

# Seis provocaciones de Levinas antes del cautiverio

EMMANUEL LEVINAS

DOI:10.62860/AP.02.01

## Nota preliminar

Los primeros escritos de Levinas los podemos situar en la década que va de 1929 a 1939. En 1940, lo sabemos, fue hecho prisionero de guerra y llevado a un campo de concentración en Hannover, de donde no saldrá hasta 1945.

¿Qué escribió Emmanuel Levinas en esa década previa al cautiverio<sup>1</sup>? En resumen: un libro, que no es sino su propia tesis doctoral<sup>2</sup>; ocho artículos filosóficos que aparecieron en diversas revistas: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (RPFE), *Esprit* (fundada por Mounier y de la cual Levinas fue de los primeros colaboradores) y *Recherches philosophiques* (RP), entre otras<sup>3</sup>; cinco traducciones<sup>4</sup>:

---

1 Se puede consultar la bibliografía primaria de Levinas en: Burggraeve, R., *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire. (1929-1985)*, Peeters, Leuven, 1986; García Regueiro J. A. y Gallardo A., «Bio-bibliografía de Emmanuel Lévinas» en: *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 6(2001), pp. 263-274. Y los sitios web : <https://levinas.fr/bibliographie-primaire/> y <http://espacethique.free.fr/>

2 *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, F. Alcan, Paris 1930.

3 En *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*: «Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl» (1929); «Fribourg, Husserl et la phénoménologie» (1931); «Martin Heidegger et l'ontologie» (1932); «L'œuvre d'Edmond Husserl» (1940); en *Recherches philosophiques*: «De l'évasion» (1935); en *Vairas* (Lituania): «La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande» (1933); en *Esprit*: «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme» (1934); en *Bulletin de la Société française de Philosophie*: «Lettre à propos de Jean Wahl. Subjectivité et transcendance» (1937).

4 Cfr. Levine, E., «Les traductions du jeune Levinas», *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 19/2 (2023), pp. 1-30.

las *Meditaciones Cartesianas* de Edmund Husserl, obra traducida junto con Gabrielle Pfeiffer<sup>5</sup>, más otras cuatro traducciones aparecidas en RP y en la RPFE<sup>6</sup>. Encontramos también doce reseñas de libros<sup>7</sup>, que también aparecieron tanto en la RP como en la RPFE; y, por último, diez pequeños textos de divulgación en revistas de la comunidad judía, seis aparecidos en *Paix et Droit*, órgano de comunicación de la *Alliance Israélite Universelle*<sup>8</sup>, uno en los *Cahiers* de la misma Alianza y otro más en *L'Univers israélite*<sup>9</sup>, más dos reseñas aparecidas en la *Revue des Études Juives*<sup>10</sup>.

Los seis textos de *Paix et Droit* son los que a continuación se ofrecen en lengua castellana. En ellos, el lector podrá identificar temáticas interesantísimas como la peculiaridad del judaísmo y en qué consiste su antipaganismo, el presentimiento del hitlerismo, la relación entre judíos y cristianos, o la esencia espiritual del antisemitismo. También se encontrarán testimonios sobre la Alianza Israelita Oriental, su historia y su rol en la formación de maestros para las escuelas judías.

En estos seis textos leeremos a un Emmanuel Levinas, entre sus veintitrés a treinta y tres años de edad, lleno de vitalidad, pero, a la vez, con una conciencia prístina sobre el peso y las implicaciones que una fe auténtica tiene en medio de los avatares de la existencia.

JORGE MEDINA / TRADUCTOR

---

5 *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Armand Colin Ed., Paris, 1931.

6 En *Recherches philosophiques*: «Les recherches sur la philosophie des mathématiques en Allemagne» de Walter Dubislav (1931); «Une interprétation de l'a posteriori» de Günther Stern (1934); «La notion du temps» de N. Khersonsky (1935) y en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*: «La psychologie de l'acteur» de Paul Jacobson (1934).

7 En *Recherches philosophiques*: «Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem» (1931); «La présence totale» (1934); «Allure du transcendantal» (1936); «Valeur» (1936); «Esquisse d'une énergétique mentale» (1936); «Les aspects de l'image visuelle» (1936); «L'esthétique française contemporaine» (1936); «L'individu dans le déséquilibre moderne» (1936); en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*: «Phénoménologie» (1934); «Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts» (1937); «Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung» (1937); «Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls» (1937).

8 Organización educativa establecida en Francia para ayudar a estudiantes judíos en distintas partes, especialmente en África del Norte. La Alianza contaba tanto con unos *Cuadernos* –publicaciones para sus estudiantes– como con la revista *Paz y Derecho*, de divulgación a toda la comunidad judía francesa.

9 *El Universo Israelita* fue un periódico francés que comenzó como mensual y luego se convirtió en semanal. Se publicó desde 1844 hasta 1940. Su subtítulo fue inicialmente «periódico mensual religioso, moral y literario» y, posteriormente, «periódico de los principios conservadores del judaísmo».

10 «Kierkegaard et la philosophie existentielle» de Lev Shestov (1937) y «Spinoza, philosophe médiéval» de M. Wolfson (1937).

"La actualidad de Maimónides"

(*Paix et Droit*, Abril de 1935, año 15, no. 4, pp. 6-7)

Junto a las búsquedas eruditas que sitúan a un pensador en la encrucijada de influencias, tanto las que recibe como las que ejerce, hay lugar para una pregunta modesta pero decisiva: ¿quién es él para nosotros?

El valor de una filosofía real no se coloca en una eternidad impersonal. Su faz luminosa gira hacia estos seres temporales que somos. Su inquietud por nuestras angustias forma parte de su esencia divina. El aspecto verdaderamente filosófico de una filosofía se mide por su actualidad. El más puro de los homenajes que le podemos rendir consiste en incorporarla a las preocupaciones del momento.

