondando esta epistemología y ontología reductiva, propia de la racionalidad moderna, en nuestro estudio de la filosofía hegeliana de la historia universal. (Cf. Casalla, M. *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*. Catálogos, Buenos Aires, 1992, especialmente en el Capítulo I.)

<sup>7</sup> Para el desarrollo de estas cuestiones cf. Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*, tres volúmenes, Taurus, Madrid, 1983, y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969.

Es además de sumo interés la confrontación entre el pensamiento de Weber y los padres de la Modernidad, con el denominado "pensamiento postmoderno", que ensaya José María Madornes en su obra -a la vez didáctica y sugestiva- *Postmodernidad y cristianismo. El desafío el fragmento*. Sal Terrae, Santander, 1988. Su visión del final de la modernidad como "*grávida de postmodernidad*", de lo post-moderno *ínsito* en lo moderno, no sólo evita la visión maniquea entre esos dos órdenes, sino que supera ampliamente las estériles polémicas entre los fundamentalismos de cada bando, tan incorrectas como estériles. Madornes además -muy buen conocedor de la denominada "escuela de Frankfurt"- ha abordado críticamente las propuestas "neomodernas" surgidas últimamente como deriva de aquella orientación sociológica, en su reciente obra *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Anthropos, Barcelona, 1998.

por cierto, ni su diagnóstico ni nuestra rememoración, incluyen la propuesta -a la vez ingenua e imposible - de un 'salto atrás', sino más bien de uno *hacia delante*).

Para Weber -y he aquí lo medular de su diagnóstico de la Modernidad- ese precio incluye elementos y tendencias altamente preocupantes. En primer lugar, la *fragmentación* de la razón. En segundo, el *desencantamiento del mundo*, es decir su casi completa *desacralización*. En tercero, la *proliferación y enfrentamiento* entre sí de los diferentes mundos de la vida (de aquellas "esferas de valor"), con todas las consecuencias sociales que de ello se sigue y, finalmente, la *primacía de la razón científico-técnica* a costa de los otros tipos de racionalidad (los de la moralidad y del arte, principalmente para él).

En este diagnóstico sociológico de la Modernidad, Weber no estaba solo. Lo acompañaban en su tiempo - aún desde diferentes perspectivas- figuras de la talla de un Tönnies, Durkheim, Simmel o Kelsen, entre varias otras de primer nivel. Lo mismo ocurrió después. Completando muchas veces a Max Weber con los análisis del pensamiento marxiano sobre la Modernidad -lo cual es compatible- surgió buena parte de la filosofía social y la sociología crítica del siglo XX. Se inscriben en esta descendencia, sin dudas, los trabajos sobre la "razón instrumental" de Horckheimer y Adorno; la denuncia de su "unilateralidad" en Marcuse; su caracterización como "funcional" en Habermas, o "sistémica" en Luhmann. E incluso la labor de ciertos sociólogos conservadores que -aún sin atacar los pilares del edificio moderno-capitalista- sin embargo plantean casi las mismas consecuencias peligrosas, provenientes de la absolutización de ese sistema y su peculiar lógica. Es el caso, por ejemplo, de Peter Berger y sus advertencias sobre la "cientificación de la vida cotidiana"; o de Daniel Bell y su necesidad de reconstruir "el hogar público", o B. Brzezinski preocupado por el *out of control* en que ha devenido el capitalismo global contemporáneo.

Como se advertirá el diagnóstico acerca de la Modernidad y su consumación presente, no es locura ni elucubración abstracta de filósofos. La sociología de primer nivel del siglo XX -tanto en su ala crítica, como en la conservadora- también lo advierten. Y esta coincidencia es significativa, aún cuando después del diagnóstico las recetas médicas para superar la enfermedad difieran notoriamente entre sí.

**9.** Sobre esta convergencia en el diagnóstico de filosofía y ciencias sociales, no estaría de más convocar ahora a la teología contemporánea. La palabra de J.B. Metz es sumamente sugestiva al respecto.

En un breve pero muy provocativo artículo de 1988 - "*Contra la segunda inmadurez*"<sup>8</sup>- Metz, contrariando expresamente a Kant, viene a decirnos también que el programa de la Ilustración no llegó a buen puerto. Si en su momento prometió sacar al género humano de la niñez en que se encontraba ("por su propia culpa"), no lo ha logrado. Lejos de hacernos madurar ha desembocado, según este autor, en una "*segunda inmadurez*". Las causas de esta segunda inmadurez son para él esencialmente tres: 1) Que la secularización operada por la modernidad, no ha devenido en un efectivo aumento de la libertad humana, ni consecuentemente en su emancipación como género. Es decir que la eliminación de las formas tradicionales del poder -ligadas en el mundo premoderno a la religión y a sus instituciones temporales conexas- no ha sido suficiente como para independizar al hombre de los poderes que lo agobian y lo subordinan, sino apenas para cambiar las formas de ese tipo de dominación. Vivimos, según Metz, en la era de los "analfabetos felices" (no de la prometida Ilustración), donde esa misma "felicidad" impide advertir que seguimos siendo siervos de poderes que nos son extraños. En términos más sintéticos: la alienación social no ha terminado; 2) El precio espiritual que la humanidad pagó por el proceso creciente de racionalización científico-técnica, es excesivo y peligroso. Este proceso terminó consolidando una doble fractura: la ya mencionada por Weber entre los distintos

<sup>8</sup> Incluido en *Die Zukunft der Aufklärung*, edición de J. Rusen, E. Laemmert y P. Glotz, Frankfurt, 1988, págs. 81-87. A su vez, sigo en esto la sugestiva hermenéutica de Manuel Reyes Mate, en su *Mística y Política*, Verbo Divino, Navarra, 1990, especialmente el trabajo allí incluido "Sentido y razón en la historia el sufrimiento" (págs. 73 a 106). Para la noción kantiana clásica de "inmadurez", véase la nota 4 de este mismo trabajo.

“saberes” (colonizados estos, a su vez, por ese tipo racionalidad técnica) y, en segundo término, la fractura entre los sujetos de ese saber y el conjunto del pueblo (a expensas de una tecno-burocracia que busca conducir todo según sus intereses); 3) Finalmente, no menos grave es la *exculpación ética* del sujeto histórico presente, respecto de su responsabilidad con la historia ya pasada. Este aminoramiento de la noción de *culpa* (hasta su cuasi desaparición), es tanto o más peligrosa que su hiperactividad. Terminará privilegiando el *olvido* por sobre la memoria y el *desentendimiento* por sobre la responsabilidad.

Precisamente para evitarlo, Metz nos propone un programa, un camino diferente. Curiosamente lo hace en otro breve artículo, incluído dentro de un volúmen colectivo de homenaje a J. Habermas. Su título: “*Razón anamnética*” (*Anamnetische Vernunft*)<sup>9</sup> y es de 1989. Lo recordamos aquí en sus grandes líneas, ya que contribuye a adentrarnos en nuestra tarea más específica: la de pensar situadamente el tema de la Justicia.

Allí esencialmente Metz apunta a señalar que hemos parcializado nuestras herencias culturales e intelectuales -atendiendo sólo a ciertas tradiciones y olvidando otras- con lo cual la memoria de Occidente se ha, peligrosamente, empobrecido y debilitado. Así el cristianismo contemporáneo ha escuchado más con su oído helenístico, que con el judío; y la Ilustración moderna ha privilegiado la *ratio* instrumental, por sobre la comunicativa. Atenas ha opacado la larga tradición en la *fe* que venía de Israel (a favor de un *logos* “racional” y argumentativo) y la Ilustración moderna (heredera en parte de un cristianismo ya angostado) agudizó más aún la cuestión al privilegiar el carácter instrumental y funcional de la razón, por sobre el resto de sus potencialidades creadoras.

Frente a esto, el programa de una “racionalidad anamnética” es el de un triple *recuerdo*: el de la herencia de Israel (con su mandato ineludible de fe y justicia); el de un *logos* más originario y no reducido a mera “lógica” y el reencuentro entre ambos (fe y logos) en un *pensar maduro y abierto a la alteridad que lo atraviesa*. De aquí se deriva a su vez, todo un programa ético, político e histórico, que dejamos ahora apenas señalado a la manera de pórtico por el que volveremos a pasar<sup>10</sup>.

## SEGUNDA PARTE

### **Un diálogo en el espíritu converso: racionalidad anamnética y filosofía latinoamericana de la liberación,**

**10.** ¿Adónde nos introduciría un pórtico que -aceptando el carácter consumado de la Modernidad-intente, no obstante, pensar *más allá* de ella?; ¿cómo nos ayudaría un pensamiento de tal naturaleza a replantear filosóficamente el tema de la justicia (social) y las cuestiones que nos propusimos al comienzo de este trabajo?, sobre todo asumiendo nuestra situacionalidad latinoamericana.

En nuestro caso particular, atravesar ese pórtico puso en marcha un fructífero *diálogo* entre aquél programa (en principio, europeo/español) de una *racionalidad anamnética*, con nuestro propio camino latinoamericano de una *filosofía situada*, entendida ésta a su vez como “*pensamiento de la liberación*”.

El énfasis allá puesto en una revisión crítica del programa de la Ilustración y su peculiar dialéctica; sus aperturas a las “tradiciones olvidadas” de Occidente (muy especialmente al “nuevo pensamiento” judío)

<sup>9</sup> Metz, J.B. “Anamnetische Vernunft”, en *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Ed. por A. Honneth, Th. Mc.Carthy, C.Offe y A. Wellmer. Frankfurt, 1989. Págs. 733-738. Reyes Mate, en su artículo citado en la nota anterior, analiza también este trabajo e Metz.

