

---

## CONSEJO DE REDACCIÓN

*Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Dr. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Dr. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p., Dra. Isabel Pincemin*

## COMITÉ DE REDACCIÓN

*Prof. Carola Blaquier, Mons. Eugenio Guasta,  
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)*

*Director y editor responsable: Dr. Luis Baliña  
Vicedirector: Francisco Bastitta Harriet  
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

# COMMUNIO

	<b>3</b>	<b>Anuncio del Reino y conversión</b>
<i>Alberto Espezel</i>	<b>5</b>	<b>La proclamación del Reino de Dios</b>
<i>Marie France Begué</i>	<b>15</b>	<b>“Venga a nosotros tu Reino”</b>
<i>Xavier Morales</i>	<b>25</b>	<b>¿El Reino desde aquí abajo?</b>
<i>Carlos Hoevel</i>	<b>39</b>	<b>Filosofía de la historia y Reino de Dios: Un diálogo con la filosofía judía del siglo XX</b>
<i>Robert Slesinski</i>	<b>59</b>	<b>Alexander Schmemmann: La liturgia como Epifanía del Reino</b>
<i>Marie-Christine Gillet-Challiol</i>	<b>67</b>	<b>El Reino de Dios según Kant</b>
<i>Gerardo Tresca</i>	<b>79</b>	<b>Manifestaciones del Reino en la Argentina contemporánea</b>
<i>Alberto Espezel</i>	<b>87</b>	<b>Julián Marías y el lenguaje del corazón</b>

# FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y REINO DE DIOS:

*Un diálogo con la filosofía judía del siglo XX*

*Carlos Hoewel\**

## **El Reino de Dios después de Auschwitz**

Los terribles acontecimientos del siglo XX –las dos guerras mundiales, la Shoà y otros genocidios como el comunista, el de los armenios de Turquía o el de Ruanda, las bombas atómicas norteamericanas, por sólo nombrar algunos<sup>1</sup> – han llevado a muchos teólogos cristianos a preguntarse sobre el modo en que pueda ser posible seguir hablando de un “Reino de Dios” en nuestro tiempo. En tal sentido la llamada “teología después de Auschwitz”<sup>2</sup> ha planteado al pensamiento teológico el nada fácil desafío de intentar asimilar dentro

---

\* Profesor de Filosofía, Inst. de la sociedad industrial, Facultad de ciencias sociales y económicas, UCA.

<sup>1</sup> A estos hechos hoy habría que agregar los que inauguraron el siglo XXI como el 11 de septiembre, las guerras en Afganistán e Irak o las interminables masacres de África y del Medio Oriente.

<sup>2</sup> La realidad horrible del Holocausto, en el que millones de personas inocentes han experimentado sufrimientos inimaginables, se ha convertido sin dudas en el acontecimiento paradigmático del desafío que plantea para los teólogos de nuestro tiempo la imagen del Reino de Dios como una realidad efectivamente presente en la historia. Como es sabido, la bibliografía sobre el tema es abrumadora. Cfr. por ejemplo, “Görg, M.; Langer, M. (Hg.), *Als Gott weinte: Theologie nach Auschwitz*, Regensburg, Pustet, 1997; Altizer, T.J.J., “The Holocaust and the Theology of the Death of God,” en: Haynes, S. R.; Roth, J.K. (Ed.), *The Death of God Movement and the Holocaust*, Westport, Greenwood Press, 1999; Baird, M.L., “Jesus at Auschwitz: A Critique of Post-Holocaust Christologies”, en: Merrigan, T.; Haers, J. (Ed.), *The Myriad Christ*, Leuven, University Press - Peeters, 2000, 399-415; Blancy, A., “La théologie chrétienne d’après la Shoah”, *Foi et vie* 99, 2000, N.1, 63-80; Eckardt, A.L.,

las luminosas realidades que nos ofrece la Revelación estos hechos abrumadoramente sombríos de la historia reciente. La pregunta que este tipo de teología procura en el fondo contestar es: ¿cómo puede la luz de la fe absorber una oscuridad tan profunda como la que envuelve a los grandes crímenes y crueldades del siglo XX?

Pensar la efectiva realidad del Reino de Dios en el marco de una teología contemporánea pone así en cuestión muchos temas teológicos *sensu strictu* como el poder que tienen el Amor del Padre, la Encarnación, Muerte y Resurrección redentoras del Hijo, o la presencia vivificadora del Espíritu frente a los horrores de nuestra época. Pero también esta teología nos obliga a reflexionar sobre algunas cuestiones ubicadas en la frontera entre la teología y la filosofía. Entre ellas, una no poco importante es la de la naturaleza histórica del Reino de Dios. En tal sentido, ¿es admisible todavía para nosotros la imagen del Reino de Dios como una realidad abierta en un punto del tiempo a partir de la pequeña semilla sembrada por la acción redentora de Jesucristo (“Mi reino es como un grano de mostaza”), la cual no habría hecho más que crecer a lo largo de una historia de dos mil años hasta formar un árbol frondoso cuyas ramas, además, deberíamos esperar que crecieran aún más para el momento de la Segunda venida