En nuestra época, las preocupaciones son particularmente punzantes y atañen a la esencia misma de nuestra existencia en cuanto a judíos y en cuanto a hombres. La civilización judeocristiana está siendo puesta en duda por una barbarie arrogante instalada en el corazón de Europa. Con una audacia aún inigualable, el paganismo alza la cabeza, invirtiendo los valores, confundiendo las distinciones básicas, borrando los límites entre lo profano y lo sagrado, disolviendo los principios mismos que, hasta ahora, permitían restablecer el orden. Incluso, los fundamentos de nuestra civilización le parecen socavados a la legión de aquellos que se dejan cegar y seducir por el resplandor y los éxitos veloces de una demagogia que quiere pasar por doctrina, y de una aventura tal que se da por terminada. Nunca la cantidad de los perplejos había sido tan numerosa.

La misma conciencia judía moderna está perturbada. No duda de su destino, pero no sabe asistir, ecuánime, a los ultrajes que la agobian. Tiene una nostalgia casi instintiva de las fuentes primeras y límpidas de su inspiración. Le hace falta fortalecer su ánimo y también encontrar, de nuevo, la certeza de su valor, de su dignidad, de su misión. Nunca antes ha tenido una necesidad tan aguda de convencerse de su razón de ser. Pero, entre los muros que en el siglo XII Maimónides «construyó alrededor de la Ley para protegerla contra las piedras que se le lanzan»<sup>11</sup>, esta alma inquieta puede encontrar refugio y sosiego. Ella puede reconocerse en el drama que contiene la famosa reconciliación entre Aristóteles y la Biblia, de la que Maimónides es el artífice audaz. Puede presentir el anuncio de su triunfo final. Pero este drama entre fe y razón no libera su verdadero sentido, sino cuando sus peripecias se siguen de cerca.

Desde las primeras páginas de la *Guía de los perplejos*, encontramos a un pensador que es nada menos que un visionario. Nutrido de la filosofía aristotélica, le aporta al estudio de los textos sagrados más prudencia que éxtasis, más lógica que entusiasmo, más gramática que mística. En una época en que la fe se respiraba en el aire, este teólogo sutil, para quien los datos de

---

11 *Guía de los perplejos*, II parte, capítulo XVII, p. 137 (traducción de Salomon Munk). (Nota de Levinas).

la ciencia rabínica no guardaban secretos, rehúsa toda creencia espontánea. Un sabio análisis etimológico de palabras alcanza para él aquellas profundidades de la Escritura que parecían insondables a la fe que, aunque ingenua, era pura. Los sueños proféticos y los milagros fueron reducidos al rango de alegorías o de parábolas, como, por ejemplo, en los cuatro grados de la escalera de Jacob que conocía la tradición talmúdica, en las cuatro legiones de ángeles, en los cuatro carros de la visión de Zacarías, no figuran sino las cuatro causas de Aristóteles. Maimónides carece en absoluto del gusto por el misterio. Tanta razón decepciona. El mundo se vacía del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob a medida que se avanza en la lectura de la *Guía*, y se llena de estas «inteligencias separadas», a las cuales preside el «Primer Motor» de Aristóteles.

Pero en el capítulo XIII del segundo libro de la *Guía de los perplejos* aparece el conflicto, porque el Primer Motor, el dios de Aristóteles, no ha podido crear al mundo. Es —según la fórmula de Aristóteles— «acto puro». Está «enteramente consumado». No existe en él ninguna posibilidad que no haya sido cumplida. Nada que esté en vías de hacerse. Es perfecto desde toda la eternidad. ¿Cómo habría podido crear al mundo? ¿Lo habría llevado hasta entonces dentro de él como una posibilidad no realizada? ¿Acaso no es ridículo admitir que un Dios perfecto, cediendo bruscamente a causas externas, se haya abocado a la creación? ¿Puede Dios sufrir un influjo? La creación es imposible.

Por otra parte, basta con examinar la naturaleza del mundo para llegar a la misma conclusión. Si el mundo es fruto de una obra, está compuesto de forma y de materia. Actuar es aplicar la una a la otra. Por lo tanto, actuar es admitir la preexistencia de una materia. Suponer que ésta, a su vez, ha sido confeccionada, tampoco es un avance. Porque, en ese caso, sería necesario admitir la existencia de una segunda materia de la cual ha surgido la primera: el artista siempre necesita un lienzo. Este razonamiento puede repetirse hasta el infinito. La materia es eterna.

Pero, ¿qué hacer entonces con «Abraham, nuestro padre y con Moisés, nuestro maestro», quienes afirman la creación del mundo? ¿Sospechar que Aristóteles cometió un error de lógica? ¡Imprudencia y vanidad! ¿Cómo escoger entre dos sacrilegios?

La solución que aporta Maimónides es quizás lo esencial de toda su obra. Esta consiste en distinguir entre el universo ya creado, sometido a la lógica irrefutable de Aristóteles, y la creación misma del universo que se le escapa. En el mundo ya constituido, es verdad que toda cosa debe necesariamente hacerse a partir de otra cosa, «en este universo completamente establecido donde todo lo que nace, nace de algún ser. Pero la cosa producida de la nada no indica ninguna cosa anterior, ni para los sentidos ni para la inteligencia»<sup>12</sup>. En su conjunto, las condiciones del mundo no se confunden con

---

12 *Guía de los perplejos*, II parte, capítulo XVII, p. 135 (traducción de Salomon Munk). (Nota de Levinas).

las leyes de las cosas al interior del mundo. El obrero necesita la materia. Pero Dios no es un obrero. Él es creador. Al liberarnos de los hábitos intelectuales tomados de un mundo *ya hecho*, comprenderemos la creación.