<sup>10</sup> Quién sí ha desarrollado, de manera creativa y original esta propuesta de Metz en torno de una “racionalidad anamnética”, es Manuel Reyes Mate. Y es en ese mismo desarrollo creador donde hemos encontrado una nueva posibilidad de diálogo y enriquecimiento de nuestro propios planteos acerca de una “*filosofía de la liberación*”, latinoamericanamente situada. La *universalidad situada* sobre la que es posible esta última y la *racionalidad anamnética* que ahora emerge, forman parte -sin dudas- de un programa de *nuevo pensamiento* sobre el que apenas empezamos a transitar. Las obras de Reyes Mate, *La razón de los vencidos* (Anthropos, Barcelona, 1991) y *Memoria de Occidente* (Anthropos, Barcelona, 1997), constituyen una imprescindible brújula en esa dirección.



y las implicancias que de allí se extraen para la filosofía de la historia (“historia de los vencidos”) y para una ética social (“ética de la compasión”), no podían ni debían ser pasados por alto por la filosofía latinoamericana contemporánea. Muy especialmente por aquélla que reconoce sus orígenes en la voluntad de construcción de un *pensamiento de la liberación* y que -a lo largo de las últimas dos décadas y bajo diferentes formas y propuestas intelectuales- ha ido enriqueciendo sus propios puntos de partida y ampliando sus horizontes dialógicos. Lo cual además -y justo es reconocerlo- sucedió también en el interior de la propia filosofía europea, hoy mucho más predispuesta a escuchar a *lo otro*, que décadas atrás.

Al calor entonces este nuevo clima de trabajo, madurez y cooperación intelectual, surge este intento de *poner en diálogo* ambos proyectos de relecturas de la tradición filosófica occidental, los cuales además son representativos de esfuerzos concretos que parecen querer afirmarse en el interior de la filosofía iberoamericana actual (aún cuando sus ámbitos académicos más “tradicionales”, todavía recorran otras direcciones).

Se trata de una forma de filosofar que -sin renunciar a su *singularidad*- juega sin embargo sus posibilidades creadoras en el marco de una renovada universalidad, que denominamos *universalidad situada* (distinguiéndola así tanto de la *abstracta* “universalidad sin más”, como del engañoso *universal concreto*, que todavía insiste en pensar lo que denomina “concreto”, como *particularización* de un universal ya dado)<sup>11</sup>.

Fundamentalmente dos cosas encontrábamos en ese proyecto europeo que pone en relación *razón anamnética* y *holocausto*: 1º) una muy seria y decidida actitud autocrítica para con su propia racionalidad, la cual sin embargo, no se detiene en la simple negatividad de la “crítica”, sino que se impone un camino (serio y decidido) de renovación filosófica, al que denomina “nuevo pensamiento”. Esto en el marco de una racionalidad ética, en condiciones de caminar hacia un horizonte de auténtica y legítima universalidad y 2º) un programa intelectual de largo aliento que -por su incorporación de “lo judío” como tradición olvidada de Occidente- le obliga a su vez a dos operaciones conceptuales básicas: a) hacerse cargo de la Historia e intentar pensarla de un modo original (el de “los vencidos”); b) abrirse decididamente a un diálogo intercultural (*también tras-europeo*), en pos de aquélla experiencia “de los márgenes”, que los supuestos “centros” sólo habían podido pensar hasta ahora *reductivamente* (civilización/barbarie; asimilación/eliminación; *lógica de la guerra*, en cualquier caso).

Este diálogo, por ser tal, posibilita y exige un doble movimiento: por un lado, habilita el emerger de las diferencias y las singularidades de las “orillas” atlánticas; pero, al mismo tiempo, las compromete en una tarea que las excede en cuanto “partes”, esto es: *reconstituir esa vocación de universalidad que desde el vamos caracterizó a Occidente y de cuya renuncia no es precisamente de lo que se trata (mucho menos en tiempos “globales” como los que corren)*.

Esto, a su vez, nos implica superar dos tentaciones muy comunes: 1º) la ilusión de que lo “universal” ya está (o ha sido) *dado* y lo que corresponde, en consecuencia, sería formalizar un contrato de adhesión (por convicción, o por coacción) con él; 2º) o bien, la renuncia a ese *horizonte ideal de universalidad (ética y política)* -so pretexto de sus permanentes (y a veces muy reales) frustraciones- con todas las peligrosas consecuencias (teóricas y prácticas) que de esta renuncia se derivan. Ello para cualquier cultura y, muy especialmente, para la *práctica filosófica* que toda cultura requiere y posibilita; práctica que hemos caracterizado nosotros alguna vez como de *totalización y trascendencia*, en la cual la

<sup>11</sup> De nuestra parte venimos distinguiendo (1973) entre un *universal abstracto* y un *universal situado* y planteando, en consecuencia, la necesidad de una *lectura culturalmente situada* en filosofía. La aplicación de este método de lectura dio por resultado -entre otros- nuestros trabajos *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martin Heidegger* (Castañeda, Bs Aires, 1977) y *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (Catálogos, Bs. Aires, 1992). Desde ya señalamos sintéticamente aquí que, lo que pensamos bajo la denominación “universal situado”, no se limita a la categoría hegeliana de lo “universal concreto” (antes bien, pretende avanzar más allá de la ontología moderna que la sustenta); así como la noción de “situación” no es utilizada con el valor simple de mero contexto, o “condiciones de la época”, sino más bien como *pro-yecto*.

Filosofía no es sustituible, ni reductible a otras improntas teóricas (aunque reiteradamente se lo intente).

No pocas veces, el bullicioso debate modernidad/postmodernidad -y varios otros que le son conexos- repiten o se originan en ese malentido usual respecto del estatuto de lo universal y su práctica culturalmente encarnada. En consecuencia, un proyecto y un diálogo como el que vemos ahora *apenas surgir* (entre esta “razón anamnética” europea y esa voluntad latinoamericana de una “filosofía de la liberación”), requiere en nuestro entender una actitud espiritual alimentada por tres actitudes básicas: a) sensibilidad y escucha para con lo otro, lo diferente, lo singular; b) esto unido siempre a una decidida vocación de universalidad (renovada, compasiva y solidaria); y c) ambas asumidas (es decir no sólo discursivamente declamadas) en una voluntad ética y política de paz y justicia, dentro del marco de una democracia sustantiva plena de justicia social<sup>12</sup>.

Sin estos prerequisites básicos, el diálogo no sólo sería imposible, sino innecesario y hasta contraproducente. Euclides seguiría teniendo razón: las rectas paralelas seguirían sin tocarse.

11. Más como desde la geometría proyectiva de Poncelet (y las denominadas geometrías “no-euclidianas”, también surgidas en los lindes de la Modernidad!) sabemos que no es así, sino que se cortan (pero en un punto infinito del plano), busquemos ahora ese *punto de convergencia*, en términos del pensamiento filosófico contemporáneo.

Ese “punto” es el *Holocausto*, como cuestión inevitable y fundante de toda memoria histórica genuina. Cuando Adorno se preguntaba, cómo seguir pensando después de él, planteaba una cuestión que nos atañe a todos en lo más hondo.

El *Holocausto* –el *Todoquemado* en su significativa literalidad griega- no es un hecho más en la historia de Occidente. Se trata, por el contrario, de un *acontecimiento paradigmático* que como tal señala dos cosas simultáneamente: 1º) es un hecho brutal, puntual y concreto, sucedido a mediados del siglo XX en el corazón mismo de Europa, con magnitudes y características propias, que ‘marcan’ de manera insoslayable la vida y el pensamiento de toda la cultura occidental contemporánea; pero 2º) en tanto “paradigma”, supera incluso la propia situación cercana de la Europa del siglo XX y resulta entonces *estructuralmente* asociada con un cierto tipo de *Logos* (instrumental, dominador, reductivo, sacralizador del presente y cultor del olvido, dispuesto siempre a justificar “los precios de la historia”, etc, etc) que está ínsito ya en el origen griego y de allí en más, ha ido agravando sus tendencias violentas, a la par que debilitaba sus ideales solidarios y sus componentes mesiánicos y universalistas.

Precisamente el intento de volver a dinamizar la fuerza crítica de la “dialéctica de la Ilustración” y a enriquecer “Atenas con Jerusalén”, se inscribe en ese esfuerzo integral por refundar una razón auténticamente universal y una ética com-pasiva y solidaria que -al hacer justicia con los vencidos- nos sólo los redimiera del Holocausto, sino que lo tornara imposible en el futuro.

Por ello, *razón anamnética*, *holocausto* y *ética (política) com-pasiva*, se corresponden e interpenetran mutuamente. Por ello es perfectamente lógico y necesario que, a una *revisión dialéctica de la razón occidental (de los griegos a Hegel)*, le siga una *hermenéutica del (los) Holocausto (s) en que ella ha ido inexorablemente incurriendo*. De no ocurrir esto, el propósito eminentemente ético y cultural de la indagación filosófica, quedaría trunco.

