

POR QUÉ SOY JUDÍO y otros ensayos

Carlos Escudé

(Najmán ben Abraham Avinu)

*Dedicado con amor
a Mónica,
que me acompaña desde 1972,
a Beatriz,
que lo hace desde 1993,
y a Rebeca,
que portando aromas de mi juventud
se reencontró conmigo en 2009*

***Dedicado también a la
comunidad judía argentina,
cuya acogida, generosa y noble,
agregó calor y alegría humanas
al gozo espiritual de mi conversión***

POR QUÉ SOY JUDÍO y otros ensayos
Por Carlos Escudé - Najmán ben Abraham Avinu

ÍNDICE

Prólogo

Capítulo de tapa (1) – Por qué soy judío

Parte I – Los orígenes del sentimiento anti-israelí en América latina

Capítulo 2 – Las relaciones entre Israel y América latina, 1948-2009

Parte II – Ensayos neomodernistas

Capítulo 3 – Introducción al neomodernismo (ensayo pre-judío)

Capítulo 4 – ¿Hacia un nuevo Medioevo? El neomodernismo frente al conflicto global actual (ensayo pre-judío)

Capítulo 5 – Teoría política de lo inexorable (versión pre-judía): la globalización y el sistema-mundial neomoderno frente a las armas de destrucción masiva y la seguridad humana

Parte III – Ensayos teológicos judíos

Capítulo 5 Bis – Teoría política de lo inexorable (versión post-conversión): un manifiesto teológico judío para el siglo XXI

Capítulo 6 – El mal llamado problema del mal: un contrapunto entre Yeshayahu Leibowitz y Emmanuel Levinas

Epílogo – El secreto de secretos

PRÓLOGO

Cuando debido a circunstancias privadas decidí concretar el sueño por largo tiempo postergado de mi conversión al judaísmo, mis amigos Beatriz Gurevich y Yaacov Rubel pusieron manos a la obra para ponerme en contacto con rabinos que pudieran ayudarme a reconsiderar mi decisión y abrirme el camino en caso de persistir en ella.

Beatriz, particularmente, fue una suerte de madrina que me acompañó con tierna dedicación durante todo este proceso. A medida que mi camino hacia el judaísmo me transformaba, ella también se sentía transformada, presa de un misticismo hasta entonces desconocido. Soy su converso, pero paradójicamente ella también es mi prosélito, ya que fue a partir de mi conversión que su misticismo despertó. Así, la judía secularizada que era Beatriz comenzó a asistir regularmente al oficio religioso de los viernes. Ambos compartimos la sensación de que algo milagroso había acontecido.

En una primera etapa tuve largas y fructíferas conversaciones con el afable y carismático rabino Baruj Plavnick, que con gran generosidad dedicó muchas horas a enseñarme algunos rudimentos de cultura religiosa judía, y también a tratar de hacerme recapacitar acerca de mi decisión, que no le parecía la más adecuada proviniendo de quien, como yo, había manifestado en el pasado tanto desdén hacia todas las creencias religiosas. Baruj fue mi primer rabino y lo recuerdo con emoción y agradecimiento.

Luego siguió el rabino Rubén Saferstein, entonces Director de Conversiones del Seminario. Rubén cumplió severamente con la norma rabínica de decirme tres veces que no, y luego me dio una cálida bienvenida al curso de conversión que habría de realizar entre abril y diciembre de 2008. A lo largo de ese proceso, resistiendo con coraje la enfermedad que lo asediaba, nos guió con mano firme hacia la meta.

Ya en el curso de conversión fui puesto bajo la tutela de mi *morá*, Shoshana Burman, íntegra, cálida, de excelente didáctica y sinceras convicciones. Junto a mi mujer, Mónica Vilgré-La Madrid (que nunca pensó en convertirse pero me acompañó amorosamente en ese camino), asistimos todos los martes a nutrirnos de la

información y enseñanzas brindadas por Shoshana, y a conocer otros aspirantes a la conversión que se convirtieron en nuestros amigos. Eventualmente, me sometí a las expertas manos de mi *mohel*, el médico cirujano Ariel Brukman, que el 4 de septiembre de 2008 me operó y ofició la ceremonia de Brit Milá de acuerdo a las normas halájicas del pueblo Israel.

Durante ese período trabé trato con Rita Saccal, la comprometida directora de la Biblioteca del Seminario, que me honró con dos invitaciones a disertar en el aula magna de la institución. En ambas, el entonces rector del Seminario, rabino Abraham Skorka, me hizo el honor de oficiar de moderador. La primera conferencia, impartida del 29 de noviembre de 2008, se tituló “Por qué me hago judío”. Fue uno de los momentos más sublimes de mi vida. El auditorio rebozaba de gente, amigos y extraños, todos ansiosos de darme la bienvenida y de comprender mejor las razones de mi decisión.

En el Seminario conocí también a la rabina Silvina Chemen, que impartió un par de excelentes clases, armada con sus conocimientos, entusiasmo, disimulado misticismo y aterciopelada voz de contralto. Silvina nos llevó a Bet El, la sinagoga donde oficia, y allí me encontré con su rabino jefe, Daniel Goldman, quien eventualmente presidiría el *Bet Din* que el 21 de Kislev de 5769 (18 de diciembre de 2008) me abrió las puertas del pueblo Israel bajo el nombre de Najmán ben Abraham Avinu.

Dany sería asimismo mi rabino en Bet El, ya que en cuanto culminó mi proceso de conversión me postulé y fui aceptado como miembro de su ejemplar comunidad. Más aún, en el contexto de una entrevista larga y respetuosa que me publicó la edición argentina del semanario *Newsweek*, el rabino Goldman me hizo el insigne honor de escribir una columna sobre mi proceso de conversión, demostrando, como muchas otras veces, su admirable humildad y grandeza.

La bienvenida que me prodigó la comunidad judía argentina se extendió a algunas otras invitaciones a hablar sobre las razones de mi conversión. Daniel Muchnik lo hizo en nombre de un grupo de laicos de su amistad que semanalmente se reúnen,

desde hace muchos años, para discutir diversos temas. E Inés Buleczka y Marcos Doño lo hicieron en nombre del Foro Primo Levi del Centro Comunitario Tzavta.

Uno de los puntos culminantes de esta generosa acogida fue la invitación extendida por Leonardo Senkman, Margalit Bejerano y Efraim Zadoff en su papel de coordinadores de la Asociación de Investigadores del Judaísmo Latinoamericano (AMILAT), para impartir la conferencia magistral de inauguración de la sección latinoamericana del 15º Congreso Mundial de Estudios Judíos, realizado entre el 2 y el 6 de agosto de 2009 en Monte Scopus. Este evento, organizado por la *World Union of Jewish Studies*, se realiza cada cuatro años en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Mi disertación se tituló *“Relations Between Latin America and Israel in the Global Era”*. Aunque más profesional en su carácter, fue un honor enorme.

Todas las personas mencionadas e incontables otras me enseñaron, acompañaron y alentaron a lo largo de estos acontecimientos que, a la ya avanzada edad de sesenta años, transformaron mi vida, aportándole una luz que nunca antes había conocido. Mi deuda espiritual con todos ellos está más allá de las palabras.

Simultáneamente, amigos católicos me apoyaron con sincera y admirable solidaridad. Entre ellos quiero resaltar a Martín Villagrán San Millán, Luis Mendiola y Rebeca Obligado. Tampoco puedo omitir a Norberto Padilla, que desde mi conversión me envía sus ocasionales correos electrónicos, ahora dirigidos a su “hermano mayor” en la fe. *Last but not least*, Mariano Grondona dedicó a mi conversión una de las ediciones de su programa televisivo “Clases”, donde con afecto, respeto y quizá cierto desconcierto me preguntó sobre las razones de mi decisión. A todos ellos los abrazo con mi agradecimiento más sincero y encendido.

No puedo cerrar este prólogo, sin embargo, sin una nueva mención de Beatriz Gurevich. Desde hace dieciséis años intercambiamos los borradores de nuestros escritos y nos criticamos constructivamente. Este libro no fue la excepción. Entre otras cosas, su generosa, conocedora e inteligente revisión impidió que deslizará en el texto más de una de esas hipérboles a las que soy tan propenso. En su caso, mi gratitud está más allá de las palabras.

CAPÍTULO DE TAPA (1) – Por qué soy judío¹

Es mucha la gente que me ha preguntado sobre las razones de mi decisión de convertirme al judaísmo. Entre ellos, más de la mitad me vio en el programa “Creencias” del Canal Infinito, una serie de veinticuatro debates que se grabó entre octubre y noviembre de 2005, en la que interactuaba un panel interreligioso en el que ocupé el lugar del agnóstico. Porque tuvo éxito, y porque su contenido no está vinculado a lo cotidiano y no pierde actualidad, en 2009 lo seguían emitiendo en días y horarios cambiantes, para captar a públicos diversos.

Alguna vez un rabino me observó con cierto desconsuelo que llegaría el momento en que mi conversión estaría consumada, pero por televisión seguirían transmitiendo ese programa en que se me presenta como agnóstico. Desde el lado opuesto, más de un agnóstico militante me ha recriminado que haya abandonado la “buena” senda de una presunta “razón” incrédula, para claudicar convirtiéndome a una fe religiosa.

Y en un punto intermedio, el rabino Daniel Goldman me contó que vio algunas transmisiones de “Creencias” y que una de ellas le impactó particularmente. Es una situación en la que me exasperé con algún dicho de otro panelista y apasionadamente arrebaté la Biblia del pastor evangélico que estaba a mi izquierda, levantándola con gesto ampuloso y exclamando: “¡Dios no cabe en este librito!” Todos los panelistas se indignaron conmigo y yo compungidamente pedí disculpas dos veces, no por mis palabras sino por haber arrebatado una Biblia ajena. Pero lo que el rabino Goldman me dijo fue que, al observar la escena y verme exclamar que Adonai no cabe en un libro, quedó asombrado pensando: “¡Es el único que cree en Dios!”

Creo que al pensar eso, el rabino se remitía a algo muy profundo. Religioso no es quien dice tener fe. Religioso es aquel que busca a Dios. Muchos presuntos agnósticos que rehúsan adherir a fe alguna pero que a lo largo de sus vidas activamente indagan, hacia adentro y hacia afuera, acerca de la razón-de-ser de la

¹ Con modificaciones, agregados y despersonalizaciones, este ensayo es una transcripción de la charla impartida el 25 de noviembre de 2008 en el Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer” (Buenos Aires).

existencia humana y los misterios de la Creación, son más religiosos que muchos otros que aceptan una fe heredada como fácil atajo anestésico y se despreocupan de las preguntas porque ya tienen respuestas enlatadas.

Religioso es quien busca. No se me entienda mal. Creer es respetable, pero en mi opinión el creer sólo es expresión de auténtica religiosidad cuando la creencia proviene de una búsqueda. Es por eso que en el judaísmo nunca se nos pregunta por nuestra fe y jamás se nos exige la adherencia a un credo. Debemos dar cuenta de nuestras acciones, no de nuestras creencias. La fe fluctúa, no sólo a lo largo de la vida, sino también del año e incluso de un día. De una intensidad mística se suele descender a la indiferencia... ¡en instantes! Es humanamente inevitable.

En cambio, las acciones son otra cosa. Ayunar porque sí, sin poder dar una buena respuesta sobre el porqué; y en mayor medida aún, entrar voluntariamente al quirófano para establecer un pacto con Dios, ciegamente entregado sólo porque eso es lo que Él nos exige en la Torá, de manera análoga a cuando Abraham se preparaba para el sacrificio supremo que se hubiera impuesto a sí mismo y a su hijo Isaac, si Dios no lo detenía a tiempo... eso, me parece, es mucho más valioso que recitar un credo. Es el verdadero salto de fe kierkegaardiano.

Entiendo que esta praxis es uno de los varios buenos motivos por los que me encuentro más cómodo en el judaísmo que en la fe en que nací. Que la redención dependiera de la fe me parecería "injusto". Lo digo consciente de mi limitación humana para albergar certezas sobre tales cuestiones, pero conocedor también de que esa limitación abarca a las autoridades religiosas de todos los credos.

Es mucho más rico, intelectualmente más interesante, y sobre todo, más conducente a la plenitud religiosa, suponer que la redención proviene de la búsqueda, de la introspección, de la *Teshuvá*,² e incluso de la disposición a versiones menores de la *akedá*,³ como en el caso de una *Brit Milá*⁴ adulta.

² Expiación

³ El sacrificio de Abraham cuando estuvo dispuesto a inmolar a Isaac

⁴ Circuncisión o pacto de circuncisión

En verdad, como razonaba el filósofo Yeshayahu Leibowitz, pueden concebirse dos tipos de religiosidad:

1. Una fundada en valores y creencias, que se traducen en exigencias para la acción, y
2. Otra fundada en imperativos para la acción, cuya observancia trae consigo valores e intenciones.

La primera apunta a satisfacer las necesidades espirituales del hombre. Su finalidad es el hombre, y Dios ofrece sus servicios al hombre. Lo redime. La segunda es una religiosidad de preceptos, de *Mitzvoth*, que impone obligaciones y hace del hombre un instrumento para la realización de un fin que lo trasciende. Ambos tipos de religiosidad pueden encontrarse en todas las religiones, pero éstas difieren en la medida en que predomine uno u otro. En el cristianismo predomina el primer tipo. Como nos recuerda Leibowitz, su símbolo es la cruz, que representa el sacrificio de Dios en beneficio del hombre. En cambio, el máximo símbolo del judaísmo es el *akedá*: Abrahán en Monte Moriá, donde se anularon todos los valores humanos como sacrificio a Dios. Vistos desde esta perspectiva, el cristianismo es antropocéntrico, y el judaísmo, teocéntrico.

El segundo tipo de religiosidad conlleva el dominio ascético del hombre sobre su propia naturaleza, lo que para muchos pensadores es la forma más alta de libertad. El judaísmo es principalmente una religión de *Mitzvoth* o preceptos que no están fundamentados en el hombre sino en la voluntad insondable de Dios. No obstante, también posee elementos antropocéntricos. La esperanza mesiánica, por ejemplo, es en beneficio del hombre, y es por lo tanto una dimensión antropocéntrica del judaísmo, fuente también de la creencia cristiana de que el Mesías ya ha llegado, en la persona de Jesús de Nazaret.

Por otra parte, las religiones basadas en la fe suelen exigirnos un credo complejo. Son teológicamente maximalistas. El judaísmo básico es teológicamente minimalista: sólo me exige que crea en Dios y su Ley, y esto en el caso de un converso como yo, porque un judío nacido de vientre judío ni siquiera necesita adherir a este credo básico, porque cómo dije, para el judaísmo la redención no depende de la fe.

Y aunque hay vertientes del judaísmo, como la cabalá luriánica, que son teológicamente maximalistas, no es necesario adherir a ellas para ser judío. Se pueden tomar o dejar, y en principio, en esta etapa de mi evolución, yo las dejo, porque creo que suponer conocer la morfología y los atributos de la divinidad, se trate tanto de las diez *Sefirot* y *Partzufim* de la Cabalá como de la Trinidad cristiana, es una presunción cercana a la soberbia. Maimónides dice una cosa parecida en su *Sefer Hamadá*, el “Libro de la Ciencia y el Conocimiento”.⁵

Por estos motivos, y también por otros que explicaré más adelante, si yo había de transitar del agnosticismo a una fe determinada, el judaísmo sería mi elección por encima del cristianismo. Además, tiene la ventaja de ser parte de la tradición en que nací, porque el cristianismo es en parte judío: emerge del judaísmo al punto de que su Biblia contiene en su integridad al Tanaj, la Biblia judía.

Más aún, si tomamos el cristianismo como punto de partida y reflexionamos acerca de su suprema premisa diferenciadora, que es el advenimiento del Mesías en la persona de Jesús de Nazaret, muchos cristianos confiesan privadamente que suponer que el Redentor ya ha llegado es contrario a toda evidencia. Sin haber realizado encuestas, pero habiendo conversado sobre estos temas con mucha gente ilustrada que nació católica, tengo la sensación de que son pocos los que seriamente creen que hace dos mil años vivió entre nosotros aquel Mesías que, según profecías canonizadas, debía traer consigo una duradera era de armonía, un fin de los tiempos en que el cordero no temerá a las fieras y en que todas las naciones rendirán culto al único Dios.