La misma reflexión se impone para el argumento aristotélico inferido a partir de la naturaleza de Dios. Es cierto, para quien actúa en el mundo, que toda acción intermitente supone una potencia aún no realizada en el agente y, en consecuencia, una imperfección. Pero Dios es externo al mundo. Cuando se es capaz de tal pensamiento, ya no se mide la perfección de Dios igual a la de las cosas. Si Dios decidió la creación en un momento determinado, no hay que concluir que dentro de él existía una potencia no realizada y una imperfección. La perfección de Dios no es más que un *homónimo* de la perfección de las cosas. Su acción y la acción de aquí abajo sólo tienen en común el nombre. Ambas acciones están alejadas, una de la otra, por todo el abismo que separa a la *creación* de la *fabricación*.

El alcance de este descubrimiento es incalculable. Por primera vez, y con una lucidez genial, Maimónides separó las leyes de un pensamiento en el cual el mundo es objeto de los principios de un pensamiento que se refiere a las condiciones del mundo. Por primera vez, detuvo el impulso de la razón que aplicaba las nociones que le tomaba prestadas al mundo y a lo que estaba más allá de él. Por primera vez entrevió lo que, seis siglos más tarde, se llamará la crítica de la razón pura.

Pero, en la nitidez de esta distinción entre el pensamiento que piensa el mundo y el que lo sobrepasa, estriba la victoria definitiva del judaísmo sobre el paganismo, la gran consolación que Maimónides nos aporta es la confianza en nosotros mismos y en nuestra misión que él mismo nos restituye.

El paganismo no es la negación del espíritu ni tampoco la ignorancia de un Dios único. La misión del judaísmo sería poca cosa si sólo se limitara a enseñar el monoteísmo a los pueblos de la tierra. Sería instruir a los que ya saben. *El paganismo es una impotencia radical para salir del mundo*. No consiste en negar espíritus y dioses, sino en situarlos dentro del mundo. Sin embargo, el Primer Motor que Aristóteles ha aislado del universo no ha podido llevarse consigo más que a la pobre perfección de las cosas creadas. La moral pagana no es sino la consecuencia de esta incapacidad terrenal para transgredir los límites del mundo. En este mundo autosuficiente, cerrado en sí mismo, es donde el pagano se encuentra enclaustrado. Él lo encuentra sólido y bien asentado. Lo encuentra eterno, y ajusta sus acciones y su destino.

El sentimiento de Israel respecto al mundo es totalmente distinto. Está marcado por la sospecha. El judío no encuentra en el mundo los fundamentos definitivos que tiene el pagano. En medio de la más completa confianza en las cosas, le carcome una sorda inquietud. Por inquebrantable que

el mundo parezca a los así llamados *de sano juicio*, contiene para el judío la huella de lo provisorio y de lo creado.

Ésta es la locura o la fe de Israel. Maimónides le ha dado una expresión filosófica, ha definido el verdadero sentido y la originalidad.

«La inspiración religiosa de la Alianza»

(*Paix et Droit*, Octubre de 1935, año 15, no. 8, p. 4)

El hitlerismo ha sido la prueba más grande —la prueba incomparable— que el judaísmo haya tenido que afrontar. Los sufrimientos morales y físicos que evalúa y anuncia a los israelitas alemanes no son proporcionales a su resistencia ancestral. Pero lo que le da al antisemitismo hitleriano un acento único y constituye, en cierta medida, su originalidad es la situación, sin precedente, en que ha puesto a la conciencia judía. Porque ésta no solamente ha sido lastimada por los ultrajes que se le causan. La afrenta, bajo su forma racista, le añade a la humillación un punzante sabor a desesperanza. La patética suerte de ser judío llega a ser una fatalidad. No se puede huir. El judío está ineludiblemente atado a su judaísmo.

El racismo constituye una prueba que se debe superar, más que un problema por resolver. No merece ser refutado. Es producto de los pasatiempos de un hombre vivaz que, en sus pretensiones científicas, resulta ser primario, absurdo y ridículo. Pero, en cuanto a ser una prueba moral, incluso en los recovecos más íntimos del alma judía, tiene una repercusión cuya amplitud no puede ocultarse. La presiona, con una insistencia aún sin parangón, para examinar de nuevo su esencia judía y su historia entre las naciones.

La doctrina de la Alianza no le concede al judaísmo un espacio político propio. Más bien, recomienda que los judíos se adapten a los destinos nacionales de los pueblos con quienes tienen un pasado en común, que se integren a la ciudad. Pero esta concepción ha sido con frecuencia descrita como una traición por el nacionalismo judío, y como una hipocresía por los antisemitas. En una época donde los principios del 89 penetraban en la vida política y moral de los pueblos, y adquirirían la evidencia de lugares comunes, la asimilación se consideraba una solución fácil. Aparecía como un reconocimiento sin sacrificio, como un abandono sin grandeza, como una pobreza confortable. ¿Identificar al judaísmo con una religión no era, acaso en el impío siglo XIX, una invitación a romper un vínculo que sobraba y a disimular, bajo una fórmula cómoda, la liberación de un orden espiritual que ya no debía jugar un rol activo en la vida de los individuos?

Esa interpretación desconoce el verdadero espíritu de la doctrina. Corre el riesgo, sobre todo, de separar de nuestra actividad una juventud que, definitivamente ligada a los sufrimientos y a los gozos de las naciones de la que es parte, se resiste a volver al gueto predicado mundialmente por el ra-

cismo, pero que ante la realidad del hitlerismo descubre toda la gravedad del hecho de ser judío.