Más considerado así el Holocausto -como “acontecimiento paradigmático”- algunas primeras conclusiones saltan a la vista: 1º) la *singularidad* del holocausto judío en la Europa de la segunda mitad del siglo XX y la imposibilidad de seguir haciendo “filosofía” desde allí, como si aquello o bien no hubiese ocurrido, o fuera cosa del pasado; 2º) la necesidad de *pensar ese inmenso holocausto* como

<sup>12</sup> Sobre esta relación profunda entre la sensibilidad histórica actual y el talante de una filosofía contemporánea que acepte este “desafío de los tiempos” y piense en su con-texto, nos hemos explayado en nuestro trabajo “Los dilemas del laberinto. Vida, pensamiento y creatividad en tiempos ambigüos”, recopilado en *Globalización e identidad cultural*, R. Bayardo y M. Lacarrieu (comp.), Ciccus, Buenos Aires, 1997, pp.61/98. A él remitimos para ampliar lo que aquí sólo se apunta.

profundamente conectado (en todos los órdenes) con lo que más arriba hemos caracterizado como la *consumación de la metafísica moderna de la subjetividad*, la cual bajo la figura de la *técnica planetaria* coacciona de manera decisiva a todo proyecto racional posterior. Sólo en este ámbito especulativo más amplio (los avatares de la razón en los confines de la modernidad consumada) cobra un proyecto sobre el Holocausto esa *profundidad filosófica* que lo justifica como tal, a la vez que lo distingue de otro tipo de reflexión sobre ese mismo suceso (histórica, sociológica, literaria, etc). 3º) pero, precisamente por esto, la hermenéutica filosófica debe ahora desplegarse *históricamente (temporalmente)*, superando así tanto las tentaciones “trascendentalistas”, como el formalismo abstracto de las “ideas”. La *consumación* de ese Logos instrumental y dominador, la “*solución final*” que fue capaz de planificar y ejecutar con *precisión técnica*, ni es sólo un lamentable “extravío momentáneo de altos ideales”, ni algo inédito o carente de antecedentes. Larga y meticulosa preparación planetaria venía haciendo esa fogosa y guerrera *Ratio*, antes de terminar en el “*Todo quemado*” (*olókaustos*) del siglo XX; 4º) en el despliegue actual de una *razón anamnética*, en la constitución de esa *Leidengeschichte* que reclamaba con toda urgencia Benjamin, es inexcusable para nosotros, filósofos españoles e iberoamericanos, *anamnetizar nuestra propia historia en común (siglos XV a XX) y proyectar esa anamnesis hacia su futuro*<sup>13</sup>.

No hacerlo, minimizarlo o postergarlo, es tan poco *filosófico*, como seguir haciendo filosofía en el corazón de Europa, tal como si ese señalado Holocausto no hubiese tenido lugar. ¿Si 1992 (el tan mentado “Año del Quinto Centenario”) no pudo (o no quiso) serlo y todo pareció perderse en una “Expo” sevillana que -como una especie de Disneylandia del subdesarrollo- ocultó más de lo que expuso, no será este cierre de siglo y de milenio una buena ocasión para empezar? Ya no hay entre nosotros (iberoamericanos) “colonias” del viejo cuño que nos separen y sí cien nuevos “años de soledad” de por medio. Y si tampoco ahora, ¿*cuando?*.

En un breve trabajo de aquél año 1992, poniendo lo judío en relación con lo iberoamericano, decía Reyes Mate: “En octubre de 1492 los españoles llegan a América y en marzo de 1492 fueron expulsados los judíos. *Qué España es la que va a América?* (...) Desde la razón anamnética la identidad nacional española tiene que ver con América...No se trata de resucitar la retórica de la ‘madre patria’, ni de asirnos a una moralina compasiva. El asunto es *plantear la identidad nacional como se la plantearía una cultura hispana animada por los conversos...*atendiéndonos al hecho de que esa cultura es la del recuerdo doloroso, sería lógico pensar que plantearía la identidad nacional como la respuesta colectiva a injusticias cometidas... Lo específico del espíritu converso no sería considerar España y América como parte de la misma universalidad *cuanto entender que la universalidad es la respuesta colectiva* a los derechos de los perdedores.”<sup>14</sup>

Y agregaría yo, *también de los supuestos “ganadores”*, porque no hay tales en el hecho colonial, ni después de los holocaustos. Aquello termina siempre en un juego de “suma cero”, nadie gana.

*Después de “eso”* (del Todoquemado) -y siempre hay un *Después-* lo que sigue no puede ser el silencio o la *forclusión* (en términos, ahora, psicoanalíticos), sino el esfuerzo del pensamiento, de la *Filosofía*, por hacerla -como querría Benjamin- “experiencia comunicable”. Y entonces, acaso, volver a empezar (dis-continuando, un camino indisolublemente ligado a la violencia, la injusticia y el mal). En la dirección de este “*nuevo pensamiento*” (*a la vez judío, europeo y latinoamericano*) postulamos avanzar ahora. En su comprensión diferente de lo *histórico* (y por ende de lo *temporal*, que lo sustenta), hay ya un primer deslinde fundamental con aquella modernidad y su programa ilustrado.

### TERCERA PARTE

<sup>13</sup> Nótese que -como bien señalara Reyes Mate- a pesar de no conocer Benjamin materialmente el Holocausto último, pués toma antes -aterrorizado- una decisión sobre su propia vida, pensaba sin embargo “como después de él”. Esto porque -agregamos nosotros- el Holocausto (como paradigma posible) *ya venía ocurriendo y sólo era cuestión de “tiempo” su apoteosis a mediados del siglo XX.*

### Anverso y reverso del pensamiento mesiánico

**12.** Hay en la tradición judía (y cristiana, después) una idea por demás interesante para vincularla con esta noción de la *consumación* de la Modernidad, con el *Holocausto* y con la angustiante pregunta por su "*después*" (¿cuál es el "sujeto" de ese tiempo *después* del Holocausto?). Esta es la idea de "*resto*". En el pensamiento bíblico -especialmente en los denominados Libros de los Profetas y en el Evangelio de Lucas- se habla de un *resto* al que metafóricamente se le atribuyen diversos nombres y cualidades. "Se los llamará santos" (Isaías,4.3); constituyen "lo que volverá" (idem, 7.3); lo que el Señor "recobrará" (idem, 11-11); "algunos sobrevivientes" (Ezequiel, 6-8 y 6-24 y Abdías, 17); son "los que cuentan lo que pasó" (Ezequiel, 12-16); los que luego "serán recogidos por el Señor que vendrá" (Miqueas,2-12); los que "serán acreedores de la piedad del Señor" (Jeremías, 50-20). Finalmente y ya en el Nuevo Testamento, Lucas los llama el "pequeño rebaño" (12-32).

Si ahora pensamos estructuralmente *lo que se da a decir* en estas diferentes metáforas bíblicas, advertiremos que esencialmente ese *Resto* es -simultáneamente- dos cosas: en primer lugar, *lo que queda*, lo que *sobrevive* (y, en este sentido, lo que *es*, lo que *está*) ; *pero*, precisamente por eso y en segundo lugar, ese "pequeño rebaño" es *lo que sobre-pasará* al presente, lo que *vendrá* (o sea, lo que todavía *no-es*, el *futuro*, pero tampoco es este *presente* agotado). Pero, ¿qué es esta *doble manera de ser* del pequeño rebaño, sino el espejo mismo de ese *doble movimiento* que caracterizamos antes como lo más propio del fenómeno de la *consumación* (del *con-sumare*), ese "realizar algo en la suma" que, precisamente por eso, es *traspasado* más allá de sus posibilidades originales? (ver ut supra, punto 4). Es así que los tiempos de la modernidad consumada, son al unísono tiempos del "pequeño rebaño", del *resto* y como tales se anuncian y requieren recíprocamente. Están hechos el uno para el otro.

Por eso en el Libro de los Reyes (19-30) se grafica su tarea diciendo que el *Resto* "*echará raíces por debajo y frutos en lo alto*"; lo cual le otorga el privilegio de "ser los primeros rescatados (por Dios) de entre los hombres" (Apocalipsis, 14-3), son los únicos acreedores de su piedad.

Ahora bien, ¿y cómo llevan a cabo esos hombres su tarea?. Hablando, *relatando lo que pasó*, no de otra manera. Más no es este relato un decir cualquiera, sino un decir en íntima y especial relación con la *Verdad* (con lo que, al decir, *libera*) y porque "su boca no supo de mentiras: *son vírgenes*" (Apocalipsis, 14-4). Sustantivo que aquí no tiene primariamente que ver con lo sexual, sino con el *leguein* (con el "decir"), con un tipo de *logos* que -por negarse a adorar a la Bestia- es capaz de arriesgarse al sufrimiento y al dolor, si fuera necesario. Estas *bocas vírgenes*, habitan entonces *cuerpos de mártires sobrevivientes* y, en su conjunto, conforman la figura del *pobre* (del huérfano, de la viuda, del extranjero, del esclavo), en fin de aquella *exterioridad del sistema* capaz de enjuiciarlo en su relato. Con ellos, es con quienes Dios sella su Alianza y traspasa el mundo consumado. Esto, por cierto, tiene implicancias éticas y especulativas fundamentales, tanto en lo teológico como en lo filosófico y en lo político<sup>15</sup>.

**13.** La primera es un cambio fundamental en la idea de historia. La historia así concebida, queda *emplazada, limitada, finita*. No es el tiempo lineal moderno del progreso constante, sino la *espera* de un acontecimiento salvador, de un acontecimiento que *redime*. Y esto, siempre a través de un gran *dolor* que -al transformarse en *sufrimiento*- traspasa lo meramente individual y genera lo que podríamos denominar -parafraseando esta vez a Nietzsche- una "*gran política*", aquella que es capaz de refundar

<sup>14</sup> Reyes Mate, M. "Judíos y conversos en la configuración de una identidad nacional", recopilado en *El precio de la "invención" de América*, R.Mate y F. Niewöhner (edit.), Anthropos, Barcelona, 1992, pp.235/245.

<sup>15</sup> Gustavo Cirigliano, filósofo y pedagogo argentino, ha propuesto y trabajado -con singular y provocativa lucidez- la temática que se sigue de esta idea del "Resto". Cf. entre otras sus obras, *Eutopía y Distopía* (Docencia, Buenos Aires, 1988); *Profecía y Proyecto* (Docencia, Buenos Aires, 1989) y *Porque preciso luz para seguir* (Buenos Aires, 1995).

al mundo, rescatándolo de su presente. Nada más inconformista, ni más crítica que esta "historia del sufrimiento", como la llamó Benjamin.

