

# LA TRADICIÓN DESENTERRADA. NOTA CRÍTICA DE ANTE LA CATÁSTROFE. PENSADORES JUDÍOS DEL SIGLO XX

## TRADITION UNBURIED. CRITICAL NOTES ON ANTE LA CATÁSTROFE. PENSADORES JUDÍOS DEL SIGLO XX

Eugenio MUINELO PAZ\*

Universidad Complutense de Madrid

**RESUMEN:** La presente nota crítica pretende ofrecer una visión sinóptica de la obra sometida a discusión, procurando aportar herramientas conceptuales y contextuales que faciliten al eventual lector una aprehensión unitaria y coherente de la misma. Es por ello que a lo largo de la exposición se tratará la cuestión de la especificidad del pensamiento judío contemporáneo y se intentará poner de relieve toda la complejidad del mismo, sobre todo con anterioridad al acontecimiento de la *Shoáh*. Dicha caracterización general se irá aplicando a continuación a cada uno de los autores estudiados en el volumen.

**PALABRAS CLAVE:** *Shoáh*, pensamiento judío, identidad, crítica, memoria.

**ABSTRACT:** This critical note aims to sketch a synoptic view of the work under discussion, seeking to offer conceptual and contextual tools that provide the possible reader with a unitary and coherent apprehension of it. This is why the question of the specificity of contemporary Jewish thought will be discussed throughout the note and its full complexity will be emphasized, especially before the event of the *Shoáh*. This general characterization will then apply to each of the authors studied in the volume.

**KEW WORDS:** *Shoáh*, Jewish Thought, Identity, Critique, Memory.

---

\* Investigador predoctoral UCM. Departamento de Filosofía y Sociedad, emuinelo@ucm.es. Ciudad Universitaria, Plaza Menéndez Pelayo, s/n, 28040 Madrid.

El libro que en lo que sigue se discutirá (Navarrete, R. y Zazo, E. [eds.], *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2020; las páginas citadas remiten a esta edición) constituye sin lugar a dudas una muy digna de encomio novedad editorial dentro de la producción académica de nuestro país. No son demasiadas, desde luego, las que se ocupan de reconstruir la tradición –con todo lo que de difuso, problemático, y «oculto» dicha tradición, empero, pueda entrañar– que el lector podrá ir rastreando a través de sus páginas: la de los pensadores judíos europeos que, tras su incorporación –más o menos lenta y sedimentada, más o menos abrupta– al acervo de la cultura común en torno al umbral del s. XIX (aunque, desde luego, las fechas oscilen dependiendo de las peculiaridades nacionales), encuentra un ominoso y traumático final en ese «objeto del siglo» pasado, por decirlo con Gérard Wajcman, que fue la *Shoáh*.

No son demasiadas, decimos, los estudios que los convoquen al unísono y bajo un mismo rótulo («pensadores judíos del siglo XX», como reza el subtítulo del libro), si bien los autores que por sus capítulos desfilan distan mucho de ser unos desconocidos para el público filosófico. Bien al contrario, puede decirse sin temor a exagerar que, transcurrido prácticamente un siglo que nos separa de –al menos, algunos de– ellos, sus figuras no han hecho sino dilatarse hasta cobrar las dimensiones propias de lo que son: verdaderos clásicos del pensamiento contemporáneo. Cada uno en su ámbito han marcado incuestionables hitos que determinaron toda la evolución ulterior de los mismos, y tales ámbitos recorren disciplinas tan diversas (y a la vez, como pone de relieve una lectura de conjunto del volumen como la que aquí propondremos, tan convergentes) como son las principales corrientes que renovaron profundamente la filosofía contemporánea (fenomenología, neokantismo, teoría crítica), la antropología filosófica y simbólica, la sociología, el pensamiento jurídico-político, la psicología y aun, cabría decir, el pensamiento religioso y teológico. Ha de advertirse al lector desde el principio, pues, de lo heteróclito de los enfoques y temáticas con que se topará, como, asimismo, de lo exigente y riguroso de los análisis que los autores de los capítulos nos brindan de ellos. No obstante, no hemos de arredrarnos ante tal desafío hermenéutico: los ámbitos en los que nos sumergiremos no parecen siempre a primera vista afines, y el tratamiento que se les da no es meramente divulgativo, sino que no se ahorra dificultades y complejidades de índole conceptual, pero ello no ha de empujarnos a creer que nos veremos arrastrados a un vaivén caótico de cuestiones dispares e inconexas. El lector, si persevera y guarda en su memoria a lo largo del periplo las iluminadoras indicaciones que en la presentación nos ofrecen los editores R. Navarrete y E. Zazo, verá finalmente surgir ante él vínculos insospechados (casi como esos *passages* benjaminianos que disecciona en su texto F. Duque) que de

manera retrospectiva le hará cobrar conciencia de la unidad profunda subyacente a la poliédrica tradición que acaba de explorar.