Que el catecismo de la Alianza no sea el del menor esfuerzo ni el de la *dejudaización*, da prueba de ello su historia. Los setenta y cinco años de su existencia son una lucha cotidiana por levantar al judaísmo, cuyas fuerzas morales fueron amenazadas por la ignorancia y la miseria, cosa que, sin duda, no habría sucedido si no fuera por los peligros de la civilización adquirida rápidamente, incluso de manera superficial. Pero esta emancipación fue sólo religiosa precisamente porque le acompañaba una renuncia a la nacionalidad judía. Aceptaba el hecho central, el hecho fundamental de la historia judía: la salida del gueto no llegó a ser el olvido de la diáspora.

La diáspora es una resignación, una profunda renuncia a un destino político propio; ciertamente, una espera, pero la espera de un acontecimiento sobrenatural que rasgue y detenga la historia terrestre, y que solamente un poder divino sabría colmar. La diáspora, siendo un hecho esencialmente religioso, no es una categoría sociológica aplicable a la historia ordinaria. Ésta no tiene como horizonte común, en la tesitura de una debacle nacional, los recuerdos de miseria y grandeza que configuran la identidad de las naciones, y cuyo destino no es esencialmente religioso. Olvidar la esencia religiosa del hecho de la diáspora es traicionar el sentido mismo de la historia judía, repudiar una parte difícil pero admirable por los recursos de amor y de abnegación a los que apela. Se está clausurando demasiado pronto la historia sagrada.

Pero la diáspora es una resignación activa. No estará enteramente completa mientras que el judaísmo se repliegue en sí mismo, se niegue a colaborar con otros pueblos; en tanto el sacrificio de su nacionalidad no se restrinja. Sacrificio que los acontecimientos recientes hacen particularmente difícil, sacrificio que no se quiere, sacrificio que se presta a la burla. Pero sacrificio que pide prestado su sentido a la historia santa que él mismo continúa. Así, sólo es perfecto mientras que participemos todos los días en esta historia, a través de las prácticas religiosas, o al menos del conocimiento y del amor al judaísmo, y de nuestra solidaridad con él en el sufrimiento. La misión moral del judaísmo pareciera finalizada cuando los pueblos cristianos adoptaron el decálogo y los preceptos de nuestros profetas. Pero la parte religiosa que ahora está en juego encuentra, de este modo, su significación y su pureza originales.

Con la secularización de todos los valores espirituales que han operado a lo largo del siglo XIX nacieron tanto las doctrinas nacionalistas judías como la fácil asimilación que preparaba para la desaparición pura y simple del judío. Dos modos de evadir, de renunciar al suceso de la diáspora, dos caminos en los cuales la Alianza siempre se ha negado a entrar. Ella permanece fiel a una vocación más antigua. Al proclamar que el judaísmo es

sólo una religión, exigió a los judíos más —y no menos— que el nacionalismo judío, y le ofreció una tarea más digna que la *dejudaización*.

Ésta se inclina a un vacío vertiginoso después de que, en el símbolo bárbaro y primitivo de “raza” —el único que, para un adorador de Thor, puede traducir el vínculo a un destino espiritual—, Hitler nos recordó que no se deserta del judaísmo. ¿Es necesario que renunciemos a este destino y lleguemos a ser los discípulos de aquél que sólo promete a los hombres un lote de tierra para escapar de este vértigo? ¿La vía difícil que nos indica la Alianza no da, acaso, unidad y sentido a los desgarramientos interiores que conoce el judío contemporáneo? ¿La venerable institución no se encuentra siempre en derecho de hacer un llamado a la juventud judía, la cual, como nunca, siente la sed de este idealismo, a la vez realista y heroico, que hoy se denomina *mística*?

#### «Una historia de la Escuela Normal Israelita Oriental»

(*Paix et Droit*, Marzo de 1936, año 16, no. 3, pp. 10-12)

Nacido un año antes de la fundación de la Escuela, su futuro historiador fue, en todos los sentidos, su contemporáneo. La dirigió con autoridad y distinción desde 1911 hasta 1935. Antes de escribir la historia de la Escuela Normal Israelita Oriental, él mismo había contribuido en parte a forjarla. Los resultados de los registros a los que se entregó por completo también tienen el olor único del recuerdo. Concibió su obra, tan bien presentada e ilustrada con retratos y fotografías seleccionadas con cuidado, como un documental eminentemente evocador. El relato está entrecortado en cada página por citas, testimonios y referencias, en las cuales el interés oculta bien el esfuerzo que ha supuesto su búsqueda.

Las piezas más elocuentes que marcaron los actos esenciales de la historia de la *Alianza* y los extractos de las actas parecen hacer vibrar el alma de sus fundadores, y desfilan como en una película. Un discernimiento afortunado, una disposición sensata, comunican a estos vestigios de un pasado reciente una vida y una actualidad nuevas. La historia de la Escuela Normal no aparece como una serie de hechos extraños; más bien, el libro del Sr. Navon nos adentra en las intenciones, las vacilaciones e incluso los conflictos internos de los hombres que crearon la escuela<sup>13</sup>.

Es 1862 el momento en que la *Alianza* funda su primera institución educativa en Tetuán. Se abre mientras “todavía celebra sus sesiones, algunas veces en casa de uno, otras veces en casa de otro de sus miembros, porque sus recursos no le permiten el lujo de tener un espacio en donde habría que pagar los costes de su instalación, su iluminación, el salario de una secretaria, el

---

13 [N. del T.] Abraham Haim Navon publicó en 1935 «Les 70 ans de l'École normale israélite orientale (1865-1935)» El texto está disponible en la Biblioteca Nacional de Francia <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k33393214>.

alquiler". Dos años más tarde, aparecieron las escuelas de Tánger, Volo, Damasco y Bagdad. La Alianza no tiene dinero ni maestros. Pero sabe hacia dónde va. Tiene lo esencial. Se embarca en el único camino donde la acción es posible y fuera del cual sólo existe la rutina. Es una santa locura: *hacer* —en el sentido literal de esta expresión— *más de lo posible*.