No es la historia ilustrada es cierto, pero tampoco es la historia antigua. Si no le cabe la noción de *progreso*, tampoco le cabe de la *eterno retorno*, que está en el centro de la concepción clásica del tiempo<sup>16</sup>. Ni es la historia de un presente "en progreso", ni la de un pasado "en retorno", es la historia de la *esperanza en un futuro que adviene* y, en este sentido, la de un *telos* que es al mismo tiempo *eschaton* (final que redime). Tanto el judío como el cristiano, viven la historia en una actitud *escatológica*. Esperan un *acontecimiento redentor* que, al mismo tiempo que cancela la historia, abre los tiempos. Mejor aún, esperan la *reincursión de la historia en el Tiempo*.

En el terreno más específicamente teológico esto se denomina salvación o redención; en el filosófico, utopías o ideologías; en el político, ha fundado rebeliones, revoluciones y cambios sociales de diferentes signos y estilos. Pero lo concreto es que se trata de una historia finita (es decir, emplazada), esperanzada, inquieta, cuestionadora radical del presente y anunciadora de un futuro mejor (para quienes poco o nada tienen en él que perder, "a no ser sus cadenas", como advertía el joven Marx).

Esta idea *mesiánica* de la historia y del tiempo trabajó "*molestamente*" al interior del racionalismo ilustrado, sobretudo por su componente "teológico" que impediría la consolidación del cambio y el triunfo definitivo de la (diosa) Razón sobre los tiempos y las cuestiones mundanas. Y fue en lucha y desplazamiento contra esta visión mesiánica de la historia que delineó su propia concepción. Pero paradójicamente, ese mesianismo utópico "molestó" también al cristianismo y al judaísmo ilustrado y secularizado, ya demasiado comprometidos con los poderes temporales, como para andar proclamando el carácter precario del presente y la consecuente destrucción (para ellos, suicida) de reinos y jerarquías establecidas. Las respectivas "teologías oficiales" fueron también, poco a poco, dando un viraje racional e ilustrado y alejándose a paso creciente de la vieja tradición mesiánica. Hoy, en tiempos de la modernidad consumada, las variantes neo o postmodernas de aquella vieja tradición ilustrada, también sienten ese trabajo "erosivo".

La idea de una *historia mesiánica* se presenta -cuanto menos- como un peligroso despropósito, o un sabotaje injustificable al ideal moderno de la *democracia*, en aras de promesas y saltos al vacío; cuanto no, como el semillero perverso y subsistente de antiguos fundamentalismo o de nuevas barbaries. Con cierta piedad se lo sopota a un Benjamin, pero no demasiado más.

**14.** ¿Hay algo de verdad en los rechazos a esta concepción mesiánica de la historia?. Por cierto que lo hay, aunque muchas veces *no por las mismas razones que la vieja y nueva ilustración invocan*. Más dejando esto último por ahora de lado, convengamos con ella en que ese pensamiento mesiánico y escatológico (más o menos teologizado o secularizado, según las circunstancias) no sólo no supo muchas veces estar a la altura de los propios ideales y valores que pregonaba, sino que en su nombre se facilitaron o perpetraron barbaries que en nada envidian a las que decían combatir.

Hubo y hay también en esa visión judía y cristiana de la historia (en esa "Jerusalén" que a veces sin más se opone a Atenas) *componentes violentos y autoritarios*, que en no pocas ocasiones facilitaron el camino del fuego intolerante o de la discriminación infame. Y así como los ideales del viejo programa ilustrado terminaron en muchos casos conduciéndonos donde no queríamos, ciertas "redenciones" institucionalizadas terminaron resultando tanto o más terribles que el presente que vinieron a redimir.

De la crítica usual a esa concepción mesiánica y salvífica de la historia, vale la pena refrescar ciertos tópicos, para evitar futuras confusiones en torno de nuestros propios planteos (sobretudo, porque a

---

<sup>16</sup> Vale aquí, respecto de la *Antigüedad*, la misma aclaración que en la nota 5 hicimos respecto de la Modernidad. Nos referimos a ella de manera *estructural*, reconociendo sin embargo los matices y diferencias entre teorías y prácticas internas a ese período histórico. En este sentido la concepción antigua del tiempo como "eterno retorno", no es la única para todo el período, ni la misma en todos los autores y pueblos de la época, pero la fuerza de su 'marca' sobre el conjunto del pensamiento antiguo es innegable y paradigmática. Así como la noción de "progreso" marca, a su vez, el conjunto de la concepción moderna del tiempo.

continuación volveremos a insistir sobre el potencial semántico y transformador que encierra una *concepción discontinua y esperanzada* de la historia, muy especialmente en situación latinoamericana). En primer lugar, muchas veces estas concepciones escatológicas y mesiánicas de la historia, al poner el acento en un "futuro redentor" operaron, paradójicamente, como *amortiguadoras y funcionales para con las injusticias del presente*. Lo malo que "ahora" ocurre no tiene importancia, porque en el futuro todo será mejor. He aquí un singular conservadorismo, por *resignación*. Las críticas despiadadas de Nietzsche contra el judeocristianismo de su tiempo ("un platonismo para el pueblo"), o la idea marxiana de la religión como "el opio de los pueblos", se inscriben genéricamente dentro de esa advertencia.

En segundo lugar, no puede ignorarse cierto *desprecio por la vida y por el cuerpo (propio y extraño)* alentado por algunas interpretaciones "sacrificiales" de esa fuerza redentora. Así se puede llegar a admitir que, para apresurar lo que vendrá es necesario sacrificar el presente, apurar su muerte y ofrendarla a lo que nos salvará. La riqueza de lo que tendremos, pagará con creces la vida que ahora arriesgamos, o incluso, perdemos. La muerte es vista así, más como un beneficio que como una tragedia. Morir "en aras de...", es preferible a "vivir sin..."; los puntos suspensivos pueden llenarse con el sustantivo que se desee, pero el resultado es siempre el mismo: un desprecio por la vida, tan insensato como ridículo, tan imperdonable como irresponsable. Esto, elevado como a veces ocurrió a la categoría de secta o incluso de sistema político o económico, también es promotor de holocaustos y barbaries.

En tercer lugar, ese particular mesianismo puede degenerar -como de hecho ha ocurrido en ciertos casos- en *violencia fundamentalista y agresora*. Se trata de una hipervaloración a punto tal de la propia "verdad revelada", que quien así no la entiende (o no colabora con su plan, o duda en aceptar el propio sacrificio, u osa criticarla, etc, etc) es un *infiel* (o un *enemigo*), que clama al cielo por su exterminio. Contra él, toda guerra es santa; toda cruzada es justa y toda inquisición es poca. Matar -para imponerla- es casi un nuevo sacramento.

*A nada de todo esto, es a lo que nosotros apuntamos*, cuando realizamos nuestra crítica al programa de la Ilustración europea, buscando rescatar esa *otra voz* que viene de Jerusalén (más también de nuestra propia tradición latinoamericana, anterior y diferente de aquella). No se trata de salir del redentorismo terrenal de la Razón ilustrada, para entrar en el de la "Fe" combativa y excluyente. Por ambas mucho sufrió nuestra América, como así también Asia y Africa. Mucho sabemos de *esa cruz y de esa espada*, puestas al servicio de un *logos* y de un *ego* que no tuvo ni permitió reparos.

El *nuevo pensamiento* que tenemos por delante (y a construir) no sólo debe partir de la crítica a la modernidad -tal y como se dio-, sino cuidarse también de la resignación, del desprecio por la vida o de la intolerancia, en que pueden incurrir ciertas formas de "historias salvíficas", cuando el auténtico espíritu religioso es a su vez sectarizado y así degradado.

Aclarado esto, volvemos sobre el tema del *Resto* y de su operar en la consumación de la historia.

**15.** Si la tarea esencial del Resto, en tanto *víctima sobreviviente*, es "relatar lo que sucedió" y junto a esto anunciar lo que vendrá, eso quiere decir que al menos hay dos relatos posibles de la historia: el de los *vencedores* y el de los *vencidos*. Aún cuando en la mayoría de casos los relatos puedan mezclarse, confundirse e hibridarse, como ocurre con el resto de los productos humanos, esas diferencias esenciales subsisten. Ninguna "historia" es totalmente la una o la otra, pero aquí sería también un grave error el no distinguir<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Error en el que suelen ocurrir con frecuencia ciertas interpretaciones actuales de la historia y la política que, so pretexto de "des-ideologizar", o bien "de-totalizar" (según los casos) las previamente demonizadas "filosofías de la historia", eliminan esas marcas y distinciones esenciales, en aras de un supuesto transcurrir "global" que lo justificaría. Esta actitud -muy bien acogida por cierto en los centros de poder- es tan peligrosa y desatinada, como la de ciertos anacronismos para los cuales el período postindustrial ( y un período por completo nuevo el capitalismo), pareciera no existir. He aquí otra bipolaridad estéril que todo nuevo pensamiento debe evitar, muy especialmente si piensa desde el Tercer Mundo.

La Historia -es decir la versión humana de la Temporalidad- puede ser contada en dos registros: o al 'paso de ganso' de los vencedores, o según el 'vía crucis' de sus víctimas. El mejor ejemplo del primer caso es la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel, para quien todo lo que sucedió -precisamente por eso- ha sido "justo y necesario". Un *precio* que la historia cobra para ingresar en el reino del Espíritu y que los pueblos deberían pagar -sin protestar, ni chistar- porque esa es su única y mejor oportunidad de alcanzar - *al precio de su propio ocaso, es cierto*- "lo Absoluto"<sup>18</sup>.

Frente a tanta especulación teórica, siempre es bueno recordar aquella observación tan sutil y práctica de Mircea Eliade -en *El mito del eterno retorno*- donde nos dice: "Nos permitimos subrayar, además, que el *historicismo* fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un terror continuo. Esos pensadores quizás hubiesen adoptado otra perspectiva si hubiesen pertenecido a naciones señaladas por la *fatalidad de la historia*. En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo lo que sucedió está *bien* justamente *porque sucedió* habría podido ser abrazada alegremente por los pensadores de los países bálticos, de los Balcanes, o de las colonias".