En verdad, si algo cambió a partir del nacimiento de Jesús de Nazaret fue para peor. La violencia fue cada vez mayor y frecuentemente fue protagonizada por la misma Iglesia que decía representar al presunto Mesías. La doctrina de la Parusía, o segunda llegada del Redentor, fue el remiendo teológico con que los Padres de la

⁵ Nos dice Maimónides: “Incluso nuestro maestro Moisés percibió a El Eterno en el mar como un héroe que hace la guerra, mientras que en el monte Sinaí lo percibió como un oficiante revestido. Es decir que El Eterno no tiene imagen ni forma, sino que depende de la profecía o de la visión; no obstante, a Su esencia la comprensión humana no la puede percibir ni analizar. Esto es lo que se declara: ‘¿Acaso podrás analizar a Dios, acaso podrás encontrar un límite al Omnipotente?’ (*Job* 11:7)”. Véase Capítulo 1, Acápite 9 de “Sobre los principios del judaísmo” (*Hijlot Yesodé HaTorá*), primera parte de *Sefer Hamadá* (Libro de la Ciencia y el Conocimiento), que a su vez primer libro del *Mishné Torá*. Publicado en Barcelona por Ediciones Obelisco, 2006, bajo el título *Maimónides – Obras Filosóficas y Morales*, p. 19.

Iglesia intentaron recuperar la coherencia perdida cuando tomaron nota de una dura realidad: que el nacimiento del Nazareno nada parece haber aportado en el orden trascendente. El mundo siguió como antes. En el mejor de los casos, su advenimiento se proyectó en una festividad alegre y llena de luces, similar a Janucá, una de las menos religiosas de las fiestas judías, en que hacemos regalos a los niños.

No se me entienda mal. No es que me parezca que está mal creer que el Mesías ya llegó, y que el motivo por el que nada cambió en el mundo es que tiene que venir por segunda vez. Es una creencia respetable como cualquier otra. Pero a mí no me convence, como tampoco a una multitud de gentes pensantes que han sido cristianamente bautizadas. Todo parece señalar que el Mesías profetizado en la Biblia judeocristiana aún no ha llegado. Ahora bien, si algebraicamente extirpáramos del cristianismo la premisa de su advenimiento y todas sus consecuencias teológicas, ¿con qué nos quedaríamos?

Para responder a esta pregunta, podemos comenzar con las reflexiones del erudito investigador argentino Mario Saban, cuyo libro sobre *El Judaísmo de Jesús*⁶ tuve el honor de presentar en Buenos Aires a fines de 2008, un día antes de la consumación de mi conversión. Como él dice, es muy probable que el nazareno haya sido un rabino fariseo.⁷ Después de su crucifixión, el judeocristianismo emergió de la prédica de sus discípulos. Eventualmente, la nueva secta devino en una religión independiente que divinizó a Jesús, suponiendo que en él se cumplía la profecía bíblica de un Redentor.

Hasta allí Saban. Pero avanzando por esta línea de pensamiento, si descreído de la pretensión del advenimiento del Mesías, un cristiano la elimina de su cosmovisión y extirpa a su credo de todos los elementos teológicos derivados de esa errónea premisa... ¡teológicamente se convierte en un judío de la primera mitad del siglo I! Después de todo, Cristo significa Mesías en griego. Si el judío Jesús de Nazaret no fue el Cristo, tiramos al tacho todo lo que es específicamente cristiano del cristianismo y queda el judaísmo de origen.

⁶ M. Saban, *El Judaísmo de Jesús*, Buenos Aires: Editorial Saban, 2008.

⁷ La hipótesis más popular pero menos fundamentada es que Jesús habría sido un judío esenio. Según Saban, el conjunto de la evidencia sugiere que fue un fariseo que, como era frecuente, disputaba con otros fariseos, y cuyo lenguaje de corte profético fue tomado por mesiánico.

Por cierto, es por el resultado de esta ecuación,

Cristianismo - creencia en la llegada del Mesías
■ *Judaísmo fariseo de principios del s. I a. c.*

que en un primer momento me sentí inclinado a convertirme al judaísmo caraíta, que como es sabido es una rama de la fe mosaica nacida en la Edad Media que descrea del Talmud. Ese proyecto respondía a cierta lógica, ya que el judaísmo de Jesús de Nazaret era pre-talmúdico.

Posteriormente, sin embargo, me sometí a la sabiduría dialéctica divulgada en siglos posteriores por la Mishná y las Guemarot, sin pretender por ello resolver la cuestión de si ese desarrollo procedió de los propios sabios rabínicos y sus antecesores fariseos inmediatos, o si (como se pretende) es una transcripción de verdades transmitidas oralmente, reveladas a Moisés junto con la Torá escrita.⁸

De cara a la conversión, poco importaba la controversia acerca de si la flexible sabiduría talmúdica es de origen humano o divino. ¡Nadie me obligaba a expedirme! Y para colmo de bienes, la conjugación de tesis, antítesis y síntesis, característica de la estructura del Talmud, siempre deja opciones abiertas. Al no imponer un férreo dogma, es tanto más atractiva para un espíritu libre.

Pero existen otros motivos, existenciales, que habrían de precipitarme hacia la búsqueda de un camino religioso y que están más allá de estas reflexiones acerca de la mayor compatibilidad del judaísmo con mi constitución individual. La pregunta “por qué me hago judío” exige que me explaye no sólo sobre por qué elegí el judaísmo sobre otras religiones, sino también por qué opté por ingresar a un marco religioso institucional, abandonando, en parte al menos, los caminos del librepensador aislado y pseudo-agnóstico. Esta es una dimensión compleja de la cuestión. No intentaré simplificarla ni ahorrarme la introspección pública que supone abordarla, con su inevitable carga de angustia.

⁸ Lo primero es aducido por, entre otros, Jacob Neusner, quien deconstruyó lo que llama “el mito de la Torá Oral”. Véase J. Neusner, *Judaism When Christianity Began*, Louisville y Londres: WJK, 2002, pp. 6-9, y *An Introduction to Judaism*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991, Cap. 8 (“The Formation of Rabbinic Judaism: The Crisis Addressed by the Talmuds and the Midrash”, pp. 193-209).

Algunos de ustedes saben que soy un especialista en relaciones internacionales, y que frecuentemente se me identifica con la gestión de Guido Di Tella,⁹ porque fui su asesor y porque las ideas que él instrumentó en nuestra política exterior coinciden, en su mayor parte, con las que fui desarrollando en diversos libros desde 1983, cuando bajo el título *Gran Bretaña, Estados Unidos y la Declinación Argentina, 1942-49*, publiqué mi tesis doctoral de Yale University. Ese libro está basado en documentos antiguamente secretos de los archivos británicos y norteamericanos, que permiten estimar los enormes costos, para nuestra Argentina y sus ciudadanos, generados por nuestras frecuentes confrontaciones con las grandes potencias. Fue el primer paso de un programa de investigaciones de varias etapas que culminó hacia 1997.

No sólo estudié nuestras políticas; también estudié los contenidos nacionalistas de nuestros planes educativos entre 1879 y 1986, para intentar comprender por qué nuestra cultura política premiaba a gobernantes que, al confrontar innecesariamente, le hacían un daño al mismo pueblo que los apoyaba. Nuestra neutralidad durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de Malvinas me parecían evidencia de que algo funcionaba mal.

Y entonces me convertí en un adalid de la alianza entre la Argentina y los Estados Unidos, condenado por los nacionalistas de cuño tradicional, pero convencido de que mi propuesta era la mejor para el interés argentino. De alguna manera, aquella prédica mía me convertía en humilde y tardío discípulo de antecesores ilustres, como el Profeta Jeremías, que lideró un infructuoso esfuerzo por conseguir que Jerusalén se aliara a Babilonia para ahorrarse los costos de la confrontación, y también del sabio rabínico Yohanan ben Zakay, cuando intentó evitar la destrucción del Segundo Templo proponiendo una alianza entre el Reino de Judá y Roma.

Obviamente, no es mi intención explayarme aquí sobre esas teorías, ni mucho menos defenderlas. Sólo contarles que fui el cultor apasionado de un tipo de política exterior basada en investigaciones científicas que dieron lugar a una pléyade de publicaciones mías y ajenas, en todas partes. La última que descubrí navegando por Internet es de la autoría de un tal Sun Ruoyan, se titula “Un Análisis de la Teoría de

⁹ Ministro de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto de la República Argentina entre 1991 y 1999. Falleció en 2001.

Realismo Periférico de Carlos Escudé”, y fue publicada en inglés en 2003 en una revista de la Academia China de Ciencias Sociales.¹⁰ Hay unos cuantos casos parecidos.

Traigo estos datos a colación porque sólo si ustedes comprenden *lo profundamente orgulloso* que estaba de mi obra, pueden comprender mi angustia y desesperación cuando, a partir de la crisis de diciembre de 2001, me puse a estudiar algo de economía, una disciplina a la que era completamente ajeno, y comprendí que a lo largo de la década del '90 la Argentina había sido sometida a un vaciamiento sistemático. Entonces comprendí también que aquella alianza con Estados Unidos por la que había abogado, que había sido justificada intelectualmente por mis trabajos, había sido usada como un lubricante que facilitaba el saqueo de nuestra economía, hundiendo a millones de nuestros ciudadanos en la miseria.

Sentirme corresponsable de esa tragedia, aunque fuera como idiota útil, me llenó de desconsuelo. Demoré un lustro en ponerme al día con las iniquidades de la clase política argentina de todas las banderías y el resultado fue un libro que publiqué en 2006, titulado *Festival de Licuaciones: Causas y Consecuencias de la Pobreza en la Argentina*. Este libro, que incluye un prólogo auto-referencial donde elaboro un *mea culpa* personal y generacional, fue mi gran *Teshuvá*, mi expiación, un *Kipur* público e individual. Posteriormente, el prólogo auto-referencial también fue publicado en forma independiente por el periódico *Nueva Sión*, que siempre fue muy generoso conmigo.

Estas conmociones espirituales fueron un motor importante para buscar refugio en una religión formal. Mi participación en el programa “Creencias” también contribuyó. Aunque mi papel fue el del agnóstico, yo estaba perfectamente consciente de ser un bicho raro. En algunos episodios me expresaba como un agnóstico místico, aunque siempre librepensador.

Es así que en 2006, después de publicado *Festival de Licuaciones* y grabados los episodios de *Creencias*, me lancé a una inusitada aventura exegética. Me puse a escribir un libro en el que proponía una lectura literal del Pentateuco, completamente

¹⁰ Sun Ruoyan, “A Review of Carlos Escudé's Theory of Peripheral Realism”, *Journal of World Economics and Politics*, No.11, 2003, p. 38-43. Institute of World Economy & Politics, Chinese Academy of Social Sciences.

independiente de las interpretaciones de curas y rabinos. Razonaba que si aceptamos por un momento la premisa de que la Torá es la palabra de Dios, no debemos permitir que la palabra del hombre, fuera cura o rabino, la contaminara con premisas extra-bíblicas que facilitan interpretaciones benignas pero forzadas.

El libro, que porta el título *La Guerra de los Dioses: Los Mandatos Bíblicos Frente a la Política Mundial*, es consumadamente herético tanto para judíos como para cristianos. Beatriz Gurevich, colega y amiga desde hace muchos años, fue testigo del proceso de escritura y vertió lágrimas intentando limar algunos de mis excesos. Ni que hablarles de la zozobra y angustia que le provocó a Mónica, mi mujer, que a pesar de ser una católica secularizada, me bordó una primorosa kipá en cuanto decidí convertirme al judaísmo, seguramente por el alivio que sintió.

Uno de los capítulos de la sacrílega obra, basado principalmente en Deuteronomio, se titula “El Mandato Bíblico del Genocidio”. En otro capítulo reflexiono sobre el hecho de que la primera vez que Dios le habló al hombre, en el libro de Génesis, dijo algo que se aproxima a una mentira: que si comía de la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal, moriría. En cambio, la serpiente dijo la verdad: Eva no murió al comer la fruta. Por lo tanto, afirmé que el vilipendiado áspid representaba el bien, ya que nos instaba a conocer la diferencia entre el bien y el mal. Dios, en cambio, quedaba ubicado en un lugar sospechoso.

Durante la primera etapa de elaboración del libro estuve muy peleado con Adonai. A medida que avanzaba, sin embargo, me sentía cada vez más atraído por el protagonista divino de la Torá. Producto de esta ambivalencia es la definición de mi perfil en la solapa, donde se me caracteriza como un sionista de origen católico que en materia de creencias se encuentra a mitad de camino entre el gnosticismo, el agnosticismo y el judaísmo caraíta. Cuando el libro finalmente apareció, yo ya lo había superado y me consideraba un devoto de Adonai, a quien tenía por amigo, aliado y hermano mayor. La lectura entre líneas de los últimos párrafos revela esta evolución interior del autor.

Cuando alguien me preguntó como pude compatibilizar tamañas herejías con una versión sui géneris de la fe en Dios, contesté que aunque es verdad que para un

espíritu timorato mi atrevimiento era imperdonable, visto desde otra perspectiva yo me había tomado a la Torá y a Adonai tan en serio, que les había dedicado un libro entero, a la vez que había estado dispuesto a correr el riesgo de grandes costos personales, a raíz de las sanciones que los hombres de carne y hueso frecuentemente imponen a quien incurre en sacrilegio. Con la arrogancia de un ser humano inevitablemente imperfecto, razoné en mi defensa que un ejercicio tal es el paradigma de la *búsqueda* espiritual; que la búsqueda espiritual sistemática implica amor a la verdad, y que el amor a la verdad es amor a Dios.

Cuando finalmente comencé mi proceso de conversión después de algunas conversaciones con los rabinos Rubén Saferstein y Baruj Plavnik, empecé a frecuentar sinagogas. La primera vez que asistí al oficio de Shajarit conocí el ritual en que la Torá Sofer se carga amorosamente en procesión alrededor del templo. Le comenté entonces a Yaacov Rubel, mi amigo y maestro en cuestiones judaicas, que al presenciar el rito comprendí que yo me había anticipado simbólicamente al mismo, ya que con la escritura y publicación de *La Guerra de los Dioses* había sacado a pasear a la Torá. Yaacov me miró severamente y comentó: “¡Y cómo! ¡La hiciste dar varias vueltas!”

Y entonces le conté del extraño milagro que había acontecido, del que yo ya me había percatado pero había mantenido en reserva. Sucede que en la contratapa de mi libro se transcriben varios versículos, tanto de la Torá como del Nuevo Testamento cristiano. Intentando demostrar la iniquidad de los evangelios, transcribí uno donde Juan dice que Jesús les dijo a los judíos: “vosotros sois de vuestro padre el diablo”. Pero ese versículo quedó impreso con una inexplicable errata. En vez de Juan, aparece atribuido a Mateo. Con ese imperdonable traspié en plena contratapa, todo el libro quedó simbólicamente desautorizado. Le dije a Yaacov: “Sí, yo saqué a pasear a la Torá, pero al introducir esta errata, Adonai se encargó personalmente de depositarla cuidadosamente en el Aron HaKodesh.¹¹ Es como si aquí no hubiera pasado nada. Ese libro nunca se escribió, excepto, paradójicamente, como una Aliá¹² íntima en la que yo asciendo, retiro la Torá del Arca, la hago recorrer por mil caminos, pero el Señor la devuelve a su lugar.”

¹¹ El arca de una sinagoga, donde se atesoran los rollos del Pentateuco manuscrito.

¹² Sustantivo hebreo que describe lo que se hace cuando se asciende al Pentateuco (o se emigra a la Tierra Prometida).