---

“Suffering, Theology, and the Shoah,” In: JACOBS, S. (Ed.), *Contemporary Christian Religious Responses to the Shoah*, Lanham MD, Univ. Press of America, 1993, 33-57; Giuliani, M., *Cristianesimo e Shoà: riflessioni teologiche*, Brescia, Morcelliana, 2000; Metz, J.B., “Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz,” *Stimmen der Zeit* 218, 2000, 755-760 Pollefeyt, D., “Christology after Auschwitz. A Catholic Perspective,” In: MEYER, M.; HUGHES, C. (Ed.), *Jesus Then & Now*, Harrisburg PA, Trinity Press Int., 2001, 229-248. Rendtorff, R., “The Impact of the Holocaust (Shoah) on German Protestant Theology”, *Horizons in Bibl. Theology* 15, 1993, N. 2, 154-167. Diversos estudiosos judíos han reflexionado también sobre el significado teológico de Auschwitz. Una síntesis reciente de estos trabajos puede encontrarse en Kinnamon, M. K., “Literature and Theology after Auschwitz”: *Lexington Theological Quarterly* 32 (1997), 135-48; Pawlikowski, J. T., “Christology after the Holocaust”: *Encounter* 59 (1998), 345-68; Jonas, H., *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston IL, Northwestern Univ. Press, 1996, 2; Lippi, A., “La teologia dopo Auschwitz. Riflessioni su Elie Wiesel e Hans Jonas,” *La Sapienza della Croce* 8, 1993, 95-106; Mucci, G., “Dopo Auschwitz: Il Dio impotente di Hans Jonas,” *Civiltà cattolica* 150, 1999, N.3587, 425-438.

del Señor? ¿No evoca más bien nuestro tiempo mucho más que la imagen de un árbol en vigoroso crecimiento aquella otra imagen evangélica de un árido y desolado pedregal en donde las semillas sembradas se han secado y ya no puede volver a crecer nada?

## **Teología e historicismo**

Ante todo, lo que parece hoy cada vez más claro es que ya no es posible un triunfalismo cristiano que pueda identificar al Reino de Dios con una “Cristiandad” fácilmente reconocible abriéndose paso hacia el futuro con nitidez más allá de las irracionalidades de la historia. Una adecuada percepción del Reino no puede hoy tampoco montarse sobre la idea de la historia propia de la Ilustración, mediante la cual pudiera asimilarse el avance del Reino con cualquier clase de progreso técnico, político o cultural. El hecho de que la historia real se haya precipitado en los abismos del horror hace imposible recurrir, en el plano de la reflexión, al andamiaje filosófico de unas teodiceas demasiado cómodas tal como lo hicieron ciertas teologías ilustradas durante la modernidad.

Una teología del Reino de Dios necesita hoy pues asumir hasta el fondo la crisis de todos los historicismos<sup>3</sup>. Sin embargo, ¿puede ser capaz tal teología de purgar su reflexión de la intoxicación historicista

---

<sup>3</sup> Uso aquí el término “historicismo” en el sentido de la postura filosófica para la cual todo ser o toda verdad se reduce a la pura historia. En tal sentido el historicismo es un tipo de relativismo, ya que toda verdad queda relativizada a los vaivenes del tiempo. Sin embargo, el historicismo es también, al mismo tiempo, un tipo de absolutismo metafísico ya que en él la historia se convierte en principio supremo y sus avatares pasan a ser leyes necesarias, completamente comprensibles por la razón y cuasi-divinas. Esta doble naturaleza del historicismo -sintetizada en la célebre frase de Hegel de la Filosofía del Derecho “todo lo racional es real, todo lo real es racional”- explica el proceso pendular que viene experimentando el pensamiento occidental en los últimos siglos entre un racionalismo de tendencia utópica que diviniza los procesos históricos y su disolución escéptica en el devenir del tiempo. Pero en tanto Hegel creía poder conservar el equilibrio historicista entre verdad e historia salvando a ambas por medio de su identificación dialéctica, hoy esta identificación puramente intelectual está completamente en crisis: la historia real ha demostrado con creces

cuando la propia filosofía —encargada de pensar la naturaleza de la historia y del tiempo— no logra aún desprenderse de ella? ¿No sufre incluso en nuestros días buena parte de la teología actual la influencia de unas filosofías de la historia todavía demasiado historicistas? De hecho, aún hoy parece viva la tendencia a insistir en la adopción acrítica del modelo progresista de la historia, propio de una parte importante de la filosofía moderna y contemporánea, identificando demasiado unilateralmente al Reino de Dios con una historia progresiva del Espíritu, del Pueblo o con una historia no menos historicista del Ser<sup>4</sup>.

Estas observaciones críticas acerca del historicismo teológico no implican, sin embargo, la legitimación de un procedimiento de des-historización del Reino que lo coloque en el plano de un más allá abstractamente sobrenatural. Esto último no sólo nos conduciría a insolubles contradicciones que terminarían derivando, en última instancia, en una recaída en los esquemas historicistas que se pretende rechazar<sup>5</sup> sino, sobre todo, a desconocer el contenido mismo de la Revelación, que anuncia al Reino como una realidad actuante y obje-

---

que esto no es posible a no ser sacrificando la racionalidad de la verdad en el altar de una historia abundante en irracionalidades o, lo que es lo mismo, suavizando románticamente los contornos reales de la historia para hacerla portadora de una racionalidad que en el fondo se sabe insostenible.

<sup>4</sup> Me refiero naturalmente a la poderosa influencia ejercida por los historicismos romántico, hegeliano y marxista sobre una buena parte de la teología moderna y contemporánea tanto “progresista” como “conservadora” (pensamos tanto en el historicismo tradicionalista de la teología francesa y española del siglo XIX y XX como en el historicismo teológico filo-hegeliano y filo-marxista del siglo XX). También podría verse una clase parecida de influencia historicista en algunos teólogos en la órbita del pensamiento de Martin Heidegger, en la medida en que seguimos las interpretaciones que ven a dicho filósofo alemán como una nueva manifestación del mismo historicismo hegeliano y marxista aunque en clave de una ontología o una hermenéutica del ser. Cfr. Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, FCE, Bs. As., 2006; Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Taurus, 1972; Sciacca, M. F., *La filosofía hoy*, Louis Miracle, Bs. As.