Acto de fe que el destino recompensa.

Unos años más tarde, la generosidad del barón Maurice de Hirsch llegó a brindar los recursos económicos. ¿Dónde encontrar a los maestros? En Francia, especialmente en la Alsacia francesa, contratan profesores y rabinos jóvenes. ¿Podrán ellos dirigir escuelas y comunidades en un clima físico y moral tan distinto al de la dulce Francia? ¡Qué importa! En primer lugar, deben existir las escuelas. Una vez más, debemos hacer más de lo posible.

Sin embargo, a partir de 1864, la *Alianza* piensa en regular el reclutamiento de sus maestros. Nada es más esclarecedor que leer las actas de esa época. En ellas se ve cómo una idea se abre camino. En 1865, para garantizar la fuente de reclutamiento, la Alianza «concibió la posibilidad darles un subsidio a ciertos estudiantes de las escuelas judías de París, con el fin de preparar a los mejores con estudios especiales para la enseñanza en las escuelas de Oriente». Un año después, la idea progresa: el 15 de enero de 1866, se buscaba «sentar las bases de una especie de Escuela Normal y de conceder provisionalmente estímulos a los alumnos de las Escuelas Comunes de París destinados a la enseñanza en las escuelas de Oriente y de África».

Finalmente, en noviembre del mismo año se hizo una pequeña rectificación que resultó ser una genialidad: reclutar a los miembros del profesorado dentro del mismo entorno donde tendrían que enseñar, sacando —como bien afirma el señor Navon— «los instrumentos de regeneración de la materia a regenerar».

Ocho meses después, en julio de 1877, se fundó la Escuela Preparatoria. Tenía cuatro estudiantes reclutados de las mejores escuelas de la *Alianza*. Una escuela Preparatoria bastante anormal: las clases se tomaban al azar, hacían conferencias nocturnas y, un poco más tarde, la suerte los llevó a instalarse en una casa que albergaba un centro educativo israelita. Así fue como, en 1868, la escuela fue visitada por el Sr. Duruy, ministro de Educación Pública. Una visita que le valió a la Escuela, pero sólo doce años después, un decreto que la reconocía como de utilidad pública. Las decisiones oficiales caminan más lentamente que las ideas.

De ahora en adelante, el futuro de la Escuela estaría asegurado. Tras unas mudanzas más en 1873 y en 1876, se instalarían definitivamente en la calle Auteuil n.º 59, en el otoño de 1889. A partir de entonces, la Escuela desarrolló sus funciones con normalidad. Los maestros que de ahí surgieran transformarían al Oriente.

Pero, a esta gran *Historia* de la Escuela Normal, el Sr. Navon tuvo la feliz idea de añadir una pequeña *historia*, y casi darle prioridad. Gracias a una investigación, cuya precisión y cuidado no podemos sino elogiar, desen-

terró todos los nombres olvidados, todos estos “soldados desconocidos” e incluso a los más ocultos que, si no dejaron su huella en la historia de la *Alianza*, ésta sí la dejó en ellos.

¡Cuántos recuerdos conmovedores recogidos en boca propia de quienes participaron en esta historia heroica y ya casi legendaria!

Decía el Sr. David Arié, sucesivamente director en Samakoff, en Constantinopla, en Jerusalén, fundador de la escuela en Trípoli, director en Safed y en Monastir, recordando los años de su estancia en la Escuela Normal:

«Una vez invitaron a toda la Escuela Oriental a una merienda seguida de una visita a la casa de Crémieux. Allí, después de habernos colocado de pie en su salón, el presidente —tomado del brazo del Sr. Kann, pues caminaba con dificultad— se presentó ante cada uno de nosotros, preguntándonos el nombre y el país de origen, añadiendo algunas palabras amables. He ahí un recuerdo que me ha quedado grabado para siempre. Antes de nuestra partida de París, asistimos con tristeza al funeral de Crémieux. Nos colocaron a cada lado de la carroza fúnebre. Yo estaba muy cerca de Gambetta, quien dejó caer su bastón. Me apresuré a dárselo y siempre me viene a la mente su “gracias, mi pequeño”, cada vez que mencionan su nombre».

He aquí otra carta que da una idea del ambiente en el que un egresado de la Escuela Normal tuvo que cumplir su misión. El Sr. Joseph Conquy, maestro y luego director en Fez y en Rabat, —veterano de Marruecos como lo llama el Sr. Navon— escribió:

«Mi primer viaje de Tánger a Fez tuvo lugar en noviembre de 1890. Se viajaba entonces en caravana...

«Colgaron mi baúl con el extremo de una cuerda gruesa en uno de los costados de una mula y, para crear equilibrio, a falta de otros objetos, atamos cuatro piedras pesadas en el otro extremo. Las cuerdas que cruzaban la carga hacían que mi asiento fuera muy incómodo y penetraban profundamente en mis muslos, provocándome heridas que no pudieron ser curadas sino hasta el final del viaje.

«Arreciaba la lluvia, las pisadas se enterraban y mi caballo se atascaba en el lodo. Tuve varias caídas sin consecuencias, el suelo quedó reblandecido por las lluvias otoñales, pero no me pregunten en qué estado quedaron mis botines y mi pantalón azul marino de la escuela...

«Descalzo, me arrastré en busca de refugio para pasar la noche. Fue un esfuerzo inútil... Me refugié en un pequeño rincón del recinto donde habíamos bajado, sobre la hierba húmeda, rodeado de perros gruñendo, a dos pasos de los burros y camellos. Como nuestro patriarca Jacob, coloqué una piedra como cabecera, me cubrí con mi abrigo de botones dorados de la Escuela Oriental, pesado a causa del agua que había absorbido, y me acurruqué para intentar dormir. No tuve la grata sorpresa de ver a los ángeles subiendo

y bajando por la escalera, pues no pude cerrar los ojos en toda la noche, el coro de perros, burros y camellos me impidió descansar los párpados».