Y en efecto, sentí que con ese juego Adonai me estaba diciendo:

“Ya sé que me das una importancia que casi nadie me concede. Me dedicas un libro libre, loco, y corres riesgos mundanos innecesarios para expresar tus opiniones infantiles acerca de cosas que están más allá de la comprensión humana. Pero ahora ha llegado la hora de que te dejes de joder. Eres uno de los míos y has de ganar la cuota de mansedumbre que te falta para que te conceda mi gracia.”

Y fue así como llegué a este proceso de conversión, después de la publicación de dos libros sucesivos que fueron parte de una conmoción espiritual personal. El de 2006 fue mi *Teshuvá*, una forma singular de cumplir con el precepto judío de limpiar mi alma, ejecutada bastante antes de que conociera el significado profundo de la expiación anual requerida para los *Yamim Noraim*.¹³ Y el libro de 2007, malogrado como obra intelectual por un accidente inexplicable que me parece atribuible a la voluntad divina, se convirtió en algo más que un libro: fue mi *aliá*, mi manera particular de ascender a la Torá.

A partir de ese momento, comencé un proceso de aprendizaje que me llevó al descubrimiento de maravillas a raudales. Mi morá,¹⁴ Shoshana Burman, me guió por el ABC de la cultura religiosa judía. Y mis lecturas de Jacov Neusner, Abraham Joshua Heschel, y especialmente Salo Baron,¹⁵ me condujeron a aventuras hasta entonces insospechadas. Renací desprovisto de mi vieja rebeldía, como un niño dispuesto a descubrir, descubrir y descubrir, en el sentido etimológico de des-cubrir, de quitarle el velo a realidades esquivas pero cognoscibles.

En mi breve ensayo “Reflexiones de un converso sobre las peripecias de un pueblo elegido”, descubrí que es posible llegar a conclusiones teológicas a partir de la historiografía, un camino mucho menos trillado que el de llegar a ellas a través de la Palabra Revelada. Fue a través de este camino que comprendí, para mi enorme

¹³ Los diez “días terribles” que median entre Rosh Hasahná y Iom Kipur, en los que el judío observante debe enfrascarse en una introspección profunda para intentar alcanzar la expiación de sus faltas frente a Dios y los hombres.

¹⁴ Maestra de judaísmo.

¹⁵ Salo Wittmayer Baron, *Historia Social y Religiosa del Pueblos Judío* (ocho volúmenes), Buenos Aires: Paidós 1968.

sorprende, que la historia enseña, a quien quiera saberlo, que el pueblo judío es en verdad el Pueblo Elegido, tal como se afirma en las Escrituras compartidas por cristianos y judíos.

En ese ensayo recordé que fue el exilio babilónico lo que forjó al pueblo judío que hoy conocemos. Aunque la conquista babilónica de Judá generó deportaciones masivas, la posterior conquista de la propia Babilonia por la Persia Aqueménida, en 539 a.e.c., hizo posible el retorno de importantes contingentes de judíos a su tierra. A pesar de los sufrimientos del exilio, a muchos les había ido extraordinariamente bien, al punto de que sólo una minoría optó por regresar. Es así como nació la Diáspora y emergieron algunos de los rasgos que caracterizan a las comunidades judías hasta el día de hoy: el bilingüismo, la diversificación de las actividades económicas y el desdoblamiento de las identidades nacionales.

Llegué a la conclusión de que sin este proceso evolutivo nacido de la desgracia, jamás hubiera entrado en funcionamiento la fórmula dialéctica magistral que hizo posible que el pueblo judío no sólo sobreviviera a la adversidad, sino que protagonizara un papel único en la historia mundial de los siguientes dos milenios y medio. Tal como lo sugiere Baron, a partir de ese momento, y en oleadas históricas sucesivas de ritmo creciente, la religión judía sería reforzada por la nacionalidad judía, a la vez que ésta se arraigaría supranacionalmente en la religión judía. Simultáneamente, la Diáspora recién nacida se complementaría dialécticamente con la metrópoli de Tierra Santa, engendrando el proceso de refuerzo mutuo que perdura hasta nuestros días. Éste sería el secreto de la supervivencia de la identidad judía: la doble dialéctica generada por religión y nacionalidad, por un lado, y Dispersión y Tierra Prometida por el otro. Ciertamente, la idealización de Palestina como Tierra Prometida, y el cumplimiento de la Ley Mosaica, que en la Diáspora diferenciaba a la minoría judía de las mayorías gentiles, contribuirían permanentemente al milagro de la supervivencia.

Ningún otro pueblo conquistado se atrincheró detrás de una coraza identitaria tan poderosa: la Ley separaba a judíos de profanos en el aquí y ahora, a la vez que la promesa de recuperar su Tierra les daba un proyecto de futuro como a ninguna otra

nación sin Estado ni territorio. Esta ecuación permitió superar las más atroces y sistemáticas persecuciones. Y una vez superada la amenaza, entraba en vigencia otra vez la poderosa fórmula dialéctica que fortalecía la influencia judía: la religión era reforzada por la nacionalidad, a la vez que ésta se arraigaba supranacionalmente en la religión.

Esta dialéctica se convirtió en parte de la esencia misma de un judaísmo palpitante que no tiene parangones en la historia humana. Naturalmente que esta singularidad tendría costos y beneficios. Contrariamente a lo que supone Baron cuando dice que los franceses han estado arraigados a su territorio durante milenios, los judíos llegaron a “Francia” mucho antes que los francos, que terminaron dándole su nombre a la antigua provincia romana, cuyo nombre previo, Galia, denotaba su anterior identidad celta.

Pero esa tribu de invasores germánicos pudo convertirse en cofundadora de la identidad francesa, en condominio con los galo-romanos, en parte porque sus integrantes se asimilaron y dejaron de ser germanos. Huérfanos, a ellos no les fue prometida una tierra en heredad. ¡Jamás un franco de la Galia recitó un piadoso ritual, juramentándose a celebrar el próximo año nuevo en alguna urbe franca como Frankfurt! No hubo para ellos una Jerusalén.

Los judíos, que antecedieron a los francos en territorio galo por varias centurias, fueron sometidos a discriminaciones, segregaciones, hostigamientos y expulsiones, precisamente porque su singular coraza identitaria les permitía sobrevivir como pueblo. Y paradójicamente, la otra cara de la moneda de estos padecimientos es que ya no hay francos en Francia, pero nunca dejó de haber judíos, aunque así lo desearan los demonios perseguidores.

Es por eso que, contradiciendo a mi admirado Salo Baron, me atrevo a afirmar que la asombrosa tecnología social que posibilitó la supervivencia de la identidad judía en la Diáspora difícilmente tuviera origen humano. No fue el producto del ensayo y error propios de la investigación científica. Su efectividad devino, paradójicamente, de su dificultad.

Ningún ejemplo es más claro que el de la función sociológica de la normativa del *kashrut*. Basta recordar las leyes de *shejitá*, que al exigir el descarte de todo animal cuyo cadáver presente la más mínima anomalía, encarecen el precio de la carne. Y a eso hay que sumar la complejidad del proceso de *melijá*, desangrando el animal, porque la sangre es la vida de la carne y la Torá nos dice que no debe ser alimento.

Estas normas para matarifes, carniceros y observantes alcanzarían por sí solas para tender un cerco protector en torno de la identidad judía, pero vienen acompañadas por muchas otras de similar complejidad. Poco importa la racionalidad de las disposiciones de la Ley. Normas diferentes pero similarmente incómodas quizá hubieran producido resultados similares. La observancia del Shabat, que los romanos denostaban atribuyéndola a la holgazanería, significaba sacrificar la séptima parte del ingreso, algo muy grave para una familia pobre.

En verdad, la identidad del pueblo se preservó porque la misma dificultad de la Ley lo separó y aisló, aunque en todas las generaciones haya habido grandes contingentes que se alejaron, asimilándose a la mayoría no judía. El núcleo duro de la Comunidad, que obedecía la Ley estrictamente, se convirtió en el punto de referencia de aquellos que incumplían sin renegar de su identidad, incluso después de generaciones enteras de cumplimiento parcial por parte de una familia.

Esta dinámica fue una de las diferencias principales entre los judíos de Francia y los francos con que ejemplifico esta ponencia. Sin la muralla protectora de algo análogo a la Ley Mosaica, los francos que se establecieron en la Galia se disolvieron en la masa común. Su identidad germana desapareció a pesar de haberle dado su nombre a Francia. En cambio, la identidad judía sobrevivió con una fórmula que no parece de cuño humano. Más que fórmula, ¡es un sistema de ecuaciones!, ya que a las funciones sociológicas de la Ley Mosaica hay que agregar las dialécticas entre nación y religión, y entre Dispersión y Tierra Prometida. ¿Qué mejor demostración del carácter de Pueblo Elegido que la Torá judeocristiana atribuye al pueblo judío, que estas fórmulas de efectividad sorprendente que hicieron posible la supervivencia?

Pero el beneficio de la supervivencia del pueblo de Dios inevitablemente vino de la mano de grandes padecimientos, porque las minorías que no se funden en la

masa común han sido perseguidas en todas las épocas. No se puede ser un pueblo elegido sin engendrar fobias encendidas. Filón, el filósofo alejandrino y apasionado patriota judío que vivió entre 20 a.e.c. y 50 e.c., tiempos en que el judaísmo era activa y exitosamente proselitista, decía que los conversos habían “renunciado a su país, parientes, amigos y relaciones, a cambio de virtud y santidad”. Y montado sobre el mismo tema, Tácito, historiador romano y antijudío, despotricaba diciendo que en cuanto los prosélitos aceptaban las enseñanzas judías, comenzaban “a despreciar a los dioses, renegar de su país y menospreciar a sus padres, hijos y hermanos”.¹⁶

Con valoraciones opuestas, ambos describían el mismo fenómeno vertiendo los mismos datos esenciales. Es comprensible, ya que no podría haber habido un pueblo al que la Historia asignara una función tal como la que cupo a los judíos, sin que se desencadenaran intentos de aniquilamiento perpetrados por los pueblos no elegidos. Salo Baron, el gran historiador del pueblo judío de la generación de la Segunda Guerra Mundial, reconoce la inevitabilidad de las persecuciones cuando recuerda la judeofobia de romanos ilustres como Séneca y Tácito:

Tanto en Roma como en el resto del imperio, existía un resentimiento generalizado contra el carácter ‘extranjero’ de los judíos, resentimiento que la multiplicación de la masa judía, tanto nativa como conversa, terminaba de agudizar. El populacho y los intelectuales marchaban codo con codo, y casi en el mismo momento en que las turbas agredían a los judíos en Alejandría, en el año 88 a.e.c., la literatura histórica y filosófica comenzaba a caldear también el ambiente. Cuando más tarde la animosidad popular de la metrópoli egipcia se canalizó en el primer auténtico ‘pogrom’, en el año 38 e.c., fue un pensador de la época, el estoico Séneca, casi siempre locuaz, quien planteó con mayor apasionamiento la tradicional acusación: ‘Las costumbres de esta muy execrada nación se fortalecieron tanto que ahora es recibida en todas las tierras. Los conquistados han impuesto leyes a los conquistadores’.

En la visión de Baron, los romanos conservadores se sentían amenazados por el “progresivo desmoronamiento de los principios morales tradicionales y el éxito

¹⁶ S.W. Baron, *op.cit.*, Tomo I, p. 203.

evidente de la propaganda religiosa judía”. En tal sentido, resulta fascinante recapacitar que el judaísmo (y luego el cristianismo) fueron a la civilización romana pagana lo que el islam representa actualmente para Europa occidental, cuya conquista demográfica por los musulmanes parece irreversible:

Tácito, que escribía unos treinta años después de la caída de Jerusalén, comprendió con honda inquietud que la victoria militar de Roma no había decidido la controversia. Así como se mostró dispuesto a justificar que Nerón persiguiese a los cristianos, calificando este hecho de utilitate publica, también opinaba que los judíos constituían una amenaza para el orden establecido, pues subvertían, especialmente, sus tres pilares fundamentales: la religión, la patria y la familia. (...) Si uno reflexiona acerca de cómo el cristianismo terminó por conquistar a Roma, no se puede condenar con demasiada severidad a este patriota romano por el hecho de que desahogara, quizá con un lenguaje excesivamente duro, la extremada angustia que le producía la posibilidad de que desapareciese la civilización que tanto amaba.¹⁷

Más allá de las analogías con el presente, en aquellos tiempos el odio antijudío engendró el mito del asesinato ritual, un infundio rápidamente transferido hacia los judeocristianos, cuya misa y Eucaristía se prestaban más a la acusación de homicidio y antropofagia. Muy pronto, sin embargo, los judeocristianos concretarían aquella conquista cultural de Roma tan temida por Tácito. Así, de perseguidos se convirtieron en perseguidores, corriendo por su cuenta el martirio reiterado de masas enteras de judíos durante los siguientes mil setecientos años.

No obstante, ya estaban sentados los parámetros de la dinámica histórica que había permitido tanto la supervivencia como el paulatino crecimiento de la influencia mundial del pueblo judío. La religión judía siguió enseñando que el pueblo de Israel había sido seleccionado por un Dios trascendente para difundir su Nombre hasta el fin de la historia, cuando todas las demás naciones se convertirían a la fe verdadera. Mientras tanto, la nación judía sobreviviría, aún sin Estado ni territorio, y no se fundiría con otros pueblos.

¹⁷ S.W. Baron, *op.cit.*, Tomo I, p. 213.

Por otra parte, los tremendos padecimientos transhistóricos no hicieron más que confirmar una premisa de la teología judía: que la inmortalidad del pueblo de Dios es más importante que las vidas de sus individuos. Por cierto, sólo tardíamente en la historia bíblica se incorporan al credo judío las ideas de la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne. Pero está presente desde el principio la noción de la inmortalidad del Pueblo Elegido, la vida eterna de la nación santa que hará posible el advenimiento del Mesías, no sólo para los judíos sino para la humanidad entera. Y ese es el punto de partida del paradójico universalismo judío, nacido de su particularismo.

No obstante, el mundo profano no lo entendió así, y la sucesión de siglos se convirtió en un alud de tragedias sucesivas. Finalmente, cuando la Shoá, la más reciente de las grandes persecuciones paneuropeas, fue superada a un costo de seis millones de muertos, la dialéctica entre religión y nacionalidad dio a luz a un nuevo Estado judío independiente en Palestina, cumplimentando la promesa de la Tierra entregada por Dios a su pueblo elegido. En esta opinión, que sé que es polémica, sigo las enseñanzas del rabino Abraham Kook.

Y bien, entiendo que este largo proceso plurimilenario jamás podría haber sido obra de un conjunto de mentes maestras humanas, como pretendieron los fraudulentos autores de los *Protocolos de los Sabios de Sión*. Si ausente la intuición mística, no queremos reconocer al pueblo judío como el elegido de Dios, debemos aceptar por lo menos que es el elegido de la Historia.

En verdad, lo ocurrido a partir del ascenso del cristianismo es tan milagroso que parece responder a un plan divino. El concepto de Pueblo Elegido, enquistado en la Biblia judeocristiana, se convirtió en profecía autocumplida a través de mecanismos paradójicos e insospechados. El éxito proselitista del cristianismo lo convirtió en el vehículo de globalización de la Torá. Gracias a su advenimiento, un celta pagano de la Gran Bretaña que se convertía a la nueva religión descubría, para su asombro, que según sus propias Escrituras adoptivas, el pueblo judío era el pueblo elegido de su Dios.

Fue por este mecanismo que la historia y doctrina judías se diseminaron por el mundo entero. Todas las religiones tienen sus mitos, pero el judaísmo es la única cuyos mitos son difundidos, principalmente, por otra religión.

Que el pueblo judío sea el Pueblo Elegido de Dios es una cuestión de fe que no puede demostrarse mediante la razón. Pero los datos duros muestran que es el pueblo elegido del cristianismo. No sólo es la Biblia cristiana el vehículo por el que el mundo conoce la historia y el credo judío, sino que en fecha tan reciente como las Pascuas de 2008, el Papa Benedicto XVI reintrodujo, para la función litúrgica del Viernes Santo de la misa en latín, una versión actualizada de la antigua oración *Pro Judaeis*. Allí se suplica solemnemente por la conversión de los judíos. Al dispensarle esta atención, el Sumo Pontífice del catolicismo parece reforzar el carácter de elegido del pueblo judío, reconociéndolo como vértice de la humanidad. ¿Por qué, si no, oraría por trece millones de judíos antes que por más de mil quinientos millones de musulmanes?