Por supuesto que no y bueno es recordar también que, los peligros de ese *idealismo absoluto hegeliano*, habían sido ya impecablemente denunciados en el siglo XIX, por el danés Soren Kierkegaard (quizás no reconocido todavía con la atención que su pensamiento merece). La crítica kierkegaardiana a Hegel se centra precisamente en aquella presentación de la *Lógica* donde "lo necesario" es entendido como síntesis de lo posible y lo real. Frente a esto, dos serán las ácidas y muy directas observaciones de Kierkegaard a Hegel: 1º) si lo posible y lo real devienen "lo necesario", pierden entonces esas dos nociones su ser más propio (ya que -lo posible y lo real- son precisamente *lo opuesto a lo necesario*); y 2º) lo necesario no puede cambiar porque es -por definición- lo que siempre se refiere a sí mismo (lo que "es"). Extrayendo de ello, a su vez, dos conclusiones, de indudable valor para un replanteo ético de ese idealismo absoluto: en primer lugar dice Kierkegaard, "*lo necesario no deviene*" y en segundo -lo que es más importante aún- "*el devenir nunca es necesario*". En suma, que *no hay "síntesis dialéctica" alguna que justifique el devenir histórico* tal como se ha dado y que esa férrea triple atadura (de lo necesario, lo posible y lo real) lejos de posibilitar un final realizador y único -como pensaba Hegel- debe ser entendida como un *drama*, que el sentimiento de la *angustia* expresa mejor que cualquier *logos* (o *ratio*).

A diferencia entonces de las filosofías universales, cosmopolitas y totalizadoras del "precio de la historia", estamos aquí en presencia de un *pensamiento singular y dramático* que, al estar dispuesto a hacer la experiencia *angustiante* de la finitud humana, puede por ello comprender *la historia y la memoria* de una manera por completo diferente.

Ya no se trata aquí de la gigantomaquia de una "historia universal", ni de la larga marcha de la Conciencia hacia el Espíritu Absoluto, sino de algo mucho más frágil, precario y por ello, misteriosamente humano y divino: una historia *pulsional*, centrada en el "*instante*" que *adviene*, desde el futuro (y no secuencia gradual y totalizadora, de lo que "es" ya desde siempre); una historia de *lo posible* (y no de "lo necesario"); de *singularidades irreductibles* y no de "momentos" precarios del proceso totalizador; una historia *siempre dramáticamente abierta a la posibilidad de elegir* y sin finales por decreto de una razón autojustificada; finalmente, una historia donde *la existencia* (lo singular, lo que "está") cuenta por sí y no como parte de un "ser" en devenir.

Esta diferente concepción de la historia y del hombre -que en su momento podría haber dialogado perfectamente con la concepción nietzscheana<sup>19</sup>- es la de un *crístico desesperado* y, precisamente

<sup>18</sup> Hemos analizado con detenimiento esta peculiar filosofía de la historia, en nuestra obra *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (citada en nota 10). Para no abundar aquí, a ella nos permitimos remitir ahora. También es muy ilustrativo al respecto el capítulo "Hegel y la extinción de los obstinados", en la obra de Santiago Kovadloff *Lo irremediable. Moisés y el espíritu trágico del judaísmo*, Emecé, Buenos Aires, 1996, p.139-158.

<sup>19</sup> Aunque para poner en diálogo las producciones de Kierkegaard y Nietzsche es necesario comprender cabalmente a éste último: es decir, ni como pensador moderno de la "voluntad de poder", ni como padre (postmoderno) del

por ello, tan lejos del *logos* griego (y de la teología racional moderna) ,como cerca de un auténtico *espíritu judío*.

#### CUARTA PARTE

#### El Cuarteto de Jerusalén y su propuesta ética

**16.** En su obra dedicada a rescatar esa “otra” *tradición olvidada* de Occidente (el pensamiento judío), Manuel Reyes Mate advierte con toda justicia que “La crítica de la racionalidad occidental *no es una apuesta por la irracionalidad*. O, mejor dicho, sólo lo será si la marginalidad no es capaz de engendrar una nueva universalidad”<sup>20</sup>.

Esta tradición judía -así como las posturas de Kierkegaard y de Nietzsche respecto de la Modernidad, que hemos traído a colación hace un momento- son precisamente eso: *pensamiento (logos)* y no irracionalismos, teologismos, ni fundamentalismos de ninguna naturaleza. Lugares estos últimos en los que intenta cierta crítica reiteradamente colocarlos, para desacreditarlos y así aminorar su carácter *revulsivo*.

Allí Mate recorre, con precisión y numerosas sugerencias, toda una estela de pensadores judíos contemporáneos -de fines del siglo XIX y principios del XX, especialmente a G.E.Lessing, a Franz Rosenzweig y Hermann Cohen- que en conjunto nos dan una visión crítica de la modernidad. Pero no se quedan sólo en eso sino que, abrevando en ese “otro *logos*” que viene de Jerusalén proponen, *desde los márgenes en que se encuentran*, otros caminos para superar la crisis moderna. En función de esa afinidad intelectual y utilizando la expresión de Rosenzweig “*nuevo pensamiento*”, acertadamente Mate los reúne hermenéuticamente como grupo o “escuela” de filosofía (“pensadores judíos contemporáneos”); lo que nos recuerda a nosotros, en cierta manera, aquella otra denominación de “*escuela de la sospecha*”, nombre bajo el cual P. Ricoeur y M.Foucault agruparon las obras de Nietzsche, Freud y Marx (escuela a la que se debería agregar, sin dudas, nuestro ya citado Kierkegaard).

Es así que, entre la lectura por completo diferente de los signos y de la escritura de Occidente que postula la *escuela de la sospecha*, y la crítica radical del idealismo, unida a la exigencia ética de elevar la compasión y la memoria al nivel de los primeros principios de la filosofía que afirma este *nuevo pensamiento* judío, tenemos entonces abonado el suelo para que crezcan alternativas, aun en tiempos de la modernidad consumada.

Agréguese a este panorama -sobretudo europeo- del pensamiento contemporáneo, el *paradigma de la liberación* que tiempo después empieza a crecer y desarrollarse en buena parte del pensamiento latinoamericano (en gran medida en diálogo, tanto con los pensadores tardomodernos de la “*sospecha*”, como con el *logos* judío) y se advertirán los esfuerzos hechos por construir esa *universalidad desde los márgenes*, que Mate colocaba como característica de esa crítica de la racionalidad occidental que no desemboca en ningún irracionalismo. Este mismo Seminario en que ahora estamos y el proyecto internacional de filosofía que éste comparte -buscando pensar “después del Holocausto” y “desde los márgenes”- es otra prueba más de una ya renovada tradición de *Nuevo Pensamiento*, con diferentes nombres, lugares y protagonistas por cierto.

**17.** Si miramos ahora hacia la fuente donde esta tradición alternativa abreva, estaremos en el centro del *pensamiento bíblico*. O sea de la Biblia entendida no ya y solamente como un libro “religioso”, sino

---

"pensamiento débil". Por razones de espacio , no avanzamos aquí en la exposición del pensamiento de Nietzsche, pero dejamos señalada su inscripción posible en lo que más tarde se denominará como *nuevo pensamiento*, o *pensamiento de la alteridad*.

<sup>20</sup> Reyes Mate, M. *Memoria de Occidente*. Pág. 162.



también como una obra del pensamiento especulativo, con la cual puede la tradición filosófica occidental contrastarse; es decir como un *logos*. Hay allí una concepción de Dios, del hombre, de la historia y de la justicia que – sobre y desde su antigüedad- sugiere y dice mucho para la marcha de este nuevo (y a la vez milenarista) pensamiento.

Lo primero es la idea de un *pensamiento opcional* -y por ello claramente *comprometido y situado*- sin dejar por ello, sin embargo, de ser universal. ¿Qué otra cosa sino esto es la *alianza* de Dios con los humildes, pensada en términos de un cierto *logos*?

El profeta Sofonías escucha la voz de Dios y *habla después de un largo silencio* (3, 11 y 12). Habla en el 630, tras cincuenta años de persecución de los judíos bajo el reinado de Manasés. Habla medio siglo después de Isaías y cuando muchos habían ya empezado a acostumbrarse a no escuchar. Pero este Dios que habla ahora a través de su boca, es un Yavé que ha perdido la paciencia (la paz) y que está dispuesto a purificar Jerusalén, destruyendo si fuera necesario su propia creación y el pueblo que la habita. Como siempre, es un Yavé a la vez terrible y piadoso. Hablando a Jerusalén le dice, “*Dejaré subsistir dentro de ti a un pueblo humilde y pobre, que buscará refugio sólo en Dios*” (Sofonías, 11).

Tal cual es de estilo en el pensamiento bíblico, la historia es periódicamente *interrumpida* –por una voluntad que le es *externa*, por un *otro*, cargado a la vez de cólera y de amor- que hasta puede llegar a *de-struirla*<sup>21</sup> para salvarla. Poco que ver, como se advertirá, con la noción moderna del “progreso”.

Más como en toda destrucción positiva, Yavé siempre deja –como ya hemos visto- el *Resto*, el “pequeño rebaño” al que ahora le agrega una característica distinta a las anteriormente señaladas (ver, ut supra. punto 12) : es un “*pueblo humilde y pobre*” que, como tal, sólo puede encontrar *refugio* (amparo) en lo que *vendrá* y no en lo que ‘es’. Por eso con ellos y sólo en ellos –en ese pueblo de humildes y de pobres- es posible depositar la esperanza; y por eso, con ellos y sólo con ellos, teje Yavé su Alianza: son los *elegidos* para renovar los tiempos y así recrear la historia<sup>22</sup>.