La monumental historia de la *Alianza* del inolvidable Presidente Narcisse Leven<sup>14</sup> seguirá siendo, durante mucho tiempo, la primera y mejor fuente de todas las investigaciones sobre el pasado de nuestra sociedad. Más que una historia, es una declaración. Establece los principios que deben determinar el futuro de nuestra labor, principios probados por cincuenta años de historia que fueron cincuenta años de experiencia. Pero, detrás de los actos que pasan a los anales, están los pensamientos y las vidas de quienes los realizaron. También, más allá de las instituciones claramente delimitadas, está el cuerpo difuso de todos los que también participan, toda esa multitud anónima de individuos, todas esas vidas particulares, fibras que se insertan en el tejido social y allí pierden para siempre su color propio, pero que eran biografías propias con sus alegrías y sufrimientos, esperanzas y desalientos únicos, en este pequeño rincón del mundo, donde sus vidas transcurrieron. Finalmente, está la repercusión que tuvo en todas esas conciencias individuales, el ideal al que servían. Un movimiento como el de la *Alianza* se refleja de una manera siempre nueva en cada alma que se lleva. Nunca distinguiremos estos reflejos en la vigorosa curva que habrá trazado este movimiento. El libro del Sr. Navon, si bien constituye una preciosa contribución a la historia de la *Alianza*, toma prestado su particular encanto de esta preocupación por salvar del olvido todo el lado oculto y conmovedor de esta historia, todo lo que se ha perdido, lo que permanece desconocido o será olvidado.

«Fraternizar sin convertirse. a propósito de un libro reciente<sup>15</sup>»  
(*Paix et Droit*, Octubre de 1936, año 16, no. 8, p. 12)

El antagonismo de las religiones monoteístas se ha atenuado desde que el hitlerismo amenaza su patrimonio común. Sin renunciar en nada a aquello que los separa, el judaísmo y el cristianismo buscan comprenderse mejor. La tolerancia es una virtud difícil. Procede, la mayoría de las veces, de una indiferencia hacia el otro, restándole todo mérito, aunque reencuentra en las horas aciagas su verdadera naturaleza, que es la compasión y la generosidad.

Los numerosos gestos de simpatía que han tenido los mejores servidores de la Iglesia, desde hace algunos años a favor del judaísmo, se inspiran en estos nobles sentimientos. Aquí siempre hemos dicho cuánto nos han conmovido. En este mismo espíritu de reconocimiento es que acogemos el reciente libro del Padre Joseph Bonsirven: *Judíos y cristianos*. ¿Acaso no preconiza, este

---

14 [Lev] Narcisse Leven: Cinquante ans d'Histoire; L'Alliance Israélite Universelle (1860-1910). Paris, Alcan, tome I 1911, tome II 1920.

15 [Lev] Joseph Bonsirven, *Judíos y cristianos*, Flammarion.

eminente sabio, en la tercera parte de su trabajo, una fraternidad entre judíos y cristianos? ¿Acaso no aporta, por medio de este libro dirigido sobre todo a los cristianos, una colaboración preciosa en la tarea de integración de los judíos dentro de la ciudad, que es la misma razón de ser de nuestra Institución?

Solamente que, mientras que la tercera parte trata acerca de la fraternidad, las dos primeras hablan de la conversión. «Un cristiano no puede renunciar a conducir a Israel hacia Cristo» (p.9). Esto no quiere decir que la fraternidad sea una trampa. La conversión de Israel es un ideal. Al lado de este ideal, hay una realidad: judíos y cristianos son hijos de la misma nación. Es necesario que encuentren un modo de existencia digno de sus confesiones. Eso es la fraternidad. Libera a los judíos de determinar los límites.

No obstante, insistir en el espíritu proselitista que anima la obra del Padre Bonsirven no lo acusa de carecer de sinceridad o de buena fe. Esto más bien es casi un reproche hacia nosotros mismos. Porque en la base de las 228 páginas consagradas al problema de la conversión de Israel existe un axioma que no es más que un prejuicio, pero del que nosotros somos en parte responsables: el judío no sería más que un superviviente. Habría fallado a su propio destino, del cual el cristianismo sería el verdadero continuador. Un concepto conforme a la doctrina tradicional de la Iglesia, pero del que el judaísmo, después de la emancipación, se ha vuelto cómplice involuntario. Ha llevado su generoso impulso de asimilación incluso hacia ámbitos en los cuales la ciudad no exigía control. En lugar de insistir en la originalidad de su destino religioso, la ha interpretado, con bastante frecuencia, en esos términos vagos de un supuesto liberalismo, lo que lo vuelve una pálida imagen y un sucedáneo de la religión cristiana. Ha confinado el misterio de su existencia y de su persistencia en los estrechos límites de una misión moral de la cual, en un mundo evangelizado después de diecinueve siglos, ya no era necesario.

Este judaísmo, a rastras del cristianismo, no es el judaísmo auténtico —¿es necesario decirlo? — De lo que se retractan los conversos —cuyas confidencias recoge el Padre Bonsirven— no es de una cualidad superior. Emanando de personas nutridas, desde antes de su conversión, de una religión que carecía de confianza en sí misma (basta con conocer, aunque sea un poco, la vida de una verdadera familia judía para darse cuenta), estos testimonios están desprovistos, además, del interés psicológico y a menudo devienen (no siempre, es verdad) en desarrollos literarios.