Pero la actitud del Papa no sorprende, porque proviene del corazón del Nuevo Testamento cristiano. Palabra más o menos, es lo que sugiere Pablo de Tarso en el Capítulo 11 de su Epístola a los Romanos, al hablarles a los gentiles conversos en su condición de judío seguidor de Jesús:

Y pregunto yo, ¿es que ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo! ¡Que también yo soy israelita! (...). Dios no ha rechazado a su pueblo, a quien conoció de antemano. (...) Que si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú, olivo silvestre, fuiste injertado en su lugar, hecho partícipe con ellas de la raíz y de la savia del olivo, no te engrías contra las ramas. Y si te engrías, sábetete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz quien te sostiene. (...) Porque si tú fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado ¡con cuánta más razón ellos, según su naturaleza, serán injertados en su propio olivo!¹⁸

La filóloga Rebeca Obligado recorrió conmigo el original griego de estos versículos, constatando que el original es aún más fuerte que esta traducción en la

¹⁸ Epístola a los Romanos 11: 1-2, 17-18, 24. Agradezco a Mario Saban haberme llamado la atención sobre este pasaje clave de Pablo.

adjudicación de la primacía al pueblo Israel. Este mensaje ha sido proyectado globalmente por el cristianismo a lo largo de mil setecientos años. Quien quiera oír, que oiga.

Por todo lo dicho, y más allá del pudor racionalista de estudiosos como Baron (para quien creer que hay algo más que humano en el misterio de la supervivencia del pueblo judío es pecar de pereza intelectual), me parece claro que ningún genio del más acá pudo urdir este mecanismo transhistórico que atraviesa casi dos mil seiscientos años. Desde 586 a.e.c. hasta la creación del Estado de Israel en 1948, la historia de la Humanidad parece ingeniería divina, confirmando la intuición teológica de Abraham Joshua Heschel: Dios salió en busca del hombre y lo encontró en los descendientes de Yaacov.

¿Puede haber mejor motivo para hacerse judío, aspirando a encarnar una de las almas que, según la leyenda, Abrahám y Sara crearon en el Paraíso para los conversos? ¿Qué otro desenlace era esperable, si agregamos estas reflexiones sobre el Pueblo Elegido, a las etapas anteriores sobre aquel derrotero de luces y sombras que me hizo transitar por una singular *Teshuvá* y una inexplicable *Aliá*, aún antes de tener conocimiento de la vigencia y significado de estos conceptos?

Por todo lo dicho, no puedo cerrar esta charla sino parafraseando un dicho que, por sabio, ya es un cliché de la cultura judía, atribuido al Reb Zusha de Anípoli. Si en el cielo me preguntaran por qué no fui Abrahán o Moshé, tendré una respuesta fácil, ya que no fui dotado de sus grandezas. Pero si me preguntan por qué no fui Carlos Escudé, no tendré respuesta alguna.

¿Por qué elegí hacerme judío? Esa es la desafiante pregunta que me plantearon Rita Sacca y el rabino Abraham Skorka al invitarme a hablar esta tarde. ¿Por qué? Es muy sencillo. Simplemente porque aspiro a ser fiel a mí mismo.

PARTE I – Los orígenes del sentimiento anti-israelí en América latina

El único capítulo de esta sección es una versión abreviada en formato “*paper*” de la conferencia que impartí en Monte Scopus el 2 de agosto de 2009, en ocasión de inaugurar las sesiones de AMILAT (Asociación de Investigadores del Judaísmo Latinoamericano), en el contexto del 15º Congreso Mundial de Estudios Judíos.

El ensayo explica por qué las relaciones entre Israel y los países latinoamericanos se han deteriorado casi permanentemente a partir de un excelente comienzo en 1948. Sugiere que esta involución puede explicarse en términos de por lo menos cuatro variables intervinientes: la vulnerabilidad israelí, su relación especial con Estados Unidos desde 1967, la estructura socioeconómica de América latina y la identidad de clase de las dirigencias de las comunidades judías latinoamericanas.

En el momento de crearse el Estado de Israel, América latina fue uno de sus apoyos principales. El hecho de que las relaciones latinoamericanas-israelíes hayan comenzado de manera tan promisoría muestra que, a pesar de la judeofobia predicada durante siglos desde el púlpito y otros ámbitos en casi todo el mundo, las buenas relaciones entre los Estados de nuestra región e Israel eran posibles. Este trabajo muestra las causas de su deterioro, que en su origen nada tuvieron que ver con el antisemitismo.

Sin embargo, cuando una cultura alberga fuertes elementos judeófobos, las consecuencias de todo error o divergencia de intereses entre la parte local y el Estado judío redundarán en una activación del antisemitismo ancestral. Israel padece de enormes desventajas en su relacionamiento con el mundo en general y con América latina en particular porque universalmente prevalece un contexto de interpretación prejuiciosa, que conduce a que casi siempre se piense mal del Estado judío.

Para colmo, este factor se potencia porque desde su nacimiento Israel ha sido un Estado asediado por enemigos mortales que buscan su destrucción. El mundo árabe no quiso aceptar que en Medio Oriente surgiera un Estado judío a pesar de que la determinación de la comunidad internacional en tal sentido se manifestó muy tempranamente, en la resolución de la Liga de las Naciones de creación del Mandato Británico de Palestina (1922), que ordenaba al Reino Unido el establecimiento de un hogar nacional judío. Los británicos, intimidados con los árabes, no cumplieron. Y

cuando la resolución 181 de las Naciones Unidas dispuso la partición del Mandato en un Estado palestino judío y otro árabe (1947), los árabes musulmanes respondieron con la guerra. Los británicos, otra vez intimidados, se convirtieron en los primeros enemigos del naciente Estado de Israel.

Los árabes musulmanes le declararon la guerra al nuevo Estado judío a pesar de que no habían hecho tal cosa cuando, para proteger a las poblaciones cristianas, se había creado el Estado del Líbano, desgajándolo del Mandato Francés de Siria. Tampoco habían reaccionado de manera comparable cuando, para proteger a las poblaciones turcas, se había desgajado la provincia de Alexandreta del susodicho mandato francés, anexándola a Turquía. Proteger de los árabes musulmanes a los cristianos y turcos del antiguo Imperio Otomano mediante la creación de nuevas entidades estatales o provinciales resultó para aquéllos aceptable. Lo que no era aceptable era que los judíos recibieran el mismo tratamiento porque, para su mentalidad, desde el advenimiento del Profeta del islam los judíos del Medio Oriente debían ser súbditos de los musulmanes.

A partir de entonces Israel sufrió un asedio permanente en el mundo entero y América latina no fue la excepción. Cuando comenzando en 1967, las exigencias de la supervivencia condujeron al nuevo Estado a una alianza con Estados Unidos, la OLP comenzó a socavar el prestigio moral de Israel en nuestra región. Lo hizo con éxito porque la alianza condujo a la venta de armas a países latinoamericanos que, por entonces, estaban mayoritariamente bajo dictaduras militares. Cuando los militares cayeron en desgracia, Israel fue estigmatizado.

Tal como se señala en el texto, países como España, Noruega y Alemania, que también proveyeron de armas a estas dictaduras, no padecen de nada equivalente al descrédito producido por el embate permanente de enemigos como la OLP, el Hezbolá o el Hamas. Las calumnias sistemáticas proferidas por estas organizaciones, acumuladas a lo largo de décadas, tuvieron un grave impacto negativo sobre las opiniones públicas del mundo entero respecto de Israel. Y este factor alimentó en forma permanente un antisemitismo ancestral que a veces parece dormido, pero que es periódicamente activado por circunstancias desafortunadas.

Israel no es perfecto. Se equivoca como cualquier otro Estado. Pero a diferencia de otros países no menos imperfectos, el permanente asedio de sus enemigos,

sumado a un antisemitismo ancestral fácilmente activado, agrava enormemente los costos de tales desventuras.

Ser un pueblo elegido no es cosa fácil. Ser un Estado judío, tampoco. Ambos predicamentos, uno el espejo del otro, son parte de la historia sagrada.

Capítulo 2 – Las relaciones entre Israel y América latina, 1948-2009

El marco teórico

El realismo periférico sostiene que la llamada ‘estructura’ del sistema internacional no es lo que Stephen Waltz y otros neorrealistas llamaron una ‘anarquía’ (un orden donde todos los Estados son ‘unidades equivalentes’ con las mismas funciones), sino más bien una ‘jerarquía incipiente’ con tres tipos de Estados con funciones diferenciadas: formadores de reglas, tomadores de reglas y países parias (aquellos que sin el poder necesario para contribuir a forjar las reglas, se rebelan contra ellas).

Desde la perspectiva de esta concepción, tanto los países latinoamericanos como Israel son Estados periféricos. Son todos tomadores de reglas. El hecho de que Israel posea armas atómicas no contradice este diagnóstico, porque las adquirió antes del nacimiento del régimen de no-prolifерación. El complejo nuclear de Dimona fue conocido por el mundo en 1960, pero el Tratado de No Proliferación Nuclear sólo comenzó a suscribirse a partir de 1968. Los Estados Unidos no aprobaron la adquisición israelí de armas atómicas, pero su oposición no fue el equivalente de un veto enérgico.

Por otra parte, debe comprenderse que no se está afirmando que los Estados periféricos carezcan de la posibilidad de desafiar las reglas establecidas por los Estados centrales, sino que en cuestiones consideradas estratégicas por los formadores de reglas, tales desafíos a menudo acarrear consecuencias ruinosas para los tomadores de reglas, y sobre todo para sus ciudadanos. El costo del desafío es demasiado alto para la mayoría de las “estructuras de preferencias” de las sociedades periféricas, y es este factor el que genera un orden mundial incipientemente jerárquico.

Dicho esto, debe observarse que la dependencia y la periferialidad operan de manera muy diferente en América latina e Israel. Hasta los años ‘80 las sociedades latinoamericanas fueron rehenes de un poder de veto de facto por parte de sus militares. Esto condujo a ciclos en que los militares y los políticos profesionales se alternaron gobernando estos países. Este sistema político sui generis condicionó a su vez las relaciones entre los Estados latinoamericanos y las potencias hegemónicas, de una manera totalmente desconocida en la vida política israelí.

No obstante, en algunos sentidos Israel está más constreñido que América latina por límites a su soberanía establecidos por Estados Unidos. Bajo la administración Obama sus limitaciones se vieron mejor que nunca. Debido a su pequeño tamaño y al encono de sus enemigos, Israel no podría sobrevivir la proliferación nuclear en el Medio Oriente sin la protección de una gran potencia que disuada a potenciales atacantes. A diferencia de países con mayor territorio, Israel quedaría aniquilado con una sola explosión atómica. Por ello, depende de su alianza con Estados Unidos como ningún país latinoamericano.

Siendo ése el caso, es curioso verificar que el status periférico de Israel ha sido subestimado en los trabajos sobre las relaciones israelí-latinoamericanas.¹⁹ Y este no es el único factor frecuentemente descuidado por los estudios sobre estas relaciones. Lo mismo ocurre con el hecho de que Israel no siempre ha tenido una alianza de seguridad con Estados Unidos. Éste es un hecho bien conocido por el público informado pero casi siempre dejado de costado por los clásicos de esta sub-especialidad.

Por cierto, durante mucho tiempo después de la independencia de Israel, la política norteamericana fue equidistante entre ese país y los Estados árabes. A mediados de la década del '50 los pedidos israelíes de armamentos estadounidenses fueron rechazados.²⁰ La primera venta importante de armas norteamericanas, que consistió de misiles antiaéreos Hawk, tuvo lugar en fecha tan tardía como 1963.²¹ Pero la verdadera alianza estratégica se forjó sólo después de la Guerra de los Seis Días, cuando el improbable éxito del Estado judío convenció a Washington de que Israel podría ayudarle a ganar la Guerra Fría en Medio Oriente.

¹⁹ Por ejemplo, Arie Kracowicz, "Israel, the Latin American Jewry and the Latin American countries in a Changing International Context 1967-2007", trabajo presentado a la conferencia internacional "Latin American Jewry in a Changing Context: The Last Forty Years," Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry, Universidad Hebrea de Jerusalén, 26-28 de febrero de 2008. Kracowicz subraya el carácter periférico de los Estados latinoamericanos, pero no el de Israel.

²⁰ Véase Zach Levy, "Israel's Quest for a Security Guarantee from the United States, 1954-1956", *British Journal of Middle East Studies* 22, no. 1-2 (1995), pp. 43-63.

²¹ Véase Warren Bass, *Support Any Friend: Kennedy's Middle East and the Making of the US-Israeli Alliance*, Oxford University Press, Nueva York, 2003; Abraham Ben-Zvi, *Decade of Transition: Eisenhower, Kennedy and the Origins of the American-Israeli Alliance*, Columbia University Press, Nueva York, 1998; y Douglas Little, "The Making of a Special Relationship: The United States and Israel, 1957-68", *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993).

No obstante, la mayoría de los estudios sobre las relaciones entre Israel y América latina tienden a tomar la alianza norteamericana-israelí como si estuviera casi garantizada y fuera análoga a la de Estados Unidos con Gran Bretaña. Parece haber cierta reluctancia a reconocer que la materialización de la alianza con la superpotencia occidental fue uno de los logros estratégicos más grandes de la historia israelí, uno sin el cual Israel quizá no hubiera podido sobrevivir hasta el presente.

Por cierto, en la bibliografía sobre las relaciones entre Israel y América latina es difícil encontrar un reconocimiento del carácter dependiente y periférico de Israel. Hay una tendencia inconsciente a pensar sobre éste como si fuera un país avanzado del “Primer Mundo” que establece relaciones con países necesitados del “Tercer Mundo”. Aunque esta imagen es en parte válida, tiende a cegarnos frente a la dimensión dependiente de Israel, que es la que explica por qué frecuentemente se convirtió en una suerte de apoderado encubierto de los Estados Unidos (lo que en inglés se llama “*proxy*”).

De tal modo, se socavaron no sólo las explicaciones sino también las evaluaciones éticas de las políticas exteriores israelíes. Un enfoque adecuado exige que se reconozca explícitamente que, a pesar de su desarrollo tecnológico, Israel es un Estado mucho más necesitado y dependiente de Estados Unidos que cualquiera de los países latinoamericanos.

En este capítulo sostengo que como consecuencia del carácter periférico de dos de las tres partes involucradas, el triángulo estadounidense-israelí-norteamericano ha funcionado de manera de ubicar a Israel del lado equivocado de la historia. Esta fue una consecuencia paradójica del éxito israelí en establecer una alianza estratégica con la potencia hegemónica. De tal modo, al desarrollar mi explicación de la impopularidad actual de Israel en América latina, omitiré la variable del antisemitismo, no porque este factor no intervenga —ya quedó aclarado lo contrario— sino porque parece sociológicamente plausible asumir que, aunque no interviniera, Israel sería impopular allí en los tiempos actuales. Obviamente, el antisemitismo acrecienta y multiplica todos los sentimientos negativos.

Por último, debe enfatizarse que la orientación de este trabajo no es normativa. No intenta establecer culpas ni proveer consejos para la política exterior, sino explicar una realidad que preferiríamos menos adversa.

El paraíso del *proxy*: América latina antes de la democratización

Una lectura ingenua de las relaciones entre Israel y América latina a partir de la consolidación de la alianza israelí-norteamericana hubiera seguido el siguiente razonamiento:

- a) Israel ahora tiene una alianza estratégica asimétrica con los Estados Unidos,
- b) Desde su fundación, Israel ha tenido excelentes relaciones con la mayor parte de América latina,
- c) Los Estados Unidos gozan de hegemonía en la región y la mayoría de sus países se guían por lineamientos del Departamento de Estado,
- d) Cuando se apartan de tales lineamientos, sus gobiernos generalmente son derrocados y a continuación casi siempre se instala un nuevo régimen que regresa a los viejos lineamientos,
- e) Por lo tanto, cuando se presenta la oportunidad, es del interés de Israel cooperar con Estados Unidos en América latina.