Y a su vez esta *alianza* de Yavé (de lo otro adviniente) con los pobres, hace por primera vez un giro copernicano al interior de la idea misma de “pobreza”: si hasta aquí fue mirada como sinónimo de ‘fracaso’, es indicada ahora como una *condición especial* (como un requisito fundamental) para acceder a Dios, a lo que adviene para *cambiar* la suerte y los tiempos.

Con ellos y no con otros, es posible el cambio. Porque esta Alianza –fuera de Dios- *sólo le interesa a “los pobres”*. Los “ricos” tienen demasiado que perder como para buscar el cambio. Ellos tienen ya buen refugio *en lo que es* (en la totalidad presente, elevada a la categoría de “sistema”, económico, político, social, etc), como para andar buscándolo en Yavé. Para ellos todo cambio radical es peligroso, más bien se trata de conservar el presente y hacerlo *progresar*<sup>23</sup>.

Ahora bien y avanzando en *Sofonías*, lo que ésta Alianza promete al *Resto* -a la vez víctima y sobreviviente- son cosas muy concretas. Dice el versículo 16: “*Aquellos que queden en Israel no se portarán injustamente ni dirán más mentiras, ni hallarán en su boca palabras engañosas. Podrán alimentarse y descansar sin que nadie los moleste*”.

<sup>21</sup> Escribimos así este término, evocando con ello la idea positiva de una *de-strucción*, tal cuál ésta es pensada por Heidegger, por ejemplo, cuando habla de “de-strucción de la ontología” y precisa el término en el parágrafo 6 de *Ser y Tiempo*. Recuérdense los ricos sentidos del verbo latino *struo*: juntar, hacinar, acumular, amontonar; a las cuales el prefijo *des* invierte.

Noción positiva con que luego es también pensada la idea de “*repetición*” en el comienzo de la Parte Cuarta de *Kant y el problema de la metafísica*, del mismo autor.

<sup>22</sup> Es casi imposible no recordar aquí salvando todas las distancias, es cierto- la noción marxista más pura de *proletariado* y las causas por las cuáles, según Marx, éste es necesariamente *revolucionario*: son “los únicos que no tienen nada que perder, a no ser sus cadenas”. Para ellos, “hacer la revolución” es su único refugio.

<sup>23</sup> Si hace un momento pensábamos en Marx, cómo no hacerlo ahora con Nietzsche. Esta singular dialéctica bíblica entre “ricos y pobres” y sus diferentes posturas respecto del presente y del futuro (del ‘ser’ y del ‘advenir’), ¿no está también presente en esa alternativa entre “últimos hombres” y el “sobrehombre” tan bien graficada en el “Prólogo” del *Zaratustra*? Como se advertirán los puntos de encuentro entre la *escuela de la sospecha* y el *nuevo pensamiento* judío, son muchos y entrecruzados.

En principio reparemos en cómo se integra eso que *adviene* para redimir el presente -nombrados en el versículo de Sofonías por su negativa- esto es: la *Justicia* (en primer lugar) y, tras ella, la *verdad*. Y es sobre estos dos pilares (justicia y verdad), donde se apoya la mesiánica promesa que cierra el versículo: *alimento* y *paz* para todos (también en ese orden sucesivo y bien "material" por cierto).

**18.** Obsérvese, para *todos* y no ya sólo para el Resto fundador. Esto porque la *opción preferencial*, es en realidad apenas el punto de partida -la *semilla*, el *semen*- de otra forma de *universalidad* que -precisamente *porque se optó*-, ahora es posible.

Una universalidad que asume (pero, sin *sub-sumirla*) la *singularidad* del punto de partida (primariamente *ético*, que no ontológico; '*estar*', más que '*ser*'). Singularidad que no es entonces, ni "parte" (de un "todo", final o inicial), ni "accidente" (de una "sustancia", que so-porta, o fundamenta), sino *resto* (seminal), *márgen* (borde, u orilla) que sostiene (sin "sujetar") y que por eso mismo *pro-yecta* (sin anular). Más allá de sí misma, hacia lo *otro*, que en el *encuentro* -y sólo en él- lo constituye como *rostro* (persona). Constitución que, paradójicamente, es a la vez muerte y resurrección. Muerte, de la soledad abismal y muda del "yo" ; resurrección como *tú* , en los nombres y en los signos del *nosotros*.

Universalidad lúdica y ética que -al *jugarse en (y por) ese rostro y por ese "resto"* y no por alguna abstracción declamativa, de las usuales-, puede entonces *conjugarse* (desde el plural "*nosotros*") y construirse literalmente como *oikouméne* (como *ecúmene*), es decir: *como tierra habitada y cultivada por hombres*, como *mundo*<sup>24</sup>. Ya no desierto, ni mera "naturaleza", ni paisaje; más tampoco "globo", ni "planeta", ni abstracta "sociedad internacional", expresiones todas ellas que escamotean el sentido fuerte, seminal y plural de la voz *ecúmene* : que nos remite al libre y a la vez firme *juego de diferencias* que, en el encuentro (y aún en la *dis-cordia*), hacen *mundo*.

Mundo que sólo -y sólo si- es pensado como *ecúmene* (como "tierra habitada y cultivada por todos") , merece con propiedad el calificativo de *universal*. Exigencia *ética*, anterior a toda ontología y a todo sistema; *verdad* inicial que vuelve a remitirnos al tema de la justicia.

Quedan así establecidas y enlazadas, en el seno del pensamiento bíblico, dos parejas inseparables *justicia y verdad; alimento y paz*. Las cuáles a su vez pueden y piden ser leídas y pensadas biunívocamente, esto es:

*La justicia es la verdad (y), La verdad es la justicia.*

*El alimento es la paz (y), La paz es el alimento.*

En *mútua copertenencia*, cada uno de los términos se potencian y balancean recíprocamente. No 'dicen' lo mismo, separadamente.

Allí donde opera este singular *Cuarteto* -esta vez sí, éticamente muy distinto del heideggeriano- estamos en un *locus* diferente de la modernidad y en un *logos* distinto del clásico. Estamos en medio de una Justicia que todavía no ha devenido *Derecho*; de una Verdad que todavía no es *Adecuación*. Del Alimento y no de la *Escasez* (selectiva del *Mercado*); de la Paz y no de la *Tolerancia* (circunstancial del 'socio').

Este *locus* que -parafraseando esta vez a Benjamin- con su "débil fuerza mesiánica" cuestiona y 'abre' a todo presente (a lo que *todavía no es*) y así lo *discontinúa*, ya no provoca la ira de Yavé sino su alegría: "*salta de gozo al verte a ti y te renovará su amor*" (Is. 17), así como "*Por ti lanzará gritos de alegría como en días de fiesta!*" (Is.18).

Mundo (no ya, *in-mundo*) donde la universalidad (*ecuménica*) vuelve a ser posible, al menos por un nuevo ciclo y mientras los hombres *no traicionen la Alianza*, provocando nuevamente la injusticia y el

<sup>24</sup> Del griego: *Oikouméne* (ge), de *oikein*: "habitar": tierra (ecúmene), mundo habitado y cultivado. Acaso esta idea original (bíblica) de lo universal como "lo habitable por todos", sea también la que resuena todavía en el sustantivo *católico* ("universal", del griego, *katholikós*), en tanto se lo piense como *kathólou* (*kath' hólou*): "en conjunto" y, por ello, *universal*.

hambre entre ellos (e impidiendo por tanto la verdad y la paz)<sup>25</sup>. *Nuevo mundo* -¡esta vez en serio!- donde todos han perdido algo y ganado algo para posibilitar su concreción. Nadie entra ni permanece en él, tal como era. E aquí su auténtica y renovada universalidad (ecuménica).

El sexto libro del *Evangelio de Lucas* es muy ilustrativo en esa dirección. En él a los *pobres* (descriptos como los que tienen hambre, los que lloran, aquellos a quienes "los hombres odian, expulsan y consideran unos delincuentes", cf. versículos 20 a 23), a esos -pensando en el mundo de *justicia*, que advendrá- paradójicamente se los llama "felices", precisamente "porque les espera una recompensa más grande que el cielo". Mientras que a los ricos (caracterizados como los ya felices, los satisfechos, los que ríen y los reconocidos en el presente, cf. versículos 24 a 26), a esos se los llama "pobres" y se les profetiza grandes dolores para acceder también ellos a ese nuevo mundo. Singular mecanismo judío de *remisión* histórica al que querríamos referirnos ahora, por su enorme potencialidad simbólica.

**19.** Si en el pensamiento bíblico judío la historia no es progreso sino, esencialmente, *discontinuidad*, existe en ella una especie de "doble mecanismo" (también, sucesivo) para *destruirla* y, a la vez, *salvarla*. La primera fase, es esencialmente humana y antecede a otra tempestuosamente divina; ésta se pone en marcha -con la ira de Yavé- si la anterior falla o no es directamente cumplida por los hombres. Lo cual por cierto no debe ser pensado de manera mecánica o excluyente.

En el libro 15 del *Deuteronomio* se habla de "*la llegada del séptimo año, el año de la remisión*" y se dan precisas instrucciones a los hombres sobre cómo comportarse en él<sup>26</sup>. Lo concreto del mandato "*de la remisión*" y las detalladas y precisas instrucciones para su cumplimiento, no se comprenden cabalmente si no se atiende al dramático momento histórico en que fue escrito el *Deuteronomio* (siglo VII). Redactado por sacerdotes y profetas, fue hecho público como *Ley de Yavé* cuando el pueblo judío atravesaba uno de los peores momentos de su historia. Habían pasado ya quinientos años del encuentro fundacional entre Moisés y Dios, e Israel vivía en medio de grandes dificultades: la tierra de Canaán conquistada, el reino de David y Salomón levantado y dividido. La provincia más grande y próspera del norte (llamada "reino de Israel") había dejado literalmente de existir y la misma suerte amenazaba a la provincia del sur (el "reino de Judá"). En medio de tal situación política, el objetivo central de sacerdotes y profetas -a través de esta *Ley de Yavé* que resumía experiencias adquiridas a lo largo de toda la historia anterior- era mostrarle al pueblo judío la *causa de esos males* y darle, a su vez, una *oportunidad para salvarse*.