Las dificultades de los últimos años han cambiado todo esto. Han reavivado el sentimiento de la originalidad del judaísmo, el interés por los estudios judaicos y las necesidades de una vida judía. El antisemitismo racista ha condenado al destierro, por muchos años, el antiguo sueño de la Iglesia católica: la conversión de Israel. La adhesión de unos cuantos judíos al catolicismo no puede tener otra causa más que la fe, lo que reducirá especialmente —nos permitimos decirlo sin cinismo, pero con franqueza— el magro contingente de los conversos y el número de los que obtenían,

por conversión, el discutible «beneficio de ser mal recibidos en las salas de reunión».

«La esencia espiritual del antisemitismo según Jacques Maritain»

(*Paix et Droit*, Mayo de 1938, año 18, no. 5, pp. 3-4)

En un artículo de *Paix et Droit* del mes de marzo de este año, el Sr. Berl expuso la substancia de las reflexiones acerca el problema judío según Jacques Maritain<sup>16</sup>. Le rinde homenaje al filósofo católico debido a su caridad como cristiano, a su generosidad como francés, y a su agudeza como pensador. Si nos permitimos revisarlo es para insistir sobre un punto en particular que el Sr. Berl trató en su artículo, pero que el resto de la prensa judía ha pasado un poco por alto y que concierne —la expresión sorprenderá— a la metafísica del antisemitismo.

Sería cínico considerar el antisemitismo desde el punto de vista de Sirius. Un cinismo indecente y, para un judío —cualquiera que sea el grado de su insensibilidad—, un cinismo imposible. No se contempla con una sonrisa un peligro que amenaza a tu propio ser, que te apunta directamente, que te habla, de cierta forma, en segunda persona del singular. Existen momentos donde la filosofía es un inconveniente.

Pero los grandes dolores nunca son ciegos. Su ardor también es una luz. Al esclarecer la imperturbable concatenación de hechos, ponen de relieve la intensidad dramática.

En las épocas dolorosas de la historia, se constata un despertar de la fe o, al menos, de una preocupación religiosa. No siempre se confunde con la necesidad de esperanzas fáciles y de consuelos poco viriles. Atestigua un cambio de perspectivas, según las cuales aparecen el mundo y la historia. Los acontecimientos ya no se dejan circunscribir en su esencia natural, pues estos carecen, propiamente hablando, de definición. Es una visión de las cosas que no tiene nada de apocalíptica: la naturaleza no se encuentra trastocada por la súbita irrupción de fuerzas sobrenaturales. La significación mística de los seres estalla en su origen, más natural que su propia naturaleza. Jacques Maritain busca establecer ese origen profundo del antisemitismo.

El cristianismo salió del judaísmo. Pero la filiación histórica no constituye su vínculo más íntimo. Éste reside en una vocación común: Israel y la Iglesia, siendo extraños al mundo, lo cuestionan y lo ponen constantemente en juego, a pesar de estar en el mundo que parece contenerlos. En los horizontes donde los otros ven los límites de lo real, el destino del judío, igual que el destino del cristiano, no se podría cumplir a cabalidad. Lo particularmente

---

16 [Lev] «El antisemitismo imposible», en la obra colectiva *Los judíos*, Plon, París 1937, y *Los judíos entre las naciones*, conferencia pronunciada el sábado 5 de febrero de 1933 en el Teatro de los Embajadores, y editada como folleto por Editions du Cerf.

seductor de esta concepción es que no se refiere sólo al dogma de la vida futura, común en las teologías judía y cristiana. La creencia de prolongar al infinito nuestra duración limitada aquí abajo, supone una actitud concreta con respecto al mundo. El apego al mundo que rechaza no es, necesariamente, el sensualismo hedonista denunciado por todas las doctrinas de la virtud, ya sean judías, cristianas o griegas. Esta adhesión está determinada por una forma de ser instalada en la realidad, y le da el tono a todas las peripecias de una vida, complaciéndose en la condición natural, en contacto directo con las cosas. A fin de cuentas, lo que distingue al judeocristianismo del paganismo, más que una cierta moral o una cierta metafísica, es el sentimiento inmediato de la contingencia y de la inseguridad del mundo, la inquietud de no sentirse en casa y de estar obligados a salir.

Sin embargo, las oposiciones no se desvanecen. Al cristiano que cree en la naturaleza excedida por la gracia y en el misterio de Cristo, el rechazo de Israel a la conversión le parece como un amor al mundo, como una esperanza quimérica de realizar el reino de Dios. Al destino judío no le faltaría grandeza, a causa de la espera obstinada de este advenimiento. Extraño al mundo, el judío sería el fermento, lo despertaría de su letargo, le comunicaría su impaciencia y su inquietud por el bien. No obstante, el antagonismo entre el cristianismo y el judaísmo queda intacto y no se compromete.

Un antagonismo que no tiene nada en común con el antisemitismo, ese es el punto decisivo de todo este análisis. El antisemitismo viene de otra parte. Detrás de la envidia o la intolerancia que lo disimulan, se encuentra la revuelta de lo Natural contra lo Sobrenatural, la aspiración del mundo a su propia apoteosis, a su beatificación en su naturaleza. «Si el mundo odia a los judíos es porque siente que ellos siempre serán sobrenaturalmente extraños, porque detesta su pasión por lo absoluto y la insoportable estimulación que ella le inflige. Lo que el mundo maldice es la vocación de Israel». De ahí que el antisemitismo no sólo sea incompatible con el cristianismo, sino que es su enemigo mortal: al cristianismo le es tan extraño el mundo como al judaísmo. «Odiar a los judíos y odiar a los cristianos proviene del mismo fondo».