<sup>5</sup> Es el caso, creo yo, de los intentos teológicos de entender el Reino más allá e incluso en contra de toda lógica humana e histórica que van desde Lutero hasta la teología dialéctica y la teología de la muerte de Dios, los cuales terminan por disolver toda la realidad de lo sobrenatural en una irracionalidad sobrenaturalista, provocando como consecuencia, a la vez paradójica y lógica, una recaída en la comprensión de la historia humana desde los esquemas de un historicismo completamente secularizado.

tivamente reconocible en la historia. Pero, ¿adónde encontrar una filosofía de la historia que permita a la teología pensar el Reino más allá tanto del historicismo como de un supernaturalismo antihistórico?

## El aporte de los filósofos judíos del siglo XX

Ciertamente hay muchos lugares dentro mismo de la filosofía cristiana adonde recurrir para obtener una filosofía de la historia libre tanto de un historicismo como de un supernaturalismo exagerados. De hecho, creo que la filosofía cristiana tiene suficientes recursos teóricos en su larga tradición para hacerse cargo de los desafíos que la historia presente plantea a la teología, ya sea los provenientes de la teodicea elaborada en el antiguo estilo patrístico y escolástico, ya sea en el formato moderno de una filosofía cristiana de la historia<sup>6</sup>. Sin embargo, a mi criterio, tanto los clásicos como los nuevos argumentos de la filosofía cristiana, apoyados en mayor o menor medida en el clima de un cristianismo cultural omnipresente propio de otros tiempos, pueden resultar, por sí solos, a los ojos de hoy, como una especulación un tanto distante en relación a los trágicos hechos de nuestros días. Por otro lado, en cuanto al sector de la filosofía cristiana contemporánea que apunta a superar estas limitaciones de la filosofía tradicional y a hacerse cargo de la historia eliminando los argumentos metafísicos y adoptando el método hermenéutico-narrativo, creo que aún está por verse hasta qué punto podrá superar de esa manera el horizonte del historicismo que ha marcado en alguna medida su origen<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Me refiero especialmente a la teodicea que tiene su origen en la *Ciudad de Dios* de San Agustín, que continúa en Santo Tomás y es reelaborada en la moderna filosofía cristiana de la historia de Vico, Rosmini, Blondel o Maritain por nombrar a los más destacados.

<sup>7</sup> Entre los autores contemporáneos que intentan recrear una filosofía de la historia cristiana pero ya no apoyados sobre los argumentos metafísicos tradicionales, sino utilizando las herramientas del método fenomenológico-hermenéutico, podríamos mencionar especialmente a H. G. Gadamer, P. Ricouer y J. L. Marion.

En tal sentido, es muy posible que la filosofía cristiana esté actualmente necesitada de dialogar con quienes siempre han tenido que pensar la historia – especialmente en el siglo XX- no sólo desde el pensar especulativo o desde el horizonte de la cultura, sino también desde una posición mucho más expuesta a los males y sufrimientos reales. En este sentido, creo que no hay testimonio en el siglo XX que supere al de los filósofos judíos. Hoy me parece imprescindible recorrer al menos un tramo del camino abierto por ellos para poder acceder a una comprensión de la historia que vuelva experimentable para nosotros al Reino de Dios anunciado por la fe cristiana.

En su sabrosa reseña del libro de Stéphane Mosès *El Ángel de la historia*<sup>8</sup>, David Alberto Fuks señala que es una obra “que tiene su origen en prolongados seminarios que Mosès dictara en París entre 1982 y 1988 en la Escuela de Altos Estudios” en los que dicho autor desarrolló en conjunto el pensamiento de filósofos aparentemente tan disímiles como el neokantiano Hermann Cohen, el neohegeliano Franz Rosenzweig, el cabalista Gershom Scholem y los neomarxistas Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Ernst Bloch o Bertolt Brecht. En tal sentido -se pregunta Fuks- “¿qué tienen en común (más allá de padres que cultivan un judaísmo aguado) Rosenzweig (de rigurosa formación filosófica de tradición hegeliana), Benjamin (que despliega estudios deliberadamente no sistemáticos sobre la teoría del lenguaje, la filosofía de la historia, etc.) y Scholem (experto en la Cábala, cuya obra pertenece al campo de la historiografía)?” Mosès lo sintetiza así: ‘En la Alemania de los ’20, ellos elaboraron, cada uno por su lado, una nueva visión de la historia, en cuyo centro destaca la idea de la actualización del tiempo histórico, la idea del tiempo de hoy. Se trata de una crítica radical de la Razón Histórica y de sus axiomas.’”

El comentarista hace ver que el rasgo más llamativo del libro de Mosès es mostrar cómo la experiencia de sufrimiento en común de todos estos autores, vivida en contacto, cercano o lejano, con la

---

<sup>8</sup> Mosès, S., *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Frónesis Cátedra. Universitat de València, 1997.

tradición judía, les ha permitido sobrepasar el historicismo de sus orígenes ideológicos ya sea kantianos, hegelianos o marxistas y realizar un aporte clave para una nueva comprensión de la historia de cara al siglo XX. Por lo demás, podría decirse exactamente lo mismo de otros autores judíos contemporáneos o posteriores a los nombrados, como Martin Buber, Abraham Joshua Heschel o Emmanuel Levinas. Todos estos pensadores rechazaron el historicismo pero no cayeron en la irracionalidad ni en el nihilismo. En cambio, ensayaron una nueva filosofía capaz de realizar la crítica de una lógica racionalista del tiempo descubriendo, de un modo extraño y original, un nuevo tipo de logos en la historia.