En este último aspecto hunde sus raíces, a nuestro juicio, una de las grandes virtudes de la obra: involucra y hace responsable al lector de lo que tiene entre manos, lo trata, según decía Hermann Cohen que con sus fieles hace la religión judía, como un «adulto», como alguien también llegado a la mayoría de edad (a la *Mündigkeit* kantiana) y capaz, por ende, de tomar autónomamente la palabra sobre lo que se somete a su juicio. No esperemos de ella, en consecuencia, explicaciones ya masticadas de una supuesta esencia «común» que todos los autores presentados compartirían de manera unívoca; el libro busca, más bien, mostrar sin mostrar, *hacer ver*, capacitar al lector para que él desarrolle una mirada activa acerca de lo que une de manera tensa y plural a los grandes pensadores con los que tratará contacto. Y es que, en efecto, el lugar donde se ponen a nuestra disposición las claves interpretativas que podrían contribuir a sostener una tal aprehensión unitaria del libro es, como apuntábamos, la introducción de los editores —que apenas cuenta con seis (aunque bien enjundiosas) páginas.

En dicha introducción, se agradece, para empezar, la honestidad de perfilar el trabajo como un proyecto *abierto*, esto es, al que cabría sumar muchos otros nombres ausentes que por evidentes razones materiales hubieron de quedar fuera. Cabría sumarlos, pero el hecho de que no lo estén no merma en absoluto (y de ahí que se pueda hablar con pleno fundamento de proyecto, aunque abierto) su perfecto sentido. Este radica de manera obvia en que todos los autores expuestos «comparten» algo: a saber, su condición judía. Siendo ello así, casi estaríamos tentados a decir que se trata de un proyecto abierto en un sentido doble: además de por lo no exhaustivo de la lista de pensadores objeto de estudio, por esta misma raíz del sentido del proyecto. Queremos decir con ello que el carácter de aquello mismo que estos autores comparten no deja de resultar netamente paradójico, en tanto en cuanto no podemos hablar en absoluto de una identidad cerrada y prefijada bajo la que poder subsumirlos. Tal situación se ve agudizada, por añadidura, por el hecho de que, salvedad hecha de Emmanuel Lévinas (proveniente, aunque afincado en Francia, de la cultura inequívocamente judía, mucho más tradicional, de la Europa oriental) y de Simone Weil (francesa y, por ende, nacida en el contexto de la laicidad post-revolucionaria que confinaba toda idiosincrasia religiosa a la esfera privada), el resto de autores pertenecieron a eso que, tras la herida marcada a fuego de la *Shoáh*, no sin muchas precauciones podríamos llamar la cultura «judeo-alemana». Ni estancados (dada su marginación absoluta del orden civil) en las inamovibles tradiciones milenarias de los judíos del Este, ni

completamente asimilados en tanto que *citoyens* republicanos, «los judíos alemanes –notan certeramente los editores– se encontraban en una situación intermedia muy escurridiza» (p. 12). Instalados en una constitutiva e irreductible ambigüedad, los judíos alemanes estaban asimilados en lo cultural (hasta podría decirse que, en un momento dado, que podríamos ubicar en el tiempo de entreguerras, llegan a tomar la vanguardia cultural), pero excluidos en lo político.

Esta encrucijada de tantas dimensiones (social, institucional, psíquica, espiritual, ...) hizo posible un *ethos* extraordinariamente fértil en lo que hace a su versatilidad práctica y crítica, es decir, a su capacidad de lealtad, de inserción en un orden, y de simultánea generación de espacios internos de autocuestionamiento de dicho orden; *ethos* que –inasequible al que detenta una identidad político-cultural coincidente y autorreferencial– constituirá el auténtico vector que, tal al menos será el nervio de nuestro argumento, unifica de manera siempre precaria y lábil, pero no por ello menos decisiva y significativa, a los autores abordados en el volumen. No carece de importancia en este respecto, como subrayan Zazo y Navarrete, la naturaleza *sobrevenida* para muchos de ellos de su condición judía: sobrevenida porque, ya olvidada en el archivo de inciertas historias familiares, sólo el nefando antisemitismo nazi se la hizo patente, como en un reverso macabro de la misma noción bíblica de elección.