La idea puede no ser del todo nueva. Nadie duda que el antisemitismo racista amenace al cristianismo tanto como al judaísmo. Pero que esta hostilidad sea despiadada, que no sea pura doctrina, que provenga de las profundidades de la Naturaleza, de su instinto de Naturaleza, he aquí el punto sobre el cual Maritain arroja nuevas luces. Que, por su parte, la solidaridad judeocristiana no sólo se sostenga por un vínculo histórico, en el origen de Jesús, en la generosidad de los cristianos o en una moral común, sino que exprese la misma emoción sentida frente a las cosas, el mismo destino extraño al mundo, he aquí una mirada que va al corazón del problema mismo de la relación entre judíos y cristianos, y que se debe solucionar.

«A propósito de la muerte del papa Pío XI»

(*Paix et Droit*, Marzo de 1939, año 19, no. 3, p. 3)

La muy sincera emoción que la muerte de Su Santidad Pío XI ha suscitado en el mundo judío no procede únicamente de nuestra admiración por la gran figura del Pontífice que ha partido. Él fue un «momento de la conciencia humana». Sin embargo, la gratitud por aquél que tuvo el valor de decir la verdad no fue el único motivo de nuestra aflicción. Nos ha conmovido de una manera más profunda. Como si otros lazos nos ataran a todo aquello que él representaba, como si hubiéramos sido conmocionados en nuestra propia intimidad.

Sería una actitud inexplicable seguir pensando en el cristianismo como lo que fue hace mucho tiempo, eso que quedaba en nuestros recuerdos. Perseguido a lo largo de los siglos por pueblos que se decían cristianos, el judaísmo apenas sí distinguía, en la apariencia severa de la Iglesia triunfante, los rasgos de una religión que en otro tiempo surgió de sí. No porque el sufrimiento haya obnubilado su espíritu, no porque haya provocado un odio o un deseo de venganza contra aquellos que lo causaban. El mundo, por sus aspiraciones, por su moral, por las fuerzas que lo conducían, afirmaba sus orígenes paganos. Parecía dominar a la Iglesia, más que ser dominado por ella. La institución, maravillosamente asentada sobre las bases de la civilización medieval, disimulaba muy bien la lucha que libraba contra la barbarie. De ahí ese aislamiento de Israel que caracteriza, quizás lo más fielmente posible, su sentimiento hacia la vida al paso de los siglos. La cruz que coronaba las catedrales coronaba también las ciudades. Era el símbolo bajo el cielo de un mundo que Israel no comprendía.

Y no lo comprendía porque el judaísmo es, a fin de cuentas, antipaganismo. Es el antipaganismo por antonomasia. Pero no se opone a dogmas teóricos, y su hostilidad al politeísmo no es su aporte más original. La luz natural de la razón habría llegado, sin ayuda de la revelación, a la idea de un Dios único. El antipaganismo judío es un modo de vivir y de sentir. Rechaza todo un conjunto de elementos difíciles de definir y que se sumergen en una atmósfera común. Resiente al instante la extrañeza de esta atmósfera, todo aquello relacionado con el desenvolvimiento natural del ser que se complace en su origen. Sea el culto del poder y de la grandeza terrestre, la legitimidad de la fuerza para afirmarse como fuerza, sea amar y odiar espontáneamente, montar a caballo, cazar, hacer la guerra felizmente, sea el don de encontrarse bien instalado en lo real. Nociones que se relacionan con lo que se ha convenido en llamar, después de Nietzsche, la «moral de los amos» y que, mucho más que el «libre pensamiento» o el ateísmo, eximen de la inquietud religiosa. Y puede ser que no les falte ni grandeza ni elevación. Pero, frente a tales nociones, el mensaje del judaísmo es una paradoja y una locura. Es una locura aferrarse a una elección que no se manifiesta más que por el sufrimiento, que se sitúa al centro de la historia

universal sin jamás haber conocido una independencia política real, y que separa la dignidad humana del poder y del éxito.

El advenimiento del racismo en Alemania y el prestigio que adquiere en el mundo aparecen, ante la conciencia judía, como la apoteosis de todo aquello que, en realidad, se sitúa en las antípodas del judaísmo como la cristalización de la «moral de los amos», la cual, latente en el universo que toma conciencia de la negativa que ésta opone al llamado del judaísmo, confiesa su rechazo y se glorifica. Desde entonces, a pesar de todas las consideraciones sobre las causas económicas, políticas y sociales del nacionalsocialismo, a cuya luz las persecuciones raciales no son más que un mero accidente en el caos del mundo moderno, los judíos tienen el sentimiento oscuro de que el hitlerismo es como un recordatorio de su vocación y de su destino, situando de nuevo su dolor en las perspectivas de la Historia Sagrada.

Pero el triunfo del nacionalsocialismo nos hace también entender la misión religiosa de la Iglesia. El retorno a su condición natural de un mundo reacio a la Biblia hace estallar el drama secreto que la Iglesia albergaba dentro de sí. Su pacto con el mundo profano ha sido, en el fondo, una guerra en contra de él. Bajo su manto, de nuevo desgarrado por la persecución, percibimos la marca indeleble de su linaje judío. Esto que nosotros sabíamos acerca de su origen gracias a la historia, esto que la teología nos enseñó sobre su tarea en medio de las naciones, nosotros lo hemos experimentado bruscamente de un modo inmediato, sensible, directo.

Ciertamente, nuestro camino nos conduce a otra parte. Nosotros pasamos al lado de la Cruz, no nos dirigimos hacia ella. Pero este horror sagrado que los hermanos Tharaud creyeron haber observado un día en un niño del gueto polaco, no lo sentimos cuando «la sombra de la Cruz» nos cubre por un instante. Y en un mundo por demás hostil, que se llena de *esvásticas*, es hacia la Cruz de brazos abiertos y puros que nosotros elevamos con frecuencia la mirada.