Así por motivos estrictamente humanos, se pone en boca de Yavé lo que los pastores querían decir a su pueblo y se lo hace presentándolo como las palabras que Dios le habría dicho a Moisés en el desierto de Arabá, y que el Profeta dijo a su vez al pueblo, "El año 40 después de la salida de Egipto, el día primero del décimo mes..." (*Deuteronomio*, 1,3). Como se advertirá un *logos* puesto en boca de Yavé ante la imperiosa necesidad humana de actuar.

En el libro 15 del *Deuteronomio*, se le ordena a los hombres explícitamente: "*Cada siete años ustedes perdonarán las deudas*" (v.1) y "*Si tu hermano hebreo, varón o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo lo dejarás libre*" (.12). A este mecanismo de liberación histórica, se lo denomina *remisión* y se lo especifica en el texto con suma precisión, tanto como para que no queden dudas ni escapatorias respecto de su cumplimiento. En lo que hace a las deudas "*lo perdonarás y dejarás de exigirselo en cuanto se proclame la remisión de Yavé*"; agregando, "*del forastero podrás exigir que te pague sus deudas, en cambio perdonarás la deuda de tu hermano*" (15,3).

Siendo el fundamento explícito de esta conducta, tan importante como ella misma: "*pués no debe haber pobres en medio de ti, mientras Yavé te de prosperidad en la tierra que has conquistado*" (15,4). O sea,

<sup>25</sup> Esta "alianza" de Dios con los pobres y el "cuarteto" que un pensamiento tal establece, pasan casi intactos del pensamiento judío inicial al cristianismo también bíblico. Cf. Por ejemplo el *Evangelio de Lucas* (6, 20 a 23).

<sup>26</sup> *Remisión*, del latín *remittere*. Repárense en las tres primeras significaciones del término en nuestra lengua: 1) enviar algo a otro lugar; 2) perdonar, eximir y 3) diferir, suspender. Todas estas acciones están presentes en los análisis que siguen.

en tierra fértil y cultivada, la pobreza de algunos (implícita en la riqueza de otros) es injustificable e intolerable. Lo mismo ocurre en períodos de desgracia, en donde todos deberían soportarla por igual<sup>27</sup>.

Los hombres deben resguardar con la *equidad*, el estado de *justicia* que Dios posibilitó entre ellos. Es decir, manejar con prudencia igualitaria el goce y usufructo de los bienes materiales (esto es esencialmente la equidad), para no dislocar el orden *justo* en que debe transcurrir la historia.

Pero entonces, *"equidad" no es lo mismo que "justicia"*. La justicia -en el pensamiento bíblico- es más amplia y fundamental que la noción equidad. Más aún, a veces la aparentemente siempre buena "equidad" perpetúa la injusticia (eternizando un pasado o un presente de diferencias ya inalcanzables entre los hombres). *La equidad debe entonces estar subordinada al estado de justicia y a su mantención* y no viceversa. Una cosa es entonces, la equidad que sostiene la justicia existente y otra la que -so pretexto de un igualitarismo abstracto- perpetúa la injusticia. No se trata entonces de "darles a todos lo mismo", sino *de darles -primero- más a los que menos tienen*. Unica manera de que en "algún tiempo" -nuevo y diferente del presente- puedan todos *llegar a tener lo mismo*. De allí que en la Biblia se exija *"dar hasta que duela"* y no simplemente dar lo que no necesito, porque me sobra o no utilizo<sup>28</sup>. Este "año sabático" (cada siete), se potenciaba a la vez con el gran "año jubilar" (cada cincuenta), ampliando las exigencias de aquél y aumentando la solemnidad de su festejo. Ambos, en su conjunto, componían la parte humana de ese mecanismo de *remisión* que caracteriza a la concepción judía de la historia. El objetivo era claro: preservar y sostener la justicia entre los hombres<sup>29</sup>.

Por cierto que esta preservación y sostenimiento de la justicia, no es cosa exclusiva de los años de la remisión, sino mandato permanente de todos los días: *"Si se encuentra un pobre entre tus hermanos (...) no endurezcas el corazón ni le cierras la mano, sino ábrela y préstale todo lo que necesita (Deuteronomio, 15, 7 y 8)*. Más aún, el cumplimiento cotidiano de este mandato hasta tornaría innecesario y lejano el segundo momento de ese "año de la remisión" (la intervención directa de Yavé en la historia) porque no habría injusticias que reparar. Sin embargo esto es prácticamente imposible en esta tierra ya que -se recuerda en este mismo libro- *"ciertamente que nunca faltarán pobres en este país..."* (15,11). De lo cual no se deduce la inutilidad del esfuerzo para eliminar la pobreza, sino todo lo contrario: *la necesidad de su reiterada y permanente práctica*. Por lo cual la cita del versículo debe completarse: *"...por esto te doy yo este mandato: debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra"* (idem anterior).

Advertencia que además de *no exculpar* a la riqueza de su responsabilidad por la presencia del pobre entre nosotros, cumple otra función muy importante: la necesidad de preservar cierta *alteridad* ética y crítica, respecto de cualquier *sistema* político, económico, social, que reclame para sí todas las bondades y, por ello, todos los poderes. *Todo sistema genera "pobres"*, en mayor o menor medida, de tal o cual calidad o características y es con ellos -y no con el sistema que los crea o los tolera- el compromiso (la *opción preferencial*) de todo pensamiento que se pretenda esencialmente *nuevo* y

<sup>27</sup> Con esa sabiduría tan especial -que precisamente viene más de la *tierra* que de la *ratio*- graficaba poéticamente don Arturo Jauretche este tema de la igualdad (en aquél poco conocido poema gauchesco de juventud *El Paso de los Libres* (1934, con un cuasi insólito prólogo de Jorge L. Borges!) diciendo : *"...es pa' todos la cobija/ o es pa' todos el invierno"*. Lo mismo que cuando en su *Manual de zoncetas criollas* (1968) y prevenido contra la idea -aparentemente neutral- de la "equidad" en el denominado "desarrollo social", muy de moda en los años '60 latinoamericanos, recurría a otra imagen campera, postulando: *"emparejemos y después largamos"*. Lo que hoy, más académicamente, llamaríamos "discriminación positiva", que postula una acción más vigorosa (de *justicia*) con aquellos que menos tienen o más han perdido, previa a toda equidad universal posterior. Caso contrario, la "carrera" resultará siempre desapareja

<sup>28</sup> Esta confusión de la equidad con la justicia es típica de la modernidad, así como la confusión ya señalada de ésta última con "lo jurídico". Y se trata de confusiones tan arraigadas que -a pesar de sus buenas intenciones- reaparece con nuevos bríos y ropajes en la *Teoría de la Justicia* (1971) del norteamericano J.Rawls.

<sup>29</sup> Esta tradición de los Jubileos judíos pasa en esencia a la teología cristiana y muy especialmente a su denominada Doctrina Social. Y es precisamente por sus mandatos de *liberación y perdón* (de los esclavos, las deudas y las tierras) que hoy causa escorzo en el *establishment* mundial, al ser evocados por Juan Pablo II para pedir una condonación de las "deudas externas" de los países pobres (o más bien, empobrecidos) por parte de las grandes potencias mundiales. Mucho nos tememos que el valiente gesto apostólico sea poco o nada escuchado por la otra parte, lo cual por cierto no invalida -sino que destaca- la solicitud ecuménica.

verdaderamente liberador. La parálisis crítica y el conformismo con el sistema en que terminaron ciertas experiencias políticas -inicialmente diferentes y potencialmente liberadoras- obliga a redoblar la atención en estos casos. Bajo ningún punto de vista, la "revolución" devenida "régimen" puede exigir el silencio ante la pobreza; como tampoco pueden hacerlo, la teoría de las "etapas", ni las consolaciones por el "mal menor", muy propias del capitalismo neoliberal hoy planetarizado. La *asistencia a la pobreza* es la primera prioridad de toda *política* que pretenda llevar el nombre de tal y no el de mera "administración estatal" (es decir de lo que ya 'es').

Las manera de cumplir con este imperativo ético podrán ser diferentes -según los lugares y la situaciones vigentes- pero el mandato, la urgencia y la esperanza no son ni cambiables ni negociables. Precisamente, porque "siempre habrá pobres entre nosotros".

Finalmente la *memoria dolorosa* de esta obligación *humana* esencial -siempre pendiente y por ello exigible- es el mejor antídoto contra otro mal esencial y frecuente: la *inversión* (perversa) de la dialéctica dominador/dominado (amo/esclavo). Esto es la de los últimos, convertidos ahora en primeros. El pensamiento judío apela aquí, como dijimos, al recuerdo doloroso: "*Acuérdate de que tú también fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que Yavé, tu Dios, te dio la libertad*" (*Deuteronomio*, 15, 15).

**20.** Si a pesar de todas estas razones (lógicas y éticas) los hombres no cumplen con el "año de la remisión", un segundo momento se abre paso: el de la ira de Yavé, su *irrupción directa* en la historia para de-struirla y así salvarla. Con esta irrupción lo sagrado penetra por un "instante" en lo profano, con la finalidad de restituir el equilibrio de la *justicia* sustituido por los hombres. Es la otra manera de la *remisión*, en ella Dios tiene la palabra. Esta vez la tomamos según el libro del profeta *Isaías*, de todos los libros del Antiguo Testamento, el posteriormente más citado por Jesús y los apóstoles cristianos.