### **Angelus Novus o la barbarie de la historia y de la cultura**

El título del libro de Mosès remite también directamente a la imagen quizás más poderosa que haya generado la filosofía judía sobre la historia: la imagen del *Angelus Novus* presentada por Walter Benjamin. En efecto, tanto Mosès como Gerschom Scholem<sup>9</sup> y Theodor Adorno<sup>10</sup> –estos dos últimos íntimos amigos de Benjamin– coinciden en la importancia del célebre párrafo 9 de las llamadas *Tesis sobre filosofía de la historia* en el cual Benjamin medita sobre el cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee. Según explica Scholem, Benjamin compró el pequeño cuadro del célebre pintor en la década del 20 y lo conservó hasta muy poco tiempo antes de su muerte trágica en la frontera franco-española en 1940<sup>11</sup>. Inspirado en gran medi-

---

<sup>9</sup> Cfr. Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel*, FCE, Bs. As., 2003 y *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>10</sup> Adorno, T.W., *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Madrid, 1970.

<sup>11</sup> Recordemos que Benjamin, que ya había huido de la Alemania nazi, primero hacia París –en donde, por cierto desarrolló buena parte de su brillante obra– y luego hacia el sur de Francia. Quiso reunirse luego, saliendo por la frontera de España, con el resto de sus amigos del exilio judío en los Estados Unidos –entre los cuales estaban sobre todo los miembros de la escuela de Frankfurt. Sin embargo, en el puesto fronterizo de Port-Bou, temiendo ser entregado por la policía franquista, decidió suicidarse.

da por el cuadro, escribirá las célebres tesis. Se trata de un texto bastante críptico –como la mayoría de los textos de Benjamin- que ha dado lugar a numerosas y variadas interpretaciones. Sin embargo, allí aparecen ya sintetizados varios de los elementos esenciales de la nueva visión de la historia propuestos por los distintos representantes –anteriores y posteriores a Benjamin- del llamado “nuevo pensamiento” iniciado por la filosofía judía de la historia.

Según Benjamin, en el cuadro de Paul Klee aparece representado un ángel “que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas.” Y enseguida agrega: “este deberá ser el aspecto del ángel de la historia.” Pero este ángel, que “ha vuelto el rostro hacia el pasado,” ve a la historia de un modo completamente diverso a cómo la han observado los historicismos de la modernidad. En efecto, “donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos –nos dice Benjamin- él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies.”

De acuerdo a sus intérpretes, Benjamin se encontraba en ese entonces bajo el impacto inmediato del pacto germano-soviético (Von Ribbentrop- Molotov) que había destruido todas sus ilusiones sobre el marxismo y le hacía ver, proféticamente, la catástrofe final que se avecinaba la cual, debido a su muerte trágica, no llegó a vivir. Benjamin realiza así una pavorosa descripción del “progreso”: “Desde el paraíso –dice- sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”<sup>12</sup>.

En este texto Benjamin expresa la convicción de los filósofos judíos desencantados con el historicismo sintetizado también en la idea de que “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la

---

<sup>12</sup> Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia*, (1940), Taurus, Madrid, 1973, tesis 9.

vez de la barbarie.”(tesis 7). En efecto, si bien la cultura es ciertamente el horizonte histórico en que se realiza el hombre, también se ha convertido demasiadas veces en la trampa que ahoga cruelmente su existencia. No se trata, por lo demás, únicamente de un problema de la “cultura occidental”, supuestamente portadora de un enfermizo logo-centrismo, sino de toda cultura –aunque se hable de “culturas” en plural- la que resulta ser -como el lenguaje- a la vez que la casa del hombre, su prisión y su campo de exterminio.

Pero ni Benjamin ni los demás filósofos judíos del siglo XX se limitan a engrosar la lista de los pesimistas que enseñan la dialéctica de toda cultura y el fracaso de sus promesas de progreso o de quienes creen que es necesario abandonar la búsqueda de un *logos* en la historia y asumir que la existencia humana es incapaz de trascender el horizonte de la historicidad<sup>13</sup>. De hecho, a pesar de la impotencia que revela el ángel barrido por el huracán que todo lo arrasa, para la filosofía judía que describimos irrumpe en la historia, sin embargo, una luz que capaz de iluminarlo todo de un modo nuevo.

### **Encuentro y responsabilidad con el otro como *logos* que irrumpe en la historia**

“Bien quisiera él detenerse –dice sorprendentemente Benjamin acerca del ángel que hasta ahora describía como impotente frente a los males del “progreso”- despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (tesis 9). Esta frase revela claramente la naturaleza del ángel de la historia benjamiano que se muestra en esto bien distinto al Espíritu Absoluto de la filosofía de la historia hegeliana y de sus derivados posteriores. En este sentido, el camino elegido por los pensadores judíos ha sido ciertamente el de una “desconstrucción” de un tipo de *logos* de la historia entendido como el despliegue dialéctico

---

<sup>13</sup> Creo que en este sentido la filosofía judía del siglo XX supera las críticas a la presencia de un *logos* en la historia realizadas por autores como Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger o el actual pensamiento posmoderno.

de una categoría genérica cualquiera (Progreso, Espíritu, Proletariado, Nación, Cultura, etc.) que utiliza con fría astucia a los hombres individuales para sus propios fines con olímpica indiferencia frente al dolor individual. El ángel de Benjamin, en cambio, “quisiera detenerse” ante el sufrimiento de los hombres concretos, lo cual demuestra que allí la secuencia lineal de la historia es interrumpida por un *logos* que irrumpe en ella por medio de un acontecimiento nuevo: el encuentro con el otro ser humano sufriente. En tal sentido –tal como lo explica Fuks en su comentario al libro de Stephane Mosès- “la idea de progreso y de perfeccionamiento continuo que proclamaba el triunfo de lo positivo será confrontada con la realidad irreductible del sufrimiento humano.”

En efecto, el acontecimiento del encuentro con el otro será, en mi opinión, la clave central que distinguirá la concepción de la historia de los pensadores judíos del pasado siglo, desde Cohen hasta Levinas, que les permitirá, además, superar los planteos historicistas de otros autores. Esto se ve bien cuando se analizan, por ejemplo, las diferencias entre la concepción de alteridad de Rosenzweig o de Levinas con la de Heidegger. “El análisis de Heidegger –sostiene Karl Löwith en su ensayo comparativo entre el autor de *Ser y tiempo* y Rosenzweig - conoce la segunda persona, sólo en la forma nivelada de la *otra* persona, pero no como mi interlocutor o como el tú de un yo. El *Dasein* en cada caso propio es determinado por el “ser-con” [*Mitsein*] otros, pero el ser de éstos es también en cada caso propio y, por eso, un mero *ser-con* respecto de mí.”<sup>14</sup>. En otras palabras, para Löwith la alteridad heideggeriana sería el resultado de la “unilateralidad de su fundamento filosófico”, la cual llevaría al filósofo de Friburgo –a pesar de sus intentos de superar las teorías de la identidad absoluta o dialéctica del idealismo clásico- a entender la alteridad como un mero momento de la identidad de un sujeto (en este caso el *Dasein* interpretado como una versión más del Espíritu de la historia hegeliano) que se reconoce y encuentra siempre sólo a sí mismo también en los otros.

---

<sup>14</sup> Löwith, K., op. cit., p.102.

En Levinas se ve incluso más clara esta diferencia entre la concepción judaica de la alteridad que irrumpe en la historia con la concepción de alteridad propia del historicismo que, según él, caracteriza a la filosofía contemporánea<sup>15</sup>. Si bien para el filósofo lituano la historia y la cultura constituyen en gran medida el horizonte de significación de las cosas e incluso de muchos aspectos importantes de la existencia humana, existe un acontecimiento del cual aquellas no pueden dar cuenta: la irrupción del rostro del otro. “La manifestación del Otro –sostiene Levinas- se produce, en efecto, de pronto, del mismo modo que toda significación. El Otro está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto, como un texto por su contexto. [...] La comprensión del Otro es, así, una hermenéutica, una exégesis. El Otro se da en lo concreto de la totalidad a la que es inmanente [...] Sin embargo, la epifanía del Otro implica una significación propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo”<sup>16</sup>.

En este sentido Levinas toma distancia de ciertas filosofías contemporáneas nacidas a partir de Bergson, Heidegger o Merleau-Ponty que intentan llegar a una comprensión de la alteridad únicamente a través de un análisis *horizontal* de tipo cultural hermenéutico-fenomenológico<sup>17</sup>. De hecho, “la significación cultural que se revela

---

<sup>15</sup> Levinas describe al historicismo moderno y contemporáneo fundamentalmente como un anti-platonismo para el cual “todas las expresiones que el ser recibió y recibe en la historia serían verdaderas, porque la verdad sería inseparable de su expresión histórica y, sin su expresión, el pensar no piensa nada. Sea de origen hegeliana, bergsoniana o fenomenológica, la filosofía contemporánea de la significación se opone así a Platón en un punto fundamental: lo inteligible no es concebible fuera del devenir que lo sugiere. No existe *significación en sí* que un pensar hubiera podido alcanzar saltando por sobre los reflejos, deformantes o fieles, pero sensibles, que conducen hacia ella. Es necesario atravesar la historia o revivir la duración o partir de la percepción concreta y del lenguaje instalado en ella, para llegar a lo inteligible.” Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, (1972), 2001, pp. 34-35.

<sup>16</sup> Levinas, E., op. cit., pp. 56-59.

<sup>17</sup> En este sentido resulta muy ilustrativo el debate entre Levinas y Ricouer acerca del papel del método hermenéutico para la filosofía resumido en los ensayos del ricoueriano Patrick Bourgeois y el levinasiano Richard Cohen en *Ricouer as Another: the Ethics of Subjectivity*, Cohen R., Marsh, J., (eds.) SUNY Press, Albany, 2002.

—y que revela- *horizontalmente*, en cierto modo, que se revela a partir de un mundo histórico al que pertenece —que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo—; esta significación mundana se encuentra subvertida y transformada por otra presencia, abstracta (o, más exactamente, absoluta), presencia no integrable al mundo. Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*. Lo que se puede enunciar así: el *fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro*; o dicho de otro modo (para mostrar esta entrada siempre novedosa en la inmanencia y la historicidad esencial del fenómeno): la epifanía del rostro es su *visitación*<sup>18</sup>.

De modo análogo a Buber, Benjamin, Adorno o Heschel, Rosenzweig y Levinas creen así que ya no es posible interpretar los terribles males de la historia contemporánea “en su contexto,” ya que todo contexto ha saltado por los aires. Sólo en el reconocimiento y el hacerse cargo del rostro doliente de cada una de las víctimas de la historia, es donde irrumpe un sentido posible para la historia, más allá de toda hermenéutica. El *logos* de la historia, no se halla pues únicamente ni sobre todo en los grandes sucesos de la política, el arte o la cultura —en definitiva categorías genéricas in-existentes- sino que debe buscarse en los encuentros “cara a cara” de unos hombres con otros, muchas veces ocultos a la mirada de la historia. De esta manera, no sólo no vale para los representantes de la filosofía judía, un *logos* construido a través del sacrificio de los individuos en aras de una totalidad<sup>19</sup>, sino que más bien será hurgando en los intersticios, muchas veces oscuros y aparentemente demasiado pequeños de la historia, donde será posible hallar las puntas de su tejido oculto. Tal como sostiene Benjamin en la tesis 3: “El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta

---

<sup>18</sup> Levinas E., op. cit., pp. 56-59.

<sup>19</sup> A esta historia entendida como un sentido construido a partir de los “grandes acontecimientos”, Walter Benjamin no duda en aconsejar que hay que “pasarle el cepillo a contrapelo” e incluso “hacerla saltar por los aires.”

de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia”<sup>20</sup>

A la luz de esta primacía del encuentro con el otro como fuente de sentido, se ve así la enorme importancia de una historia de la Shoà –y de los otros grandes males de la historia- narrada a partir de quienes atestiguan la existencia de “excepciones” al mal<sup>21</sup>. Estas “excepciones” –contenidas en miles de testimonios de sobrevivientes- crecen a medida que corren los años de ocurrido el hecho histórico y se van agotando los intentos de explicación desde la lógica de los “grandes sucesos.” Ellas demuestran cómo en medio de los peores infiernos siempre existen personas que han sido capaces de trascender los condicionamientos históricos más extremos para hacerse cargo del rostro del otro sufriente. En este sentido, si bien hallar un *logos* para una historia como la Shoà seguramente no sea posible nunca del todo, lo que es seguro es que tendrá muchas más posibilidades de ser vislumbrado a partir de voces como las de Elie Wiesel, Primo Levi, Victor Frankl o Hannah Arendt que a partir del discurso de la Gran Historia escrita al servicio del Espíritu, del Progreso o de la Cultura(s).

---

<sup>20</sup> Benjamin, W., *op.cit.*

<sup>21</sup> Es evidente que la historia supuestamente lineal del progreso está cada vez más cargada de situaciones de “excepción.” Éstas últimas demuestran no ser en realidad accidentes de la historia sino su regla misma. Benjamin lo señala con toda claridad en la tesis 8: “la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. . . No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte.” Pero dado que el supuesto progreso de una racionalidad lineal se ve constantemente desmentido por “accidentes” irracionales que confirman el predominio de la excepción, ¿no tendrá más sentido dejar de buscar el sentido de la historia en una la lógica lineal y buscarla más bien en las excepciones? Y, por otra parte, ¿no será posible hallar tal vez en medio de la irracionalidad que muestra la supuesta racionalidad de la historia del siglo XX, una racionalidad más profunda surgida de las excepciones al mal que las categorías historicistas habituales no permiten de ningún modo descubrir? De allí que sostenga que “hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción.”

## **Historia como tiempo actual**

Esta interrupción de la historia por la irrupción del otro sufriente implica también en los filósofos judíos una profunda modificación de la idea del tiempo. En efecto, para ellos, el tiempo del encuentro con el otro no es aquel orientado en una dirección única desde el pasado hacia el futuro sino que reúne en un único “tiempo pleno” el pasado, el presente y el futuro. Pero no se trata, tampoco del tiempo bergsonian o proustiano como el que experimenta, por ejemplo, Hans Castorp en *La Montaña Mágica* quien, saliéndose del tiempo marcado por las agujas del reloj, se interna en el tiempo más bien circular de la *duration réelle*. De hecho, aunque el muy racional Castorp sufra en determinado momento de la novela un trastorno completo en su percepción del tiempo a raíz de su encuentro con el rostro de Claudia Chauchat, de quien parece enamorarse rompiendo así su encierro narcisista, finalmente termina convirtiendo este encuentro en una experiencia más. Así, lo que resulta finalmente en la novela de Mann es una ruptura momentánea con el tiempo racional fruto de una especie de languidez existencial de quienes habitan el sanatorio de Berghof, pero que no rompe, en lo esencial, el tiempo de un sujeto – y de una historia- siempre encerrado en su propia esfera.

En cambio, el tiempo que se inicia en el verdadero encuentro con el otro, se trataría, como señala Levinas, de un tiempo iniciado en y desde el otro como el que vive, por ejemplo, Sonia Marmeladova en *Crimen y castigo* a partir del rostro sufriente de Raskolnikov. El tiempo de Sonia que se hace responsable del rostro que descubre, no es ya del todo tiempo propio, controlable dentro de los límites de la previsión racional o de una fantasía esteticista, sino tiempo ajeno, imprevisible y por eso también tiempo pleno, ya que sólo al experimentarse la alteridad real del otro –especialmente si ésta resulta dolorosa- el tiempo se llena por fin de contenido. Esta forma de tiempo, que ya no es proyección de un sujeto en el fondo siempre idéntico a sí mismo, sino comienzo radical de un ego que, vaciado de sí mismo, se hace capaz de llenarse de otro es, por lo demás, el que

hace posible la verdadera historia.: “La historia –dice Benjamin en su tesis 14 - es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo – ahora»”<sup>22</sup>.

En tal sentido, para el pensamiento judío, en contraposición tanto al tiempo cuantitativo-cronológico y linealmente progresivo como al tiempo circular existencialista, el verdadero tiempo – que recibe las denominaciones equivalentes de “tiempo actual”, “tiempo cualitativo” o “tiempo como memoria”- es aquel en que los hombres se encuentran y se hacen mutuamente responsables del dolor del otro, más allá de toda lógica cultural, psicológica, económica o política. Sólo en el nivel de este tiempo -que constituye una trama subterránea formada por la suma cualitativa de todos los encuentros humanos que se dan a través de las profundidades de la historia en todas las direcciones, más allá de la ubicación que cada persona tenga en el tiempo cronológico- es posible comenzar a encontrarle algún sentido a una historia que en el nivel de una lógica evolutiva de la cultura hoy resulta decididamente incomprensible. De ahí que “el pueblo judío – escribe esta vez Franz Rosenzweig-, no posee cronología propia para contar sus años. Ni el recuerdo de su historia ni las épocas que jalonaron sus legisladores le sirven de medida del tiempo porque el recuerdo histórico no representa aquí un punto fijo en el pasado al que pueda sumársele un año más por cada año que pasa. El pasado es más bien un recuerdo que siempre está a la misma distancia, un recuerdo que no es de hecho pasado sino una realidad eternamente actual: cada individuo considera la salida de Egipto como si él mismo hubiera salido con aquellos”<sup>23</sup>.

Pero una historia así, limitada al tiempo de los encuentros casi clandestinos entre los hombres, al tiempo de las “pequeñas historias,” del rescate de los otros a través de la memoria, en medio de un mal cada vez más omnipresente, ¿no resulta demasiado oculta, de-

---

<sup>22</sup> Benjamin, W., op. cit., tesis 14.

<sup>23</sup> Cfr. Reyes Mate, M., *Memoria de occidente. Historia de los pensadores judíos olvidados*.

masiado impotente, demasiado pobre frente a las grandes tendencias progresivas o regresivas de la(s) cultura(s)? ¿no implica esta concepción de la historia una confesión de la precariedad del bien, de su impotencia final para expandirse hacia el centro del escenario de la vida? ¿y, lo que es peor, no implica esta idea de la historia la aceptación de la impotencia divina para abrir el tiempo a la esperanza de un futuro en que pueda darse, ya no sólo una salvación subterránea y secreta, sino una redención pública y definitiva del mal?

### **Trascendencia y redención final de la historia**

La desconstrucción del historicismo realizada por la filosofía judía contemporánea, a diferencia de la operada por algunas filosofías de la existencia o por cierto tipo de hermenéutica, posibilita, en mi opinión, la apertura de la historia, incluso entre aquellos que no son creyentes, hacia la teología y aún hacia la teología cristiana. No se trata pues de un mero reacomodamiento del historicismo progresista y utópico a la forma de un historicismo existencial o de la memoria en un formato puramente horizontal, como quisieran algunos intérpretes actuales<sup>24</sup>. Por el contrario, tal como ya lo señalaba Löwith en el ya mencionado ensayo comparativo entre Rosenzweig y Heidegger, el significado principal de la idea de alteridad judía que hemos visto como clave para la reforma de la idea de historia, “no se limita a la relación del hombre con su prójimo y, así, con su mundo-del-con [*Mitwelt*], sino que se demuestra cabalmente recién en relación a Dios. En cuanto Dios llama a Adán “¿dónde estás?” se abre desde Dios para el hombre su propio “aquí estoy yo”. El yo está al principio cerrado y mudo, espera un llamado y una interpelación que provenga inmediatamente de Dios y mediatamente del prójimo”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Por ejemplo, esta me parece la tendencia de Manuel Reyes Mate quien tiende a interpretar a Benjamin y Rosenzweig únicamente en clave de una filosofía de la memoria como la que actualmente practica J. B. Metz.

<sup>25</sup> Löwith, K., p. 103.

En este sentido, la crítica anti-progresista de la historia no desemboca en una “historicidad” en la que la existencia humana queda, como en Heidegger, empantanada en la temporalidad sino que, a través de su apertura hacia al otro, se proyecta con fuerza hacia un fin del tiempo que desemboca en la eternidad. “De acuerdo con los conceptos fundamentales de Dios, hombre y mundo - continúa Löwith en su comparación entre Rosenzweig y Heidegger- se diferencian también los conceptos restantes: a la *proyección arrojada en Ser y tiempo* le corresponde la *creación y redención en La estrella de la redención*; a la *libertad para la muerte, la certeza de la vida eterna*; al *ser instantáneo para su tiempo, la disposición permanente para la llegada del reino en el fin de los tiempos*; a la tesis *yo mismo soy el tiempo*, la afirmación de que *el tiempo de Dios es de eternidad en eternidad* y, por lo tanto, absolutamente sin tiempo; y a la *verdad ocasional* de la existencia temporal le corresponde la *verdad eterna de La estrella de la redención*<sup>26</sup>.

Esta apertura a la trascendencia de esta nueva concepción de la historia se ve también en Horkheimer a quien el ángel compasivo de Benjamin debe sin duda bastante. Para él el *logos* de la historia que la salva de un mal sin aparente explicación viene también de una irrupción de lo eterno definitivo en el tiempo: “Cuando estamos en el nivel más bajo –dice Horkheimer- expuestos a una eternidad de tormentos que nos infligen otros seres humanos, alimentamos como un sueño de liberación la idea de la llegada de un ser que se presentará a plena luz y nos traerá la verdad y la justicia. Ni siquiera es preciso que ese hecho se produzca durante nuestra vida ni en vida de quienes nos torturan hasta matarnos; sin embargo, algún día, un día cualquiera, todo será reparado”<sup>27</sup>.

Pero la apertura a la eternidad que se da a través del otro que nos interpela cara a cara abriendo así nuestro tiempo y nuestra historia a la verdadera historia y al verdadero tiempo, no se dan aquí al modo de una Jersusalén terrenal que se impone como un reino pura-

---

<sup>26</sup> Löwith, K., op. cit., p.107.

<sup>27</sup> Horkheimer, M., *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.

mente mundano. En tal sentido Benjamin y los demás filósofos judíos se refieren específicamente también al carácter débil (*schwache*) del poder mesiánico que se muestra en lo pequeño. Pero esta debilidad no significa carencia de *logos*, ni de consistencia metafísica al modo de la debilidad predicada por los filósofos posmodernos actuales, sino todo lo contrario. Precisamente el poder mesiánico se muestra sólo a través de quienes disponen únicamente de un poder metafísico –el poder de ser que brota de su existencia desnuda- poder que los excluye ciertamente de las categorías supuestamente fuertes que dominan la historia y que le dan su apariencia de debilidad, pero que es la fuente, en realidad, de todo verdadero poder y de toda auténtica salvación.

Así, a pesar de la renuncia al esquema progresivo de la historia, la dimensión de eternidad presente en el instante aparentemente débil del tiempo del encuentro con el otro, siembra en todo momento de la historia la esperanza de un futuro en que se dará una redención definitiva. “Es necesario renunciar a la necesariedad en pos de un tiempo de lo posible –dice Fuks en su reseña de Mosès- que de ningún modo está enemistado con la idea de esperanza convertida en categoría histórica. La utopía resurge a través de la categoría de la Redención ‘como la modalidad de su advenimiento posible en cada instante’ de un tiempo aleatorio abierto a lo novedoso imprevisible. De ahí el título del libro que remite a una leyenda talmúdica que asigna a cada instante del tiempo su ángel específico, su cualidad propia. Para ilustrar esto, Mosès recurre a relatos de Kafka y al cuento *El milagro secreto* de Borges.”

“Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro –nos dice finalmente Benjamin en su Tesis 18 B. En cambio la Torá y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto desencantaba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Benjamin, W., *op. cit.*

## El desafío para la teología cristiana

La religión cristiana no anuncia la llegada de un reino puramente celestial. Predica un reino que termina en la eternidad pero que se inicia aquí en la tierra, en este cuerpo y en este suelo, en estas culturas y en estos lenguajes donde habitan los hombres. En ese sentido la venida de Cristo implica la presencia concreta y real del reino de Dios en la historia y la promesa de su realización definitiva al fin de los tiempos. Sin embargo, esto no implica de ningún modo para el Cristianismo la asunción de una concepción que identifique el crecimiento del reino de Dios con el despliegue fáctico de un tiempo histórico entendido desde los formatos historicistas mencionados. Menos aún se justifica esto hoy, luego de las experiencias del siglo XX. “La idea de que los años posteriores a Cristo, comparados con los precedentes, son de salvación nos parecerá una cruel ironía si recordamos fechas como 1914, 1918, 1933, 1945; fechas que indican los períodos de guerras mundiales, en las que millones de hombres perdieron sus vidas, a menudo en circunstancias espantosas; fechas que reviven el recuerdo de atrocidades en las que la humanidad no se vio nunca anteriormente. [...] Si pensamos estas cosas, no nos resultará fácil dividir la historia en un período de salvación y otro de condenación. [...] Si somos sinceros, no volveremos a construir una teoría que distribuya la historia en zonas de salvación y zonas de condenación. Más bien, nos aparecerá toda la historia como una masa gris, en la que siempre es posible vislumbrar los resplandores de una bondad que no ha desaparecido por completo, en la que siempre se encuentran en los hombres anhelos de hacer el bien, pero en la que también siempre se producen fracasos que conducen a las atrocidades del mal”<sup>29</sup>.

Estas palabras, escritas por Josef Ratzinger en 1967, muestran con claridad la necesidad de un replanteo de una filosofía de la historia que sirva de base para la reflexión teológica sobre el Reino. Sin

---

<sup>29</sup> Ratzinger, J., *Ser cristiano*, Sígueme, Salamanca, 1967, p. 14.

duda que para nosotros cristianos, desde que Cristo resucitó, el Reino de Dios está presente, creciendo y encaminándose a su realización completa. Esta es la promesa a la que adherimos por la fe. Sin embargo, el punto está en cómo reconocer el modo en que esa presencia se da y en cómo esperar su cumplimiento definitivo. En tal sentido - agrega Ratzinger- “Nuestro siglo nos obliga a conocer la realidad del adviento de forma totalmente nueva: la realidad de que hubo un adviento, pero que todavía hoy sigue habiéndolo. La realidad de que existe sólo una humanidad ante Dios. Que toda ella se encuentra en tinieblas, pero también que está iluminada por la luz de Dios. Y si es verdad que existió y existe un adviento, esto significa que Dios no es puro pasado para ningún período de la historia. [...] Lo primero que debemos aceptar es esta realidad continua del adviento. Si lo hacemos, empezaremos a conocer que la frontera entre “antes de Cristo” y “después de Cristo” no está marcada en la historia ni en los mapas, sino que sólo atraviesa nuestro propio corazón.”<sup>30</sup> . Tal vez el diálogo con la filosofía judía del siglo XX proporcione a la teología cristiana un punto de referencia para profundizar en esta tarea.

---

<sup>30</sup> Ratzinger, J., op. cit., p. 25.