Una vez esbozada esta que consideramos ser una clave de lectura pertinente para contribuir a la labor (en última instancia, como decíamos, siempre dependiente de la implicación hermenéutica activa del lector) de tender puentes entre los distintos capítulos, pasemos ahora a hacer un repaso sinóptico por ellos, no sin antes llamar la atención de nuevo sobre el hecho de que no todos los capítulos acometen directamente la (a excepción de los casos de Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas, judíos autoconscientes entrabmos) siempre controvertida cuestión de la «judeidad» de estos grandes pensadores del s. XX. Lejos de ello, algunos lo hacen de manera elegantemente oblicua, incrementando si cabe ese grado de compromiso con la interpretación activa que el eventual lector ha de adoptar si quiere estar en condiciones de extraer todas las potencialidades que este libro alberga.

El primer capítulo sobre Edmund Husserl, firmado por J. M. Díaz, es ejemplo palmario de esto que estamos diciendo, puesto que, en efecto, ninguna conexión vital mantuvo el gran pensador moravo, padre de la fenomenología, con el judaísmo como religión, quien se convierte convencidamente en su juventud al luteranismo, y en cuya obra no podemos hallar ni rastro de alusión alguna a lo judío, ni en su aspecto religioso ni en su aspecto cultural. Sin embargo, ¿acaso no

puede ser leída su protesta contra la frustración del *télos* racional de las ciencias europeas, tan sólida y accesiblemente descrita por Díaz, como una muestra más de ese *desdoblamiento* producido por el no-lugar del judío (aun del judío a su pesar) dentro de la cultura europea? No-lugar que, repetimos, no es simplemente un afuera, sino un afuera *dentro de*. En el caso de Husserl: un pensador (recuérdese: matemático de formación) completamente imbuido de los ideales científicos que vertebran la tradición occidental (y que él, curiosamente, a diferencia de un no-judío como Max Weber, desvincula por completo de Jerusalén, para retrotraerlos única y exclusivamente a Atenas), cuestiona dicha tradición *desde dentro* haciendo reparar a sus contemporáneos en todas las aporías y contradicciones que afloran cuando se vuelca omnímoda y desenfrenadamente en la proliferación de sus aplicabilidades técnicas; esto es, añadiríamos nosotros, cuando anula el espacio de alteridad interno que justamente pone en movimiento asintóticamente (de ahí la simpatía de casi todos los pensadores judíos por Kant, con Cohen, naturalmente, en primerísimo lugar) la empresa científica misma.

No es un azar, si nuestra propuesta de lectura tiene algún viso de aceptabilidad, que la idea central de todo el pensamiento de la siguiente figura que comparece en el curso del libro, Helmuth Plessner, sea precisamente la de *excentricidad*, auténtico pilar de toda su magna construcción filosófico-antropológica (sobre todo, llevada a cabo en sus obras *Los niveles de lo orgánico y el ser humano* y *La risa y el llanto*) en la que el autor del capítulo, K. Lavernia, por evidentes razones temático-discursivas, no puede entrar sino indirectamente. No obstante, recoge admirablemente todos los frutos que dicha noción fundamental dio en los diagnósticos político-culturales plessnerianos sobre el síndrome tan típicamente alemán de *La nación tardía*, sobre ese vivir «sin estabilizarse en un presente claro, des-centrados entre el ayer y el mañana» (p. 55), sobre esa imposibilidad (compartida, por esa ironía macabra que mentábamos más arriba, con el pueblo judío) de asumir plenamente y sin fisuras la forma Estado democrático-liberal. Pareciera, pues, que Plessner lee la historia alemana como concreción histórico-espiritual de ese desajuste consigo mismo que caracteriza al humano como tal a nivel biológico, y acaso esa sea la fuente, más allá del «monoteísmo» y su concomitante aparato metafísico, de esa singular forma de universalidad que habita el corazón de la tradición bíblica: la de que *todos* seamos *extranjeros*.

Tal sería la razón de que, como se colige de las páginas de J. L. Villacañas dedicadas a Ernst Cassirer, sólo un judío como el insigne neokantiano haya podido penetrar tan hondo en la «pregnancia simbólica» del mito. Casi podría decirse que el judío está con un pie en el mito y con un pie en el logos, limitando las

pretensiones de omnipotencia de ambos. El programa de una antropología filosófica en la forma de una filosofía de las formas simbólicas se haría eco, entonces, de ese rasgo típicamente judío que es la reivindicación de una racionalidad (insobornable, sí), pero no-totalitaria, abierta a la dimensión mítica que la envuelve y que ella ayuda, por su parte, a organizar de un modo sensato y habitable –en definitiva: una razón, no sólo «racional», sino también *razonable*. De ahí la centralidad que también ostenta en Cassirer, aunque no formulada exactamente en los mismos términos, la noción husseriana de *mundo de la vida* en tanto que totalidad concreta de sentido articulada como forma de vida, como aquello que la racionalidad filosófica no sólo ha de respetar, sino –y esto es algo muy reconocible en todos los pensadores judíos, si cabe más aún en los «judíos no-judíos» de que nos habló Isaac Deutscher– que incluso ha de contribuir a consolidar, paliando en alguna medida, por exigua que sea, los inevitables efectos corrosivos que forzosamente hubo de desencadenar el weberiano politeísmo de los valores que determinó la emergencia epocal de la Modernidad.

El siguiente capítulo, a cargo de C. Dossal, se ocupa del padre del psicoanálisis, de Sigmund Freud. Creemos que el aspecto más concordante con nuestra pauta general de lectura de la exposición que Dossal realiza es su énfasis, de regusto althusseriano, en el «corte epistemológico» que Freud habría supuesto en la historia de la ciencia. De nuevo aquí, como en Husserl, tendríamos a alguien que habiendo asumido en toda su profundidad toda la arquitectónica conceptual, toda la disciplina mental, todos los principios metodológicos que rigen el proceder científico (en su caso, conocidos de primera mano por su experiencia médica), los expreme hasta tal punto desde dentro (como «corolario», matiza convenientemente Dossal, y no como subversión externa) que hace implosionar su presupuesto más básico –el mismo presupuesto que, por otro flanco, y sin rendir desde luego tanta pleitesía a la racionalidad científica, atacará desde posiciones nítidamente judías Franz Rosenzweig: la exclusión del sujeto del ideal científico de un saber totalizante.

El segundo bloque de textos viene aglutinado bajo el adecuado denominador común de «Teoría Crítica», puesto que examinan cada uno de ellos alguna figura más o menos directamente vinculada con el pensamiento que se fraguó en aquello que se dio en llamar Escuela de Frankfurt. En primer lugar, otro padre fundador, Max Horkheimer, viene presentado de la mano de J. E. Esteban, incidiendo sobre todo en lo que podemos considerar la primera etapa de su obra, aquella más inequívocamente comprometida con el marxismo como proyecto crítico-práctico emancipatorio. Nos interesa aquí, para abundar en nuestras insinuaciones

precedentes, resaltar que los dos aspectos que Esteban pone en el centro de su interpretación (orientación hacia la praxis y carácter radicalmente social del pensamiento) bien podrían ser puestos en relación con ese desdoblamiento excéntrico del sujeto que promueve la tradición judía: desde él, se tambalean los mismos cimientos del primado de la teoría supuestamente llamada a «guiar» la praxis que caracteriza la «teoría tradicional». La teoría crítica, con su principio metodológico de inmanencia, encarna, por el contrario, ese *más allá de...en...* tan propio del no-lugar, de esa dimensión *u-tópica* judía tan apegada, paradójicamente, a «este mundo».

De la semblanza de Franz Neumann por P. López, destacaremos lo siguiente: aunque decididamente inserto en la tradición socialista, y suscriptor inquebrantable de la exigencia de una democracia que, además de puramente formal, se elevara a una garantía material de la igualdad y la libertad de los sujetos políticos, no obstante, Neumann lee a contrapelo las aproximaciones más bien tácticas y oportunistas (cuando no directamente desdeñosas) del Estado (concretamente, de la consolidación liberal del Estado de Derecho) provenientes de ciertos ambientes marxistas. En la justicia que no riñe con la inteligencia, en esa «razonabilidad» de que hablábamos a colación de Cassirer, podemos encontrar ciertas resonancias de los motivos que llevaron el lúcido jurista a reclamar una preservación (y no su «extinción», esa extinción que, de acuerdo con su *Behemoth*, el fascismo logró mejor que nadie) de lo mejor de las conquistas del Estado liberal en aras de su ulterior ensanchamiento democrático-material mediante la intervención auto-consciente (amparada por toda la racionalización, previsibilidad y calculabilidad estatales) de una mayoría ciudadana activa. Así, pues, también Neumann pro-pugna un *más allá de...en...*: un más allá del *Rechtsstaat* dentro del *Rechtsstaat*.

M. Vélez, en su estudio sobre Theodor W. Adorno, nos pone tras la pista de otro elemento importante, que no deja de guardar, como es natural, visibles afinidades con lo que hemos dicho al hilo del pensamiento horkheimeriano: Adorno combatió siempre por una concepción de la filosofía como interpretación, pero no en un sentido teórico, sino como *actividad* interpretativa entrelazada en el devenir –no ajena a– de lo que se ofrece a su mirada. Reencontramos en él, por tanto, ese aspecto de, por así decirlo, *utopía mundana* que antes salientábamos – de donde el célebre *dictum* adorniano de que la crítica de Marx y Engels al utopismo lo era por exceso, no por defecto de utopía. Para Vélez dicho aspecto se condensa, a nivel epistemológico, en una originalísima manera de entender el rol de la imaginación, de esa «fantasía exacta» que no se pierde en desvaríos arbitrarios, sino que simplemente (lo cual, ciertamente, no es poco) reordena

los elementos inmanentes y realmente existentes del ámbito al que pertenece, pero haciendo que de ellos brote una disonancia, una estridencia (pensemos en su admiración por Schönberg) que ponga en cuestión la injusticia fundamental sobre la que se sostiene dicho ámbito.

En clara conexión con lo anterior está la lectura que de Walter Benjamin, el último de los integrantes del bloque «Teoría Crítica», nos propone F. Duque, quien lo caracteriza como «una extraña mezcla de *dynamitero* de obras y de *trapero* de los desechos por él recogidos» (p. 188). En Benjamin percibe Duque, en consecuencia, ante todo una teoría y una práctica del *montaje*: de la descontextualización y posterior recontextualización inesperada, cuyo paradigma más acabado fue siempre para Benjamin la *traducción* –un más allá de la lengua en la lengua, al que se superpone un más allá de la historia (de los vencidos) en la historia (de los vencedores)–. Nos congratula, sin duda, dicho planteamiento, porque viene a encajar mejor con nuestra propuesta de lectura global del libro que la insistencia acostumbrada, dentro los estudios benjaminianos que buscan definir en dónde reside su posible «judeidad», en las *Tesis sobre filosofía de la historia* y en la cuestión del mesianismo.

En muchos sentidos en las antípodas de los frankfurtianos, la Hannah Arendt que nos presenta N. Sánchez (en uno de esos capítulos, dicho sea de paso, que sí busca tematizar expresamente la impronta de lo judío en el autor estudiado) convergería, no obstante, con ellos en el afán «por una articulación humana que, sin apoyos trascendentales, reclama la consecución de un reconocimiento político» (p. 216). Pero, en lugar de hacer pie en la tradición marxista, Arendt –nada sospechosa, huelga decirlo, de gestos «judaizantes» en demasía– apela para ello a ciertos momentos de la historia del pensamiento y de la cultura judíos a partir de la Ilustración. En el paria, en el constitutivamente excluido, en las vidas superfluas, situó Arendt el límite mismo de la condición humana, el punto ciego de la condición política: sólo desde ese no-lugar se hace visible el *origen* de la política, de esa capacidad para la palabra y para la acción que es «el derecho a tener derechos».

A continuación se adentrará el lector, guiado por M. García-Baró, en el pensamiento del primero de los dos componentes de esta «plantilla» de pensadores judíos contemporáneos, Franz Rosenzweig, que sí hizo del judaísmo mismo un tema de reflexión explícita y, mucho más que eso, una cuestión de candente relevancia vital. El judaísmo, la revelación bíblica, devinieron para Rosenzweig las semillas de un «nuevo pensamiento» alternativo a las pretensiones omnibarcantes de sistematicidad unívoca que habría caracterizado la entera tradición científico-

filosófica occidental de Tales a Hegel, o, por decirlo con la conocida expresión rosenzweigiana, «de Jonia a Jena». Nuevo pensamiento que será, ante todo, una filosofía de la conjunción, del *y* que pone en relación diferenciando y singularizando. No sorprenderá, teniendo eso en cuenta, que su vehículo privilegiado sea el lenguaje, o casi cabría decir la *experiencia* lingüística, pues origen será de toda experiencia, desde estas coordenadas, la llamada previa a todo asentimiento por mi parte que me constituye como sujeto –y como sujeto precisamente *libre*, cosa que nos resultará de todo punto incomprensible si no nos desprendemos de todas las metafísicas liberales de la «elección racional» exenta e incondicionada–. Como sentencia apretadamente García-Baró: «la llamada es, pues, *ya obedecida*»; la ley, como proclamaba aquel versículo deuteronómico, no está en los cielos, sino en nuestros labios.

No cabe duda de que el gran continuador de la senda abierta por Rosenzweig en el pensamiento contemporáneo fue Emmanuel Lévinas, de cuya obra temprana busca O. Belmonte extraer claves para la comprensión de sus grandes hitos de la madurez. Obra temprana (como, en cierto sentido, también la ulterior) producida bajo la conmoción radical del nacionalsocialismo y cuyo sentido principal es el de ofrecer una respuesta filosófica ante la recapitulación de la cultura europea ante la barbarie. Para Lévinas las dos opciones que se le presentaban al hombre europeo conducían igualmente a un callejón sin salida: o al puro sujeto excarnado del liberalismo, que, creyendo poder «elegirlo» todo, acaba sumiéndose en el delirio o en la frivolidad; o la mera reducción al espesor compacto de la sangre que el biologicismo mítico de los nazis ensalzaba. Lo que Lévinas quiere preservar de la tradición judía es, pues, un modo de ser y de pensar que posibilite superar los dualismos sin decantarse completa e irrestrictamente hacia alguno de los polos opuestos (tal sería la estrategia de los diversos «ontologismos»), sino sosteniéndose en la tensión que los une separándolos, que los separa uniéndolos, y *comprometiéndolos*, en consecuencia, con la realidad –haciéndolos nacer a la experiencia ética.

Para concluir, el lector se ve expuesto a un reto notable, que A. del Río no quiere dulcificar, sino hacer cabalmente comprensible. Se trata de procurar esclarecer las relaciones, sinuosas y atormentadas, de Simone Weil con el judaísmo, y no en última instancia, también con su propio judaísmo. Es por ello que del Río deshace los numerosos equívocos y apresurados diagnósticos que se han tendido a propalar (del Río comenta, entre otras, la crítica del propio Lévinas a Weil) acerca del supuesto «antisemitismo» weiliano, que vendría entendido así como una versión más del estereotipo del «auto-odio» de cierto judío asimilado. La cuestión se halla lejos de poder ser tan llanamente despachada, y, si así lo hacemos, omitimos

algo central: la apuesta weiliana por la espiritualidad cristiana (y por sus corrientes afines en Grecia y en Oriente), así como su elaboración de la misma a través de la noción de *arraigo*, no significan en absoluto un retorno al «paganismo» de la adoración de la autoctonía, puesto que, recibiendo y alimentándose de luz, «el árbol de la cultura [...] hunde sus raíces en el cielo, en el exilio de este mundo» (p. 290). Ciertamente, pocas ideas más genuinamente bíblicas podrán encontrarse que esta, y más si atendemos a cómo la vierte Weil al campo de la política y de la crítica del poder: como un cuestionamiento interno e incesante de todo «punto de vista» absolutizado en su autorreferencialidad, como un abrirse al otro en el que se cifra todo sentido no-ideológico de la palabra justicia.

Finalizamos de este modo nuestro recorrido por las inteligentes y estimulantes lecturas de los autores que conforman la obra. Como se habrá echado de ver, nuestra intención en todo lo anterior ha sido la de delinear una posible aproximación de conjunto (como hemos dicho, el libro, en su vocación de recepción activa, permite a la postre tantas como lectores) a todos los capítulos que dé cuenta de la vinculación profunda que mantienen entre sí a pesar de su aparente disparidad temática. Hemos defendido que dicha vinculación tiene que ver, ante todo, con una cierta caracterización de lo judío –más allá (aunque no completamente desligada) de la «confesionalidad»— como límite interno de toda identidad cerrada, que se proyecta críticamente hacia toda forma de absolutización, sea cual sea el ámbito en que se produzca. La intención que, como ellos mismos reconocen, ha animado a los editores fue la de procurar dejar testimonio de una tradición cultural tan compleja y tan plural, y de efectos tan saludables (no sin una cierta dosis de escepticismo irónico que la «razón» y la «fe» se arrojan mutuamente) sobre el conjunto de la tradición europea (en realidad, no puede entenderse esta, en todos sus estratos, sin aquella). Una tradición aplastada por el peso de la catástrofe que obras como la que invitamos a leer están ayudándonos a desenterrar de un pasado que corremos el riesgo, de lo contrario, de no sentir como nuestro. En definitiva, obras como esta nos hacen comprendernos mejor a nosotros mismos... como otros.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