Esta lectura parece haber guiado la política israelí hacia América latina durante un largo período. No es necesario estudiar archivos israelíes para postular esta idea. Alcanza con realizar una lectura cuidadosa del volumen ya clásico de Kaufman *et al* sobre las relaciones israelíes-latinoamericanas. Por cierto, dicho libro no es sólo una obra académica útil sino también una valiosa pieza de época que, sin quererlo, documenta percepciones que guiaban la política de Israel en el momento de su publicación (1979). Dicen sus autores:

*The Latin American military are a governing elite. Often characterized by anticommunist fervor, the military—either in government or ‘close’ to it—have seen Israel as a Western outpost standing in the way of the Soviet Union and revolutionary leftist governments. (...) Thus, Israel’s triumph in the Six-Day war was seen by the more conservative and pro-Western establishments as a victory over a common enemy. (...) On the whole, the ‘military factor’ as an ‘independent variable’ seems to have worked toward intensification of relations between Israel and several Latin American nations.*²²

²² Edy Kaufman, Yoram Shapira, Joel Barromi, *Israel—Latin American Relations*, Reansaction Books, New Brunswick, NJ, 1979, p. 50.

En otras palabras, las relaciones bilaterales entre Israel y los Estados latinoamericanos eran buenas porque existía una buena relación entre Israel y los militares de la región. Y a este párrafo, Kaufman, Shapira y Barromi agregan sin ambigüedades:

*In addition to being a professional elite, several Latin American military establishments are unmistakably modernizing elites.*²³

Es decir que al hacer negocios con los militares latinoamericanos, Israel no sólo promovía su propio interés sino también el de las sociedades que supuestamente se beneficiaban de estas “élites modernizantes”. Los autores no sólo comprendían por qué las relaciones eran buenas; además, sugerían que involucrarse en estas lucrativas relaciones era lo correcto.

El escenario elogiado por Kaufman *et al* permaneció mientras Estados Unidos y los militares latinoamericanos cooperaron en lo que usualmente era su interés común: vetar la emergencia de gobiernos izquierdistas y nacionalistas en la región. Mientras este orden perduró, las relaciones entre Israel y la mayoría de los gobiernos mejoraron constantemente, por lo menos si las medimos en términos de las facturaciones de las exportaciones israelíes de armamentos.

Desde el punto de vista israelí este escenario era altamente deseable en tanto el joven Estado, rodeado por enemigos mortales, había desarrollado capacidades militares extraordinarias y una industria armamentista moderna, convirtiéndose en dependiente de sus exportaciones de armas. Una alianza estratégica asimétrica con Estados Unidos y una venta masiva de armas a países del patio trasero de la superpotencia fueron parte de la estrategia de supervivencia instrumentada por el asediado Estado periférico.

La alianza se volvió aún más ventajosa cuando el presidente Jimmy Carter castigó a los regímenes militares argentino y chileno por violaciones de derechos humanos. Esta política norteamericana fue extremadamente contradictoria. Mientras el Departamento de Estado imponía límites aparentemente severos a la cooperación, el Tesoro de los Estados Unidos confiaba en las administraciones neoliberales de ambas dictaduras y discretamente les daba apoyo financiero.

²³ Ibid. p. 48.

Por ejemplo, la ayuda visible a través de créditos fue reemplazada por ayuda menos visible a través de programas de garantías. Las misiones norteamericanas a las instituciones multilaterales de crédito votaron en contra de los pedidos argentinos pero no hicieron lobby entre sus aliados para bloquear los créditos, que fueron adjudicados en cantidades sin precedentes.²⁴ Concomitantemente, en el sensible ámbito de la cooperación militar el lugar de Estados Unidos fue ocupado parcialmente por su apoderado (*proxy*), Israel.

Por cierto, hacia 1981 las exportaciones de armas israelíes ayudaron a controlar problemas de balanza de pagos.²⁵ A mediados de la década de los '80 Israel se había convertido en el mayor exportador de armas per cápita del mundo. Su comercio de armas representaba cerca del 16 por ciento de sus exportaciones totales y cerca de una tercera parte de sus exportaciones industriales totales. Las ventas a América latina representaban un tercio del total de sus exportaciones de armas, convirtiendo la región en el mercado de armas más importante de Israel.²⁶ Más aún, América latina difería cualitativamente de otros mercados porque sus compras incluían aviones a reacción, grandes armamentos, sistemas misilísticos, y equipos electrónicos y de comunicación.²⁷ Y durante el crucial periodo 1972-1984, las ventas de armas fueron por lejos el componente más importante del comercio israelí-latinoamericano. La participación anual promedio de América latina en las exportaciones no militares de Israel fue de apenas el 2,15% de las exportaciones totales.²⁸

En el caso especialmente significativo de la Argentina, de 1978 a 1983 Israel exportó más de mil millones de dólares en equipos militares, incluyendo aviones A-4 Skyhawks fabricados en Estados Unidos.²⁹ Dado que Israel era el receptor más importante de ayuda militar norteamericana, esto hubiera sido imposible sin un discreto visto bueno por parte de Washington. Al sancionar a países como Argentina y Chile, Estados Unidos hizo buenas relaciones públicas, dejando a Israel y a otros socios

²⁴ Véase Carlos Escudé, "Argentina: The Costs of Contradiction", en Abraham F. Lowenthal (comp.), *Exporting Democracy: The United States and Latin America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

²⁵ "Arms are a crucial export for Israel", *The New York Times*, 24 da agosto de 1981.

²⁶ Bishara Bahbah, 1986, *Israel and Latin America: The Military Connection*, St. Martin's Press, Nueva York, p. 6 y 61; Kacowicz, op. cit., p. 4.

²⁷ Kaufman et al., *Israel-Latin American Relations*, p. 105.

²⁸ Bahbah, *Israel and Latin America*, p. 70.

²⁹ Ariel C. Armony, *Argentina, the United States and the Anti-Communist Crusade in Central America, 1977-1984*, Ohio University Press, Athens OH, 1997, pp. 153-4.

el trabajo sucio de suministrar armas, inteligencia y otros servicios militares a esas dictaduras aliadas en el contexto de la Guerra Fría.

Existe considerable evidencia que apunta en la misma dirección. La cooperación fue más allá del suministro de armas. Según testimonios judiciales citados por Ariel Armony³⁰, el Mossad compartió inteligencia con el ejército argentino respecto de combatientes montoneros entrenados en campos de la OLP en el Líbano. Armony también informa que:

*The Argentine regime played a role in the US program for the covert sale of arms to Iran with the help of Israel. (...) In 1981, Israel and Argentina took part in a secret deal between the Israelis and the Khomeini regime involving the provision of 360 tons of US-made spare parts for tanks and ammunition for the revolutionary forces in Iran. Argentina provided the air-cargo facilities for the operation.*³¹

De esta manera, sin pérdidas estratégicas, Estados Unidos sacrificó algún ingreso a cambio de la recuperación de prestigio. Por su parte, la delicada situación de la balanza de pagos israelí hizo necesario el sacrificio de principios a cambio de un ingreso bastante sustancial en términos de sus limitados recursos. Por razones diferentes, era un buen negocio para ambos, y también para los tiranos de la Argentina y Chile.

El giro de Washington

Durante una década y media, el sacrificio de principios en aras de los legítimos objetivos de supervivencia del Estado de Israel no tuvo costos políticos visibles para éste en América latina.³² Pero todo cambió con el giro de 180° en la política de Estados Unidos hacia la región, que se debió principalmente a la invasión argentina de las Islas Malvinas en 1982. Incluso para los norteamericanos más conservadores, el acontecimiento generó un cambio dramático respecto de los asuntos

³⁰ Comisión Argentina de Derechos Humanos (CADHU), affidavit de Rodolfo Peregrino Fernández. Madrid, 26 de abril de 1983, cf. Armony, op.cit.

³¹ Ibid, pp. 153-7. Armony informa sobre un contrato firmado en Miami el 7 de julio de 1981 entre José María Patetta, Transporte Aéreo Rioplatense (TAR), y Stuart J. McCafferty.

³² Normativamente, parece razonable la postura de Yitzhak Mualem en el sentido de que, dado el asedio permanente sufrido por Israel, su "objetivo estatal-existencial", basado en sus necesidades políticas y económicas, debe tener prioridad sobre sus objetivos morales como Estado judío. Pero reflexiones normativas de este corte superan los alcances de este trabajo. Véase Y. Mualem, "Between a Jewish and an Israeli Foreign Policy: Israel-Argentina Relations and the Issue of Jewish Disappeared Persons and Detainees under the Military Junta, 1976-1983", *Jewish Political Studies Review*, 16:1-2 (2004).

latinoamericanos. Los gobiernos militares pasaron a considerarse un pasivo en vez de un activo. Se razonó que en la región, que está tan lejos de los principales ejes de competencia por el poder mundial, un régimen militar descarriado era potencialmente más peligroso para los intereses norteamericanos que el más anti-estadounidense de los gobiernos democráticos, que siempre está sujeto a una medida mayor de control ciudadano.

A partir de entonces, una alianza implícita pero poderosa quedó establecida entre el Departamento de Estado y las clases políticas profesionales de América latina, convirtiendo los golpes militares en aventuras muy riesgosas para perpetradores potenciales. Las clases políticas profesionales, en su mayoría populistas, se coronaron como dueñas de la política regional. Las burguesías locales, que tradicionalmente habían auspiciado golpes militares, debieron buscar otros mecanismos para defender sus intereses de clase.

Lo que siguió fue una democratización electoral dramática. Los políticos profesionales, destinados a dominar los partidos políticos populistas, se pusieron a cargo de los gobiernos. A la vez, la imagen de Israel quedó manchada, aparentemente sin reparo.

Democracia electoral y trampa populista

Para comprender lo acontecido hay que recordar que América latina padece la mayor concentración del ingreso del mundo. Como es obvio, eso se traduce en pobreza. Según la Corporación Andina de Fomento, en 2005 la población latinoamericana que vivía con menos de dos dólares por día era del 37 por ciento en Brasil, del 39 por ciento en México, del 45 por ciento en Argentina, del 48 por ciento en Venezuela, del 50 por ciento en Colombia, del 54 por ciento en Perú y del 62 por ciento en Bolivia. Estos niveles de pobreza vienen junto a sistemas educativos muy deficientes.

Los gobiernos militares solían representar élites que se beneficiaban de esta concentración del ingreso. Y debido en parte a la polarización social producida por aquellas políticas del pasado, las sociedades latinoamericanas se encontraron en una trampa populista. Una vez que la democracia electoral quedó sólidamente establecida, en la mayoría de los países el poder político se les escurrió parcialmente a las élites previamente dominantes. Los electorados afligidos por pobreza masiva raramente

eligen gobiernos de derecha o centro-derecha. Si además la educación es deficiente, la democracia electoral bajo condiciones de pobreza masiva frecuentemente conducirá al populismo y la demagogia. El político que hace lo contrario, pierde. Además, normalmente los regímenes populistas no se inclinan por políticas exteriores contrarias a los clichés populares.

En tales circunstancias, tanto la potencia hegemónica como su *proxy* tenderán a ser impopulares. Pero hay una enorme diferencia entre ambos porque la dependencia latinoamericana frente a la potencia hegemónica no cesará. A menudo se necesitará la cooperación de la superpotencia, por lo que los gobernantes prudentes evitarán granjearse su mala voluntad, pero lo mismo no ocurrirá con el devaluado *proxy* de otrora.

Además, algunos sectores políticos latinoamericanos reconocerán que aunque en el pasado la potencia hegemónica fue cómplice de los déspotas de la región, ahora se ha convertido en un agente activo de democratización, restableciendo parte de su poder blando. Pero lo mismo no se dirá del antiguo poderhabiente, cuyo estigma no se superará fácilmente.

Los árabes frente a Israel en el contexto latinoamericano de hoy

En principio, lo dicho vale para cualquier *proxy*. Pero Israel no es cualquier *proxy*, porque tiene muchos más enemigos que los demás. Por cierto, mientras su alianza con Estados Unidos hipotecaba su prestigio futuro en América latina, sus enemigos en el Medio Oriente cortejaban las organizaciones populares de la región. Esto pondría a esos enemigos en una posición ventajosa a la hora de seducir a los regímenes populistas que emergerían a partir de la democratización. Y este factor hizo a Israel diferente del caso de otros países occidentales que también suministraron armas y servicios de seguridad a los tiranos de la región.

Por cierto, la Liga Árabe se estableció en América latina en 1952. No es coincidencia que su actividad se intensificara a partir de la Guerra de los Seis Días, en tanto el establecimiento de una alianza norteamericana-israelí la proveyó de una gran oportunidad para erosionar la imagen del Estado judío entre las clases trabajadoras y los grupos políticos de izquierda. A pesar de algunos tempranos errores tácticos árabes (como su vinculación temporaria con círculos pro-nazis en la Argentina), el proceso se

desarrolló incesantemente a través de diversos protagonistas y medios.³³ A principios de la década del '70 la OLP ya estaba estableciendo fuertes vínculos con varios grupos guerrilleros latinoamericanos, como los sandinistas en Nicaragua.³⁴

Sin embargo, por aquellos días todavía no parecía que esta tendencia representara un desafío serio, porque la mayoría de las fuerzas sociales y políticas progresistas de América latina todavía respaldaban a Israel. Por mucho tiempo Histadrut fue eficiente en su cortejo del movimiento obrero. Pero el respaldo de los trabajadores comenzó a desmoronarse cuando en 1969 la Confederación General del Trabajo (CGT) de Argentina emitió una declaración donde tomaba partido por los palestinos y los árabes.³⁵

No obstante, en 1979 Kaufman *et al* todavía eran optimistas, afirmando que en lo que respecta a sindicatos, estudiantes e intelectuales *'the balance tends to be positive for Israel.'*³⁶ Pero aunque algunos indicadores pueden haber apuntado en esa dirección aún entonces, la cruda realidad es que mientras Israel seducía a una élite militar que pronto sería demonizada y tirada a la basura, los árabes cortejaban las organizaciones populares que antagonizaban con los tiranos locales. Éstas pronto se convertirían en la columna vertebral de los partidos políticos que dominarían el escenario una vez producida la oleada de democratizaciones.

Más aún, algunas organizaciones de militantes musulmanes consiguieron penetraciones adicionales en América latina. Comenzando a fines de la década del '60, una nueva oleada de inmigración árabe había comenzado a llegar a la región. Los nuevos contingentes eran muy diferentes de los árabes llegados a fines del siglo XIX y principios del XX. A diferencia de sus predecesores, los inmigrantes recientes son predominantemente musulmanes y tienden a conservar el arábigo en el hogar, en el trabajo y en sus transacciones comerciales. Establecen fuertes redes basadas en lealtades religiosas que se nutren en mezquitas, escuelas y centros islámicos.

Esta tendencia se acentuó con la Guerra del Líbano de 1982, a partir de la cual comenzaron a llegar inmigrantes chiitas que escapaban del sur del Líbano por la

³³ Kaufman et al., *Israel –Latin American Relations*, p. 21-2.

³⁴ Bruce Hoffman, *The PLO and Israel in Central America: The Geopolitical Dimension*, Rand Corporation, Santa Monica, 1988; Kacowicz, op. cit., p. 4.

³⁵ Kaufman et al., *Israel –Latin American Relations*, p. 57.

³⁶ Ibid, loc. cit.

ocupación israelí. Debido a su experiencia vital, estas gentes son inevitablemente enemigas de Israel, y la región de la Triple Frontera de Brasil, Paraguay y Argentina alberga una importante concentración de tales inmigrantes, que se fueron integrando a las comunidades chiitas locales.

Lentamente, la problemática de la comunidad islámica argentina se bifurcó en expresiones sunitas y chiitas divergentes. Como observara la socióloga Beatriz Gurevich, a partir del atentado contra la Embajada de Israel (1992), y de manera más acentuada desde que, en 2006, funcionarios diplomáticos iraníes fueron denunciados por la Justicia argentina como presuntos responsables del ataque terrorista contra la AMIA (1994), en la Argentina se abrió una brecha entre estas ramas del islam. La división se materializó con cambios institucionales en el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA). Estatutariamente, éste representa a toda la comunidad musulmana argentina, pero la actuación local de la “diáspora religio-política” chiita determinó su exclusión de la organización debido a la condena de su comportamiento como diáspora de Irán por parte de sectores sunitas.

Por cierto, cuando la identidad etno-religiosa de los chiitas entra en conflicto con su identidad argentina, tienden a sintonizar con Teherán más que con Buenos Aires. Y además mantienen estrechos vínculos con importantes organizaciones argentinas de protesta, donde llevan a cabo un proselitismo permanente.³⁷ Estos lazos, a su vez, están abonados por el chavismo venezolano.³⁸

El fenómeno es peligroso también desde la perspectiva de la prevención del terrorismo transnacional. Según un estudio reciente, las colonias árabes de Ciudad del Este y Foz do Iguazú suman unos 18.000 habitantes, de los cuales el 90 por ciento son libaneses, con pequeños porcentajes de sirios, egipcios, palestinos y jordanos.³⁹ Según informes confiables basados en inteligencia de fuente abierta,

³⁷ Véase Beatriz Gurevich, “Las relaciones entre judíos y árabes de Buenos Aires después del atentado contra la Asociación Mutual Israelita Argentina”, en Raanan Rein (comp.), *Árabes y Judíos en Iberoamérica: Similitudes, diferencias y tensiones*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Sevilla, 2008.

³⁸ Cuando en una manifestación de grupos chiitas en La Plata y Ensenada se enarboló la bandera del Hezbolá y luego se la colocó en la Feria del Inmigrante, diversas instituciones cívicas protestaron, entre ellas la DAIA. El sheij Abdala Madani respondió a las críticas diciendo que la del Hezbolá no es una bandera extranjera sino la insignia de un movimiento internacional de liberación (información suministrada por Beatriz Gurevich).

³⁹ Silvia Montenegro y Verónica Giménez Béliveau, *La Triple Frontera: Globalización y construcción social del espacio*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2006, p. 24.

*There is ample evidence that various Islamic terrorist groups have used the Tri-Border area (TBA) as a haven for fund-raising, recruiting, and plotting terrorist attacks elsewhere in the Tri Border countries or the Americas in general. Terrorist groups with a presence in the Tri Border area reportedly include Egypt's Islamic Group and Islamic Jihad, al Qaeda, Hamas, Hezbollah, and al-Moqawama, which is a pro-Iran wing of Hezbollah. Islamic terrorist groups have used the TBA for fund-raising, drug trafficking, money laundering, plotting, and other activities in support of their organizations. The large Arab community in the TBA is highly conducive to the establishment of sleeper cells of Islamic terrorists, including Hezbollah and Al Qaeda. Nevertheless, as many as 11.000 members of the Islamic community in the TBA may have moved since late 2001 to other less closely watched Arab population centers in South America.*⁴⁰

‘Los fuertes hacen los que pueden y los débiles sufren lo que deben’

A través del cúmulo de estas influencias y procesos, diversos peligros se acrecientan en la región a la vez que aumenta la impopularidad del Estado de Israel. En el momento actual Israel resulta un pasivo incluso para el mejor dispuesto de los gobiernos latinoamericanos. Esto quedó claro en 2007, cuando los países del MERCOSUR (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay) firmaron un acuerdo de libre comercio con Israel. Su negociación demostró buena voluntad porque el bloque suele firmar tales instrumentos con otros bloques pero no con Estados individuales. Pero el dato significativo fue la fuerte oposición de izquierda desencadenada por el acuerdo, que reflejó una realidad opuesta a la vigente antes de que Israel se convirtiera en un *proxy* de Estados Unidos (cuando la izquierda latinoamericana simpatizaba con las causas israelíes y judías).⁴¹

Por cierto, el caso del acuerdo del MERCOSUR ilustra las consecuencias actuales del papel jugado en el pasado por Israel como *proxy* de la superpotencia occidental. Tal como están las cosas, cada transacción oficial con Israel tiene abundantes enemigos que la atacan y casi ningún amigo que la defiende de manera visible. Esta es

⁴⁰ Rex Hudson, “Terrorist and Organized Crime Groups in the Tri-Border Area (TBA) of South America”, Federal Research Division, Library of Congress, 2003, p. 1. http://www.loc.gov/rr/frd/pdf-files/TerrOrgCrime_TBA.pdf

⁴¹ Kaufman et al., Israel –Latin American Relations, p. 55-9.

la razón por la que, de todos los miembros del bloque, hasta ahora el acuerdo sólo ha sido ratificado por Uruguay. Es muy improbable que llegue a tener vigencia.

En contraste, una potencia hegemónica se recupera mucho más rápidamente de la pérdida de influencia local producida por viejas alianzas con tiranos caídos en desgracia, especialmente si se convierte en campeona de la democracia. Israel sufre el típico predicamento tucidideano de un Estado periférico dejado en la estacada por la potencia hegemónica, sin siquiera el derecho moral de quejarse del abandono a que fue sometido por su socio mayor.

Por otra parte, los mismos procesos que pusieron a Israel del lado equivocado de la historia en América latina, perjudicaron a nuestras comunidades judías. Con pocas excepciones, sus dirigencias pertenecen a los sectores burgueses de sus sociedades, los mismos que apoyaron los golpes militares y que hoy se ven perjudicados por los gobiernos populistas. Frecuentemente, su identidad judía está eclipsada por sus identidades como partes constitutivas de las burguesías locales, y en las lides políticas tienden a militar contra los populismos y las izquierdas. Como es lógico, son identificadas como reaccionarias por dichos sectores, y este estigma activa el antisemitismo ancestral presente en todas las sociedades occidentales, un factor que en el caso latinoamericano es agravado por la polarización social.

Este problema era previsible y puede inferirse de las notables palabras anticipatorias publicadas en fecha tan temprana como 1972 por Haim Avni, antes de que Israel se convirtiera en *proxy* e incluso antes de la última oleada de dictaduras militares:

*The economic and social stratification of Latin American Jews is not, of course, conducive to lessening left-wing hostility.*⁴²

Resulta doloroso constatarlo, pero en la región latinoamericana la batalla por el poder blando está perdida. No se puede ganar en un horizonte histórico previsible.

Conclusiones

⁴² Haim Avni, "Latin America", en Louis Henkin (comp.), *World politics and the Jewish condition: Essays prepared for a Task Force on the World of the 1970s of the American Jewish Committee*, Quadrangle Books, New York, 1972, p. 274.

En este capítulo exploramos las relaciones israelíes-latinoamericanas de largo plazo con un énfasis especial en los Estados Unidos como factor condicionante. Se identificaron tres fases: 1948-67, 1967-83 y 1983-presente.

Durante la primera, las relaciones entre Israel, los Estados latinoamericanos y los sectores políticos de izquierda de la región fueron excelentes. Esa fase, caracterizada por la ausencia de una alianza entre Estados Unidos e Israel, perduró desde la creación del Estado de Israel hasta poco después de la Guerra de los Seis Días.

Una vez que se estableció y consolidó una alianza entre Israel y Estados Unidos, sin embargo, las relaciones con la izquierda latinoamericana rápidamente se deterioraron. No obstante, más allá de algunas excepciones importantes⁴³, mientras la región estuvo básicamente bajo la influencia de sus militares las relaciones con los gobiernos siguieron siendo excelentes. Además, fueron relaciones lucrativas en tiempos en que Israel todavía era económicamente débil.

Estas relaciones empeoraron, sin embargo, cuando los Estados Unidos dejaron de apoyar las dictaduras latinoamericanas y prácticamente las vetaron. Porque durante los años '70 y los tempranos '80 Israel se había convertido en un *proxy* de Estados Unidos en la región, perdió el apoyo de los sectores políticos izquierdistas y populistas. Y cuando la superpotencia abandonó a sus viejos aliados militares en América latina, empujó a Israel al "lado equivocado" de la historia, porque la política latinoamericana pasó a estar dominada principalmente por los sectores populistas y de centro-izquierda cuya buena voluntad había perdido.

Pensando en términos conceptuales, este es un caso en que la asimetría típica de las relaciones entre centro y periferia funcionó de manera de destruir el poder blando de Israel en la región. Para preservar sus intereses, la parte más fuerte de la alianza hizo lo que su poder le permitía, revirtiendo su antiguo endoso de las dictaduras militares y convirtiéndolo en veto. A su vez, la parte más débil sufrió su inevitable predicamento tucidideano.

⁴³ Digno de comentario es lo ocurrido en las relaciones entre Israel, Brasil y México como consecuencia del voto de 1975 en las Naciones Unidas frente a la famosa resolución 'Sionismo es igual a racismo'. Véase Jeffrey Lesser, "Brazil, Israel and the United Nations 'Zionism Equals Racism' Vote (1975)", trabajo sin publicar presentado a la reunión anual de la Latin American Jewish Studies Association (LAJSA), Tel Aviv, julio de 2009. En el caso brasileño, esta política multilateral parece haber sido principalmente el producto del bien documentado antisemitismo del presidente de facto, general Ernesto Geisel. A diferencia de los procesos estudiados en este capítulo, se trata de un caso en que el antisemitismo debe considerarse una variable independiente de la mayor importancia.

Este predicamento fue especialmente duro debido a la particular vulnerabilidad del Estado judío. Su caso difiere ampliamente de otros proveedores occidentales de armas y servicios de seguridad que también obraron con el discreto visto bueno de Estados Unidos, porque Israel es un Estado asediado cuyos enemigos en el Medio Oriente constantemente libraron una campaña antisionista y antisemita entre organizaciones populares y de izquierda en el mundo entero. Estos enemigos se aseguraron de que Israel fuera estigmatizado en mucha mayor medida que otros proveedores de armas como Alemania, Noruega o España.

Finalmente, la cuestión se tornó aún más complicada porque la mayor parte de las dirigencias de las comunidades judías de América latina pertenecen a los segmentos privilegiados de la polarizada estratificación de sus sociedades. Sus intereses en materia de política interna usualmente coinciden con los de otros segmentos de las burguesías locales. Como muchos medios de prensa y organizaciones políticas suelen identificar a los judíos lugareños con el Estado de Israel, sus posturas políticas muy poco populares contribuyen a la estigmatización sufrida por éste a partir de la instauración de democracias electorales plenas en la región.

El desenlace del proceso parece inexorable. Israel no será popular ni prestigiosa entre las grandes masas latinoamericanas ni entre sus gobiernos populistas. En verdad, una historia milenaria se repite en una región de nacimiento reciente, verificando una vez más que no es fácil ser un pueblo elegido ni lo es ser un Estado judío. La misión del pueblo Israel se realiza en soledad. Pero también se repite la dimensión positiva del ciclo. Asediada, la identidad judía sobrevive en parte gracias a las dificultades. El pueblo de Dios está casado con la historia de largo plazo. Sus enemigos, con la de más corto aliento.

PARTE II – Ensayos neomodernistas

Mucho antes de mi conversión al judaísmo, desde los atentados terroristas del extremismo islámico de 1992 y 1994 en Buenos Aires, y en mayor medida, desde los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Manhattan y el Pentágono, estuve comprometido con causas judías y sionistas.

A la vez, consciente de que Occidente enfrenta no sólo un enemigo islamista sino también un adversario interno relativista dedicado a deslegitimar la defensa contra el islamismo, a partir de 2001 intenté plasmar una doctrina filosófica de defensa de la Modernidad y crítica del postmodernismo, nido desde el que se engendró el multiculturalismo que relativiza la doctrina de los derechos humanos universales.

Este esfuerzo fue reconocido por el volumen sobre el vocablo inglés “Modernizing” del diccionario *Webster’s Quotations, Facts and Phrases*⁴⁴ y también por la versión en lengua inglesa de la Wikipedia. Su artículo sobre el neomodernismo dice:

Neomodernism is a term that has at times been used to describe a philosophical position based on modernism but addressing the critique of modernism by postmodernism. It is currently associated with the works of Ágnes Heller and Carlos Escudé, and is strongly rooted in the criticisms which Habermas has leveled at postmodern philosophy, namely that universalism and critical thinking are the two essential elements of human rights and that human rights create a superiority of some cultures over others. That is, that equality and relativism are ‘mutually contradictory’.

Los tres ensayos presentados en esta sección son los más representativos de esta dimensión de mi pensamiento en el siglo XXI. Anteriores a mi conversión al judaísmo, uno de ellos, “Teoría política de lo inexorable”, fue reescrito después de mi conversión, en forma abreviada pero con agregados de fundamentos talmúdicos. Fue publicado en 2008 en la página web del Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer”.

⁴⁴ *Modernizing: Webster’s Quotations, Facts and Phrases*, ICON Group International, San Diego, California, 2008.

Los otros dos ensayos de esta sección también fueron parcialmente corregidos después de mi conversión, debido a que mi agnosticismo anterior me había conducido a engendrar algunos conceptos cínicamente belicistas que ahora rechazo. En materia de política internacional sigo siendo más 'halcón' que la mayoría de la gente, pero mi consciencia religiosa actual me ha obligado a limar algunos excesos. Enhorabuena.

Capítulo 3 – Introducción al neomodernismo (ensayo pre-judío)

*El sueño de la razón produce monstruos
(Francisco de Goya y Lucientes, Capricho Nº 43)*

La disyuntiva neomoderna

La humanidad neomoderna enfrenta un enorme desafío. Debe resolver un dilema que no desea reconocer. Si todos los seres humanos poseemos un mismo conjunto de derechos emanados de nuestra condición qua individuos, entonces todas las culturas no son moralmente equivalentes, porque hay culturas que no reconocen, ni siquiera en principio, la vigencia de tales derechos (en adelante Proposición A). Si por el contrario, todas las culturas son moralmente equivalentes, entonces todos los individuos no estamos dotados de los mismos derechos humanos, porque hay culturas que adjudican a algunos hombres más derechos que a otros hombres y mujeres (en adelante, Proposición B). Los intelectuales adeptos a la “corrección política” convencional prefieren optar por el camino fácil, afirmando simultáneamente que todos poseemos los mismos derechos y que todas las culturas son moralmente equivalentes.

Pero las dos afirmaciones son contradictorias. Lo que puede llamarse “la matriz cultural liberal-secular” de Occidente⁴⁵ afirma que existen derechos y obligaciones individuales que pertenecen a la humanidad como tal. Si esto es cierto, lo opuesto no puede serlo. Si aceptamos la validez de la afirmación opuesta, en algún lugar, en cualquier momento, entonces lo anterior no puede ser una verdad universal, y los susodichos derechos y obligaciones no pertenecen a la humanidad como un todo.

Podemos dar por válida la primera afirmación (Proposición A) o la segunda (Proposición B), pero ambas no pueden ser válidas. La difusa lógica que pretende que ambas afirmaciones sean válidas equivale a suponer que $2 + 2 = 5$. No podemos demostrar que la Proposición A o la B representen la “verdad”. Pero sí podemos demostrar que ambas no pueden ser válidas. Y esta es una conclusión que está más allá del relativismo y la construcción social.

⁴⁵ Cuando caracterizamos a Occidente como una civilización secularizada, no queremos decir que sus integrantes no son religiosos, sino que su derecho y su ciencia no se derivan de las Escrituras.

Con este sencillo ejercicio hemos demostrado que existe tal cosa como una verdad universal objetiva que puede ser descubierta por la mente humana: que las proposiciones A y B no pueden ser simultáneamente válidas. Al hacerlo, hemos refutado las pretensiones “postmodernas” en sentido contrario.⁴⁶ Y también hemos demostrado casi matemáticamente que existe un estado de “conflicto natural” entre ambas proposiciones. Argüiré que Occidente no libra una guerra contra el “terrorismo”, como parece pensar el gobierno de los Estados Unidos, porque (como gusta recordarnos Naom Chomsky⁴⁷) el terror ha sido y siempre será un componente de la política humana. La guerra actual es contra los segmentos terroristas y fundamentalistas fanáticos de todas las culturas y subculturas que niegan la Proposición A y anhelan aniquilar a quienes la defienden. Si dicha guerra escalara hasta abarcar la totalidad de los enemigos de ésta, incluyendo tanto a los relativistas de la Proposición B como a los fundamentalistas religiosos fanáticos que niegan los derechos fundamentales del hombre, comprometería al planeta entero. Esta guerra apocalíptica sería simultáneamente civil y global.⁴⁸

La reconstrucción letal de la realidad

La Proposición A rescata un pequeño núcleo de verdades normativas universales negadas no sólo por algunas culturas no occidentales sino también por ciertos segmentos de opinión enquistados en el corazón de Occidente: los multiculturalistas, los constructivistas, los postmodernistas, los relativistas y los subjetivistas, que se cuentan entre los enemigos internos de esta civilización.⁴⁹ Estos

⁴⁶ De aquí en más usaremos el vocablo “postmodernista” en lugar de postmoderno, por considerar que se trata de una doctrina o ideología. Para referirnos a la época acuñamos el vocablo “neomoderno”.

⁴⁷ Véase Naom Chomsky, “Distorted Morality: America’s War on Terror?”, conferencia impartida en la Universidad de Harvard, reproducida como grabación DVD por Plug Music and Silent Films, Los Ángeles: Epitaph, 2002.

⁴⁸ En la historia de las luchas contra la Proposición A parece reiterarse una alianza táctica entre anti-relativistas que rechazan a ésta y relativistas de la Proposición B. Piénsese en la alianza táctica entre fundamentalistas islámicos y multiculturalistas, y en la convergencia de hecho entre aquellos liberales que se opusieron a los Tribunales de Nüremberg, y los criminales de guerra nazis.

⁴⁹ El relativismo cultural puede rastrearse, en versiones moderadas, hasta Herodoto y los sofistas del siglo V e.c., y en épocas menos remotas hasta Montaigne y Hume. Su primera versión explícita suele atribuirse a un politólogo norteamericano, William Graham Sumner, en 1906. En la primera mitad del siglo XX, Wittgenstein fue el abanderado de una versión desde la lingüística. Contemporáneamente, Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf y Willard Van Orman Quine avanzaron propuestas más radicalizadas conocidas como “relativismo epistemológico” y “anarquía cognitiva”, también desde la lingüística. Plantearon una virtual imposibilidad de comunicación y comprensión intercultural. Aunque posteriormente algunas de las conclusiones más importantes de sus investigaciones resultaron

contestatarios se alarman frente a lo que perciben como el más efectivo de los imperialismos: el de una macro-cultura que se presta a la universalidad porque propone un método para penetrar en la realidad externa y (en medida acotada) controlar la naturaleza, más una ética de tolerancia hacia todos los rasgos culturales excepto la intolerancia.⁵⁰ Esta macro-cultura puede ser adoptada por cualquier pueblo, y en tanto su epistemología genera poder a través del control parcial de la naturaleza, parece ser el único camino al conocimiento abierto a la humanidad y como tal es la única cultura de valor universal.⁵¹

En su intento por combatir este pseudo imperialismo, relativistas y postmodernistas caen en un curioso solipsismo. Afirman que todas las verdades inducidas a partir de la experiencia son meras construcciones sociales, y que por lo tanto no son independientes del contexto en que fueron formuladas como proposiciones.⁵² Cuando se les obliga a enfrentarse a ejemplos extremos, el más

desmentidas, a partir de entonces el relativismo cultural se convirtió en una doctrina de moda y en la tendencia dominante de varias disciplinas. Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Ruth Benedict y Melville Herskovits acompañaron esta tendencia desde la antropología. Los horrores de la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto y el nazismo representaron un golpe para la hegemonía del relativismo cultural, pero fue de corta duración. Hacia las décadas de 1970 y 1980, Clifford Geertz y David M. Schneider consolidaron la idea dominante en la antropología, de que culturas diferentes ni siquiera pueden ser comparadas. La larga lista de postmodernistas europeos de moda que adhieren a la doctrina no requiere reproducción.

⁵⁰ Para un análisis crítico del multiculturalismo, véase Jonathan Rauch, "The Mullahs and the Postmodernists", *The Atlantic Monthly*, enero de 2002. Véase también Aaron Wildavsky, *The Rise of Radical Egalitarianism*, Lanham, MD: University Press of America, 1991.

⁵¹ Simultáneamente con el relativismo cultural, se desarrolló una tradición opuesta que sostiene que las culturas son comparables y pueden ser evaluadas como superiores o inferiores. Lamentablemente, las opiniones de muchos de sus cultores estuvieron teñidas de racismo, lo que comprensiblemente condujo al desprestigio de la corriente más racional. No obstante, algunas de las grandes mentes liberales del siglo XX no se dejaron seducir por la creciente popularidad de un pensamiento relativista que, tal como lo demuestra Karl Popper desde la teoría del conocimiento, es científicamente insostenible. Entre éstos, la mayoría se mantuvo cercano a algún modelo evolucionista cuyas raíces se remontan a Darwin y Spencer. Fuertes argumentos anti-relativistas fueron formulados por distinguidos antropólogos como Ralph Linton, Alfred Kroeber, Ernest Gellner, Melford E. Spiro, Dan Sperber, Robert Redfield y George Peter Murdock, pero no fueron aceptados por el núcleo central de la disciplina.

⁵² Aunque con el advenimiento del postmodernismo el cuestionamiento de la universalidad del conocimiento científico tomó un nuevo giro radicalizado, esta es una temática de hondas raíces en la filosofía, que nos remite al problema de la inducción de Hume y a su solución por parte de Popper. El conocimiento se acumula no a través de la comprobación de hipótesis "verdaderas", sino a través del falseamiento empírico de otras hipótesis alternativas que se descartan porque resultan falseadas por los datos empíricos. Se produce una "selección natural de hipótesis" de corte darwiniano. Sabemos más acerca de lo que "no es verdadero" que acerca de lo que resulta verdadero. El conocimiento proposicional o conjetural así generado es objetivo, acumulativo, y constituye una dimensión de la evolución social. Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, 1972, pág. 261.

radicalizado de estos profetas estará dispuesto a afirmar que el cáncer puede ser bello si un individuo tiene la suerte de haber incorporado la construcción social apropiada. Sin embargo, raramente se avienen a dejarse arrinconar con razonamientos precisos. Clifford Geertz, por ejemplo, se burla de los anti-relativistas que rechazan a los “cazadores de cabezas”, pero no se anima a reemplazar a éstos con los nazis en sus proposiciones, a la vez que no se aviene a confesar que su relativismo no se extiende a los perpetradores del Holocausto, porque si lo hiciera ese sería el final de su relativismo.⁵³ “Sus ideas son semi-ideas, sus creencias son semi-creencias y sus proposiciones son semi-proposiciones”.⁵⁴

Por cierto, el solipsismo postmodernista conduce a la neutralidad moral frente a Hitler, del mismo modo en que lleva a la negación de que existe una realidad terminal que es universal para todo ser humano, en el hecho irreparable de un tejido humano destruido, pero sus cultores enuncian sus equívocas semi-ideas de modo de evitar estos pronunciamientos categóricos. No obstante, al lidiar con estos nihilistas no-del-todo-consumados, resulta útil tener en cuenta que la realidad física de la muerte (entendida como el cese definitivo de las funciones vitales de un animal o planta) no es una construcción social, aunque su “significado” pueda ser interpretado por multitud de construcciones sociales. Esta realidad “evidente en sí misma” es el mejor punto de partida para la construcción de una teoría “objetiva” del conocimiento, en el sentido popperiano. Análogamente, en el ámbito de la ética cívica resulta útil recordar que el rechazo de los derechos humanos como una normativa universal

⁵³ Clifford Geertz, “Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism”, *American Anthropologist*, Vol. 86, Nº 2 (March 1984), p. 263-273. El de Geertz es un artículo brillante, famoso, frívolo y deshonesto, cuya mayor función resulta en la consolidación de los argumentos de los anti-relativistas de quienes se mofa.

⁵⁴ Dan Sperber, “Apparently Irrational Beliefs”, en M. Hollis and S. Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, MA: MIT Press, 1982. Esta crítica de Sperber hacia los relativistas en general está avalada por escritos como el citado de Geertz. Éste se burla ingeniosamente sin jamás llegar a refutar, como si despreciara la soberanía de la estructura lógica del pensamiento. Por ejemplo, su ironía resuena frente a la afirmación de Mary Midgeley, una de las mayores antropólogas de su tiempo, cuando en alusión al nazismo afirma que “lo que abominamos no es opcional” (M. Midgeley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978, p. xiv-xv). Pero no se anima a dar el último paso, declarándose neutral frente a Hitler. A Popper lo descarta en menos de una oración, ironizando sobre “la ‘Gran Divisoria’ del evolucionismo popperiano: ‘nosotros tenemos ciencia... pero ellos no’” (*op. cit.*, pág 267).). Por lo tanto, Geertz y otros relativistas ameritan plenamente el sarcasmo de Sperber, a los efectos de que su doctrina “ni siquiera es una posición indefendible, realmente no califica siquiera como una posición”. Y sus glosas sarcásticas se convierten en un bumerang, cuando recuerda este dicho de Sperber: “La mejor evidencia contra los relativistas es... la misma actividad de los antropólogos, mientras la mejor evidencia a favor de los relativistas [está] en los escritos de los antropólogos” (Sperber, *op. cit.* pág. 180, cf. Geertz, *op. cit.* pág. 274).

“evidente en sí misma” equivale a la neutralidad moral frente a Eichmann o Hitler.⁵⁵ Relativistas y constructivistas no pueden excluirse de la opción. Si frente a casos extremos anclados en una cultura, no aceptan la neutralidad moral, entonces no hay verdadero relativismo. Si por el contrario, la neutralidad moral se mantiene rigurosamente de manera consistente con el relativismo, entonces sus teorías son perversas y ellos mismos son enemigos internos de la civilización occidental, en tiempos de guerra. Como lo hubiera dicho Popper, la sociedad abierta tiene sus enemigos, externos e internos.⁵⁶

En algún sentido la desesperación de relativistas y postmodernistas⁵⁷ frente al “colonialismo de la mente” generado por la civilización occidental es comprensible.⁵⁸ Más allá de todas las construcciones sociales, un cadáver de diez años está muerto. A través de esta reconstrucción letal de la realidad, la epistemología neomoderna es capaz de reafirmar hechos conocidos desde tiempos inmemoriales pero oscurecidos por sofismas postmodernistas. El mundo que está más allá de nuestras mentes puede ser explorado y descubierto, y dicho descubrimiento posee un valor universal. Un hecho empírico es un hecho empírico. Una cultura capaz de explorar y descubrir el

⁵⁵ La versión original de este ensayo, en inglés, usa la expresión “*to hold some truths to be self-evident*”, una paráfrasis de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos referida a la igualdad esencial de todos los seres humanos.

⁵⁶ Este lenguaje probablemente asuste a los espíritus más piadosos, pero ha sido utilizado por algunos de los más notables pensadores occidentales mucho antes del actual embate del terrorismo fundamentalista islamista y su aliado postmodernista. Más allá del obvio caso de Popper, un antropólogo tan notable como Melford Spiro señalaba que: “[El] concepto de relativismo cultural (...) fue enrolado para batallar (...) contra ideas racistas (...). Pero también fue usado (...) para perpetuar un tipo de racismo invertido (...), como una poderosa herramienta de crítica cultural, con la consecuente derogación de la cultura occidental y de [su] mentalidad.” M. Spiro, “Culture and Human Nature”, en G. Spindler (comp.), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1978, pág. 336.

⁵⁷ No incluyo en mi concepto de “relativismo extremo” a precursores del constructivismo cuyo sustrato filosófico es en última instancia realista. Tal el caso de la obra de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1968. Mi propia obra, para el caso, tiene aspectos constructivistas (por ejemplo, “The Anthropomorphic Fallacy in International Relations Discourse”, Working Paper # 94-6, Center for International Affairs, Harvard University, agosto de 1994, convertido posteriormente en el segundo capítulo de mi libro de 1995, citado más adelante).

⁵⁸ Alan Charles Kors, “The West at the Dawn of the 21st Century: Triumph Without Self-Belief”, *Newsletter of the Center for the Study of America and the West*, Foreign Policy Research Institute, Vol. 2, No. 1, febrero de 2001.

mundo que está más allá de nuestras mentes es superior a una que no es capaz de tal cosa. La negación postmodernista de este simple razonamiento, cuya conclusión era obvia desde mucho antes que Darwin, no es más que palabrería de moda.

La construcción objetiva de la realidad comienza por un conocimiento que pertenece al ámbito de la comprensión natural del mundo, un saber pre-científico que está presupuesto por cualquier articulación científica de hechos empíricos. No es otra cosa que el ámbito del “sentido común”, sin el cual una búsqueda científica ni siquiera puede comenzar, ya que presupone datos procesados por nuestros sentidos que no pueden ser verificados por ningún instrumento.⁵⁹ Alcanza con un solo dato de valor universal que esté más allá de las construcciones sociales para demostrar el punto, y el más obvio de tales datos es la muerte. La realidad existe por fuera de nuestra subjetividad, y puede ser aprehendida y expresada en afirmaciones de validez para todo el género humano. El mismo progreso de la ciencia y la medicina refutan la presuntamente sofisticada retórica del solipsismo postmodernista. El avance científico, con consecuencias tanto buenas como siniestras, demuestra que algunas realidades son obvias en sí mismas, y esta es una premisa sobre la que se construye nuestra cultura. Es una premisa con nombre y apellido: realismo filosófico.

Por cierto, nada reafirma la objetividad de la realidad externa tanto como la muerte. Muero luego existo. Mato luego existo. Curo luego existo. En otras palabras, así como la realidad de un tejido humano destruido está más allá de las construcciones sociales, el hecho de morir, matar o curar ratifica que no todo es construcción social. Ninguna cultura niega la muerte biológica, aunque pueda interpretarla de maneras diferentes.

Y precisamente porque existe una realidad externa que en medida acotada puede ser conocida y controlada, una cultura capaz de avanzar por ese camino es superior a otra que no lo es. Más aún, apelando a la simbología religiosa, me atrevo a

⁵⁹ Aunque el conocimiento no se limita a los datos procesados por los sentidos, no puede generarse sin éstos. Parménides fue quizás el primero en reflexionar sobre esta dependencia: “La mayoría de los mortales no tiene nada en sus equívocos intelectos excepto lo adquirido a través de sus equívocos sentidos” (Cf. K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Addendum 8 a la tercera edición, 1969, pág. 408-412).

afirmar hiperbólica y heréticamente que la capacidad para salvar y quitar vida aproxima a Dios, dador y negador de vida de última instancia. La cultura superior sería la que está más cerca de Dios en este trascendente sentido.

Tal es el caso del Occidente liberal-secular contemporáneo, que se caracteriza por una cultura construida sobre la premisa de una realidad externa cognoscible que puede volverse más controlable a través de la actividad humana, a lo que se suma el valor trascendente que adjudica al individuo. Al contrario de sus oponentes históricos (incluyendo sus propios fundamentalismos religiosos del pasado y del futuro), esta es la cultura de todos aquellos que han superado la subordinación a los dogmas religiosos pre-filosóficos de donde han emergido todas las civilizaciones. Como tal, es una cultura *natural* potencialmente universal. Al decir de Alan Charles Kors, el suyo es un expansionismo natural porque ha generado “categorías universales que trascienden a su propia civilización”.⁶⁰ Lo ilustran la incondicional adopción rusa y japonesa de la epistemología occidental, desde Pedro el Grande y la era Meiji respectivamente. Lo que la hace expansionista, lo que la hace metafóricamente imperialista, es que se expande y continuará haciéndolo porque conduce a la generación de poder a través del control, siempre parcial, de la naturaleza... siempre que una manipulación abusiva de la misma no culmine en el colapso del ecosistema.

Haber llegado hasta este punto representa un movimiento no sólo del reloj-mundial⁶¹ sino también de la historia natural.⁶² Para interpretarlo, más que a

⁶⁰ Kors, *op.cit.*

⁶¹ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, volúmenes I to III, Nueva York: Academic Press, 1976, 1980 y 1988. El reloj o tiempo mundial es un útil concepto que Immanuel Wallerstein atribuye a Wolfram Eberhard (vol., pág. 6). Subraya la importancia del contexto global en el momento en que se produce un acontecimiento. Por ejemplo, no es lo mismo comenzar una industrialización en el siglo XVII (cuando no había potencias industriales) que en el XXI. Alejándonos de los ejemplos económicos que prefiere Wallerstein, está claro que para un Estado débil la violación masiva de derechos humanos a principios del siglo XX (cuando el alcance de las potencias hegemónicas estaba mucho más acotado debido al menor avance de la tecnología, y cuando Estados Unidos aún no había desarrollado su política de exportación de derechos humanos) no tenía las mismas consecuencias que en el siglo XXI. Y una guerra total antes del desarrollo de armas de destrucción masiva era mucho menos peligrosa que en la actualidad: en este caso, otra vez la tecnología marca el tiempo del reloj-mundial. Este concepto de tiempo-mundial contribuyó a superar el paradigma de la “modernización” de las décadas del ‘50 y ‘60, que resultó engañoso. Ayuda a comprender porqué el desarrollo económico no puede entenderse, como pretendía Walt W. Rostow, en términos de una sucesión de etapas que se repiten en cualquier proceso de desarrollo (W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960). También esclarece el hecho de que los países no se

Immanuel Wallerstein se requiere a Charles Darwin, a Herbert Spencer y muy especialmente a Karl Popper. La “historia natural” de Occidente ha conducido al desarrollo de una epistemología superior, en el sentido evolutivo pregonado por éste:

El crecimiento de nuestro conocimiento es el resultado de un proceso que se parece mucho a lo que Darwin llamó ‘selección natural’; esto es, la *selección natural de hipótesis*; nuestro conocimiento consiste, en todo momento, de aquellas hipótesis que han demostrado su aptitud relativa para sobrevivir hasta ese momento en la lucha por la existencia; una lucha competitiva que elimina las hipótesis que no son aptas. . (...) La teoría del conocimiento que propongo es en gran medida una teoría darwiniana del crecimiento del conocimiento.⁶³

Es esto lo que llamamos una epistemología natural: es tan natural como la vida y genera poder porque permite un control parcial de la naturaleza. El prerrequisito para su desarrollo fue el descubrimiento de la naturaleza misma, alcanzado por la filosofía de la Grecia antigua. Como arguye Leo Strauss, el Antiguo Testamento no

modernizan políticamente siguiendo etapas comparables, como lo entendía David Apter, a no ser que lo hagan bajo las mismas circunstancias mundiales (D.E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago: University of Chicago Press, 1965). Porque el reloj-mundial condiciona todos los procesos, ni un país ni una región del mundo es un sistema social en sí mismo. Como dice Wallerstein, el único verdadero sistema social es el sistema-mundial. Me considero un discípulo de derechas de Wallerstein, en tanto mi esfuerzo por superar el economicismo de su enfoque de origen marxista conduce a conclusiones que él jamás endosaría respecto del devenir del sistema-mundial.

⁶² Como Wallerstein, usaré el concepto de “historia natural” para referirme a cualquier fenómeno que pueda conceptualizarse en términos de “etapas” de un proceso evolutivo. El sistema-mundial tiene una “historia natural” aunque sólo sea porque la sociedad humana ha pasado por una sucesión de etapas en términos de la evolución de tecnología y el desarrollo de los medios de producción (y de destrucción).

⁶³ Énfasis en el original. Popper agrega que sus afirmaciones no son metafóricas, aunque hagan uso de metáforas. *Objective Knowledge*, pág. 261. La estructura lógica de los enfoques antropológicos que sostienen que las sociedades pueden ser evaluadas como mejores o peores es muy similar a la de la teoría del conocimiento objetivo de Popper. Robert D. Edgerton, por ejemplo, primero define una “creencia o práctica dañina” como una que pone en peligro la salud física o mental de una persona. Arguye que si tales prácticas están presentes en una familia, aldea o en una cultura de mayor extensión, “continuarían siendo dañinas pero emergería otra cuestión: la de la capacidad para la supervivencia del grupo y su sistema sociocultural. (...) Se requiere sólo un poco más de imaginación para pensar sobre toda una sociedad cuyos miembros sean tan malsanos, improductivos y divididos entre sí que inevitablemente fenezcan o sean absorbidos por otro sistema social”. Como una hipótesis descartada que ha sido falseada, una cultura a veces es descartada en la lucha por la supervivencia. “La esclavitud, el infanticidio, el sacrificio humano, la brujería, la tortura, la mutilación genital femenina, la violación, el homicidio, las luchas intestinas y la polución ambiental han sido a veces innecesariamente dañinas para algunos o todos los miembros de una sociedad, y bajo ciertas circunstancias pueden amenazar la supervivencia social” (R.D. Edgerton, *The Sick Society*, Nueva York: Free Press, 1992, pp. 1 y 16-17). La estructura del argumento de Edgerton es sólida, aunque peca de cierta ingenuidad asociada a la corrección política: en el siglo XVI, un imperio no hubiera sobrevivido como tal sin la institución de la esclavitud, que en ese momento del reloj-mundial resultaba un rasgo adaptativo.

conoce la naturaleza y no existe este vocablo en el hebreo bíblico. El equivalente pre-filosófico de naturaleza es “costumbre” o “manera”: el graznido es la manera propia de los patos, luchar es la costumbre de soldados, crear es la manera de Dios. La naturaleza fue descubierta cuando los griegos comenzaron la búsqueda del “principio” de todas las cosas, y esta búsqueda era inconcebible mientras la pregunta fuera contestada a través de la revelación divina.⁶⁴

Sólo cuando este enorme paso hubo sido dado pudo la civilización griega desarrollar su método de disputación, de identificación de causas y efectos, y de pensamiento deductivo. Posteriormente Grecia fue doblegada, pero su espíritu conquistó a sus sucesores macedónicos y romanos. La caída de Roma representó un golpe tremendo y de largo alcance, a pesar del cual la cultura clásica fue retransmitida a la Europa bárbara por los sabios árabigos cuya civilización entonces estaba en su apogeo y era cabalmente, en la medida de esa época, la civilización superior.

El mundo greco-romano incluyó la mayor parte de lo que es conocido en el presente como mundo árabe. Sin embargo, el surgimiento del islam enajenó a las culturas hoy árabes de su pasado greco-romano. Paradójicamente, sus eruditos rescataron para la civilización occidental la matriz cultural que florecería desde el Renacimiento en adelante, mientras ellos crearon una civilización que también floreció pero eventualmente retrocedió hacia una mentalidad pre-filosófica y premoderna. De tal manera, cuando la Europa cristiana eventualmente superó la tiranía de la tradición en asuntos vinculados al conocimiento natural, tuvo una matriz griega sobre la cual recostarse. Su característica central es un realismo filosófico que fue predicado por Agustín, Tomás de Aquino, Francisco Suárez y casi todos los doctores de la Iglesia, además de todos los filósofos de la Ilustración.

De algún modo, la primacía de la epistemología occidental se estableció por primera vez a través de los viajes de descubrimiento realizados por los reinos ibéricos en el siglo XV y las subsiguientes conquistas de ultramar (una realidad “evidente en sí misma”). El único motivo por el que españoles y portugueses pudieron navegar y

⁶⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1950, pp. 81-85.

conquistar, exportando la civilización europea globalmente no solo por primera vez sino también de modo duradero, fue que comprendieron la potencia de los hechos empíricos. La epistemología de Enrique el Navegante descendía directamente de la de Aristóteles. Como señaló David Gress en *From Plato to NATO*, Moctezuma pudo haber interpretado la llegada de los conquistadores en términos de la construcción social de su cultura, pero su existencia pronto cesó y no pudo proseguir con la exposición de su narrativa, mientras Hernán Cortés permaneció allí y hoy los descendientes de los aztecas hablan castellano.

Cortés conquistó un imperio con escasos centenares de hombres porque los aztecas carecían de una metodología para procesar eventos absolutamente inesperados, como la llegada de los españoles. Cuando esto ocurrió, Moctezuma apeló a sus dioses para que le dijeran qué hacer, pero le fallaron. En cambio, Cortés desplegó una estrategia racional y secular para poner una tribu mesoamericana contra otra, totonacos contra aztecas, aztecas contra totonacos, fingiendo ser el amigo de ambos para terminar dominándolos. Sólo pudo hacer esto porque había superado la sumisión a su propia religión, desarrollando una metodología basada en una epistemología secular. Por cierto, las atrocidades españolas en México fueron asesinatos ateos, mientras que los sacrificios humanos aztecas fueron el dictado de sus dioses. Aquellas fueron las acciones de hombres modernos que, lejos de su tierra, avanzaron hacia un “secularismo encubierto”, comprendiendo que todos los caminos les estaban permitidos.⁶⁵

Las fuentes de la vulnerabilidad de la civilización azteca, de la decadencia de la cultura árabe musulmana, y de la ominosa indefensión a que conduce el postmodernismo occidental actual, son análogas. Son construcciones sociales que subordinan el comportamiento de sus colectivos a mitos tanto religiosos como seculares, que tienden a suplantar los razonamientos de base empírica.

Derecho natural por defecto

⁶⁵ David Gress, *From Plato to NATO*, Nueva York: Free Press, 1998, pág. 249-258.

Si tal como se afirmó, la civilización occidental está basada en las premisas de que:

- 1) Existe un mundo “natural” por fuera de nuestra mente, y
- 2) El proceso cognitivo humano permite su comprensión y la comunicación de este conocimiento de un modo que se presta a la acción,

entonces puede argüirse que este ámbito “natural” incluye también un conjunto mínimo de elementos normativos: los derechos humanos universales. Siguiendo a Hobbes, Locke y otros, estos derechos emergen de la premisa de que la razón de ser de la organización de la vida humana en entidades políticas con diferencias internas de poder radica en los intereses del individuo, que está dotado de un valor trascendente pero requiere un Leviatán para sobrevivir. El Estado (o Leviatán) se justifica sólo por la necesidad de proteger los derechos inalienables del individuo por medio de un contrato social.

Esta centralidad del individuo nos remite al texto de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos, que dice: “Sostenemos que estas verdades son evidentes en sí mismas: que todos los hombres fueron creados iguales”. La cláusula “evidente en sí misma” de esta brillante afirmación es crucial. Es evidente en sí misma porque la afirmación opuesta, de que existe una desigualdad esencial entre los individuos humanos, o entre hombres y mujeres, es evidentemente falsa. De la misma manera en que hemos descubierto una epistemología física que permite una creciente manipulación de la naturaleza, la humanidad liberal-secular ha descubierto una epistemología normativa conducente a un pequeño conjunto de proposiciones normativas que llamamos “derecho natural”. Y en este punto, la matriz liberal-secular se complementa con la matriz religiosa judeocristiana, especialmente en la enseñanza talmúdica que sostiene que Dios creó un solo hombre para que nadie pueda decir “mi padre es mejor que el tuyo”. Este igualitarismo, desprendido del mito bíblico del Génesis, es el antecedente pre-filosófico del concepto de derecho natural implícito en nuestra Proposición A.

Por otra parte, el que postula Occidente es un derecho “natural” en el sentido de que emerge del conocimiento de la “naturaleza”. De la misma manera en que en el ámbito del conocimiento físico, el deceso de un individuo cuyo cadáver lleva diez años descomponiéndose es evidente en sí mismo, también lo es la ley que sostiene que la vida de la especie humana debe ser preservada. Ambos datos pertenecen al ámbito de la ya mencionada comprensión natural del mundo, o sea del “sentido común”. No hay ningún motivo por el que debamos darle más crédito a nuestros sentidos en el ámbito de lo físico (cuando alejamos la mano de una fuente de calor extremo) que en cuestiones normativas. El salto metafísico no es mayor que el de la enunciación de la causalidad frente al problema de la inducción de Hume.

Siguiendo a Leo Strauss, la ley natural establece un puente entre los ámbitos de lo que Es y lo que Debe Ser. Lo que es verdadero según ella pertenece a ambos ámbitos simultáneamente. La vida humana es al mismo tiempo un hecho empírico y un valor, en tanto la muerte es una realidad física evidente en sí misma, y el valor supremo de la vida es una verdad normativa que también es evidente en sí misma. Sostener la vigencia de una ley y un derecho “natural” supone hacer difusa la distinción entre hechos y valores, tan cara a Max Weber y a muchos otros de los principales científicos sociales del siglo XX.⁶⁶

Por otra parte, el hecho de que en el curso de la historia, como también en el paisaje de las culturas humanas, encontremos gran variedad de concepciones éticas opuestas, no demuestra que el derecho natural como tal no exista. La ley natural debe ser *descubierta*, como la naturaleza misma. De la misma manera en que en el ámbito de lo que Es, la filosofía clásica se dedicó a la búsqueda de las “primeras cosas” (por ejemplo, el *Big Bang* o el átomo), en el ámbito del Deber Ser la filosofía clásica se lanzó a la búsqueda del “camino recto”, o sea una conducta ajustada a una normativa ética ideada por el hombre. El mero hecho de poder buscar el recto camino implica poder alejarse de los dictados de la autoridad tradicional y aceptar los de la razón humana.

Se requirieron milenios para que un segmento de la humanidad vislumbrara la posibilidad de este tipo de saber. Como señaló Strauss:

⁶⁶ L. Strauss, *op.cit.*, pp. 25-80.

Algunos de los más grandes maestros del derecho natural han argüido que si éste es racional, su descubrimiento presupone el cultivo de la razón, y que por ello no será reconocido universalmente: uno ni siquiera debería esperar un verdadero conocimiento del derecho natural entre salvajes.”⁶⁷

No podía haber conocimiento del derecho natural en el Antiguo Testamento (o el Tanaj judío) porque el descubrimiento de la naturaleza precede al del derecho natural. Como en el caso del ámbito físico, el equivalente pre-filosófico de la ley natural es la “costumbre” o “manera”. Si encontramos más de un camino en la humanidad, la opinión de la humanidad pre-filosófica es que el correcto es “el nuestro”, tal como fuera sancionado por la costumbre ancestral de la propia comunidad. Hasta el descubrimiento de la naturaleza, la autoridad ancestral responde a todas las preguntas referentes al recto camino.

En su *República*, Platón se sobrepuso a este dictado de la autoridad. La discusión sobre derechos naturales comienza cuando Céfalo, el anciano padre, deja a su familia para hacerse cargo de deberes con los dioses, y es su ausencia lo que hace necesaria la discusión.⁶⁸ Mientras hubo un contacto con los dioses a través del jefe de familia, la discusión era innecesaria. De este modo, los griegos aprendieron a deshacerse de la servidumbre frente a la tradición y coronaron suprema a la razón. Esto no implicó rechazar lo divino sino reconocer que el conocimiento sólo es posible a través del uso de la mente y los sentidos.

Sólo si se duda de la autoridad pueden las “primeras cosas” y el “recto camino” convertirse en objeto de búsqueda. Esto en sí mismo implica un salto colosal en términos del reconocimiento de los derechos del hombre. Aceptar que la humanidad tiene el derecho de desprenderse de los dictados de la autoridad ancestral a través del descubrimiento de la ley natural fue quizás la conquista libertaria más grande de todos los tiempos.

⁶⁷ Véase Platón, *República*, 456b12-e2, 452a7-8 y e6-d1; *Laches* 184d1-185a3; Hobbes, *De cive*, II, 1; Locke, *Two Treatises of Civil Government*, Libro II, sec. 12, en conjunción con *An Essay on Human Understanding*, Book I, cap. iii. Citados en L. Strauss, *op.cit.*, p. 9.

⁶⁸ Una descripción metafórica similar se encuentra en sus *Leyes*, donde la discusión sobre la ley natural sutilmente reemplaza a un viaje a la caverna de