Aquí también vale la pena recordar el contexto histórico en que fue escrito, para comprender mejor el anuncio y las demandas puntuales del texto. Igual que el *Deuteronomio* (algo anterior), el libro del profeta *Isaías* es un testimonio de la crisis política y espiritual en que se debatía el pueblo de Israel. Esto es, un olvido de su *responsabilidad* ética e histórica (en tanto pueblo elegido por Dios en la Alianza), unido a una evidente *declinación* política de Israel. Ambas cosas se potenciaban mutuamente y en medio de ese clima decadente y enrarecido, *Isaías* -joven de un familia noble que "había visto a Yavé" (Cap.6)- inicia su prédica. Israel ya había tenido su cisma político, había perdido el sentido de su propia identidad como pueblo (elegido) y se había puesto a vivir *como un pueblo histórico más*. Con una religión transmitida por la costumbre y mecánicamente repetida, pero no vivida ("religión aprendida que no brota del corazón", la llamará *Isaías*); con templos ricos, clero poderoso y rituales muy concurridos, pero corazones vacíos.

A su vez, en lo político el reino de Judá -donde profetiza *Isaías*- está atenazado entre dos grandes y poderosos vecinos (Asur y Egipto) y la única duda de la dirigencia política judía del momento era a cual de las dos potencias era mejor entregarse. Frente a tal actitud, la palabra de *Isaías* señala una alternativa, difícil pero posible: "*Busquen primariamente el Reino de Dios y procuren establecer la justicia entre ustedes. Y él les hará más fuertes que los poderosos*". A pesar de todo, sus prédicas surten efecto y es así que -entre los años 701 y 691- el rey de Judá (*Ezequías*), animado permanentemente por *Isaías*, resiste el avance y el sitio de *Senaquerib* (el poderoso rey de Asur) y sucede entonces la célebre "liberación milagrosa" de Jerusalén, relatada en *Isaías* (37, 21 a 36): "*Esa misma noche el Angel de Yavé hirió de muerte a 185.000 hombres del campamento asirio. A la hora de levantarse a la mañana, no había más que cadáveres. Senaquerib levantó su campamento y se fue*".

Sin embargo no es a este Yavé cooperante y bondadoso con los hombres al que deseamos citar ahora, sino al que fuerza -por omisión humana- aquél "año de la remisión". Para ello podemos ir al primer capítulo el libro de *Isaías* (21 a 28), donde se anuncia el "*día de Yavé*", quien vendrá para volver a transformar (*re-mitir*) a Israel en una "*ciudad de la Justicia*".

Allí todo comienza con la *mirada dolorosa* que Yavé dirige a Jerusalén, su ciudad elegida, su antigua "novia fiel". *Dolor* que mueve a una descripción del presente (*corrupto*) que es, a la vez, una suerte de enumeración o catálogo de la *ausencia de justicia* en que se encuentra. Corrupción e injusticia se han vuelto señores de la ciudad.

La galanura poética con que Isaías describe esta situación, lo tornan uno de los pasajes en mi entender literariamente más bellos del Antiguo Testamento:

*¿Cómo es que pareces una prostituta, Sion  
ciudad fiel que te conformabas a mis leyes?*

Pregunta que desata de inmediato un catálogo pormenorizado de en qué consiste -esencialmente hablando- una *situación de injusticia*, que clama al cielo su de-strucción:

*Tu plata se ha convertido en basura,  
Tu vino está mezclado con agua.  
Tus jefes son unos rebeldes, amigos de ladrones.*

*Todos esperan recompensas  
y van detrás de los regalos.  
No hacen justicia al huérfano  
Ni atienden la causa de la viuda<sup>30</sup>.*

Situación *dolorosa e injusta* ante la cual, sí se despierta la *ira de Yavé* que el profeta describe de una manera muy directa. Terrible y divino *día* que viene a suplir el *año* (humano) *de la remisión* que no fue. Sin embargo, la *remisión* habrá de efectuarse.

Así anuncia Yavé -por boca de Isaías- cómo es su peculiar mecanismo de intervención histórica:

*"Escuchen, pues, la sentencia del Señor Yavé  
el Fuerte de Israel:  
'Me desquitaré con mis adversarios  
yo me vengaré de mis enemigos.  
Volveré mi mano contra ti  
y te limpiaré de tus impurezas en el horno  
hasta quitarte todo lo sucio que tengas.  
Haré a tus gobernantes como eran antes,  
y a tus consejeros como en otros tiempos.  
En adelante te llamarán Ciudad de la Justicia, Ciudad Fiel.  
El día en que libere a Sión, le tomaré cuentas,  
y los que se salven llevarán una vida justa.  
Pero los rebeldes,  
y los pecadores,  
Van a ser destrozados al mismo tiempo,  
y aquellos que se alejen de Yavé, perecerán".*

Sobre este largo texto de Isaías, señalaremos al menos unas pocas cosas. En primer lugar, las dos *causas fundamentales*, tanto del fracaso del "año de la remisión", como del consecuente advenimiento del "día de Yavé": la *traición* y la *injusticia*. En el pensamiento bíblico son y serán los dos 'motores' básicos del devenir histórico. Se trata entonces de una *ética del sufrimiento* y de la consecuente *liberación*, a partir de la remoción de esos dos obstáculos (traición e injusticia)<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Cualquier coincidencia con nuestro presente latinoamericano -acechado hoy por muy modernos y globales Senaqueribes- no es por cierto fruto de una mente calenturienta, o que deba extremar demasiado sus análisis.

<sup>31</sup> Sobre la *traición* como fuerza operante en la historia, hemos apuntado algunas cosas en nuestro artículo "Sobre ideas e ideologías en medio de la crisis", en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n° 15/16, Buenos Aires, 1991, págs. 69 a 85.

En segundo lugar, el peculiar *holocausto* que tiene lugar en ese día de Yavé ("y te limpiaré de impurezas en un horno"). Holocausto purificador ("hasta quitarte todo lo sucio que tengas") y no asesinato en masa como en la experiencia concentracionaria nazi. Y precisamente porque se trata de un holocausto ritual de purificación, es que aquí sí que hay un *después*, protagonizado por un Resto que repoblará la ciudad, "llevando una vida justa". *Severidad de la Justicia*, resignificación de la Ley, liberación de lo humano denigrado y humillado en el presente; y no *violencia criminal* ("demasiado humana") contra quienes menos tienen y más necesitan, o en apoyo de totalitarismos de cualquier tipo. En tercer lugar, la radical experiencia de *discontinuar* la historia, de hacer irrumpir en ella la Temporalidad original (lo *Otro* que adviene), frente a lo cual poco pueden ya hacer los hombres (dice Yavé: "Mi salvación significa el castigo de lo que están haciendo"). Por lo tanto, apertura de una *instancia superior de la Justicia*, frente a la cual toda 'causa' puede ser reabierta, toda sentencia humana enmendada y toda injusticia reparada. Temor por cierto de quienes han *torcido* en su favor la vara del "derecho", o inclinado fraudulentamente la balanza del lado del poderoso.

**21.** Acaso esta experiencia judía de la *remisión* y del *día de Yavé*, estén recogidos -a su manera- en la experiencia cristiana de la *resurrección*. Entre muchos otros testimonios bíblicos, es significativo el *Evangelio de Marcos*. Allí leemos: "*Jesús les decía también: 'Yo les aseguro que algunos de los que están aquí presentes no morirán antes de haber visto descender el Reino de Dios con todo su poder'*" (9, 1). Día al cabo del cual, vendría para ellos la *resurrección*. Tras esto el propio Dios se les aparece (como voz desde "una nube que los cubrió con su sombra") y les dice -exhortándoles a dar crédito a esta nueva y extraña palabra de Jesús, la *resurrección*- "Este es mi Hijo amado: a él han de escuchar" (9,7). Acallada ya esa voz, Jesús les pidió a sus discípulos -bajando el cerro- "que no dijeran a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del Hombre resucitara de entre los muertos". A raíz de lo cual Marcos comenta, muy gráficamente, que "*Ellos guardaron el secreto, aunque se preguntaban unos a otros qué sería eso de resucitar de entre los muertos*" (9,10).

*Holocausto* purificador en la experiencia judía; secreto y misterio de la *resurrección*, en la cristiana. Anuncio de un *pasaje* o tránsito en ambos casos: de lo 'impuro a lo puro' en la vieja Jerusalén prostituída; de la 'muerte a la vida verdadera', en la Galilea ocupada de tiempos de Jesús.

¿Será la *Justicia* la 'llave' que en ambos casos abre la puerta clausurada de la historia y posibilita su continuidad (en otro nivel)? Todo parece indicar que sí y que, por tanto, el peculiar "Cuarteto" *justicia-verdad-alimento-paz* del que hablábamos antes (ut supra. 18), parece ser la clave de bóveda interpretativa de un *logos*, a la vez, milenario y nuevo. *Logos* que filosóficamente se concretiza en un pensamiento *encarnado* (que no "trascendental"); *jugado*, que no "neutro"; por ello mismo, *situado* y a la vez "universal", esto es *ecuménico*; *fuerte* más que débil, pero con una fortaleza ética que no es violencia, sino severidad en el cumplimiento de la ley; primariamente *ético* (compasivo y solidario) y sólo luego ontológico y científico; *anamnésico* y no olvidadizo, *crítico* y no funcional con los poderes; *liberador*, antes que conservador de privilegios; *humano*, pero abierto al misterio; *político*, pero de una manera por completo diferente.

En fin, un pequeño tratado de ética aplicada que se condensa en aquéllas dos frases biunívocas, del *Cuarteto* de Jerusalén:

*La justicia es la verdad (y), La verdad es la justicia.*

*El alimento es la paz (y), La paz es el alimento.*

Cuadratura que en su extrema sencillez lógica, impide la redondez oronda del eterno eterno de la injusticia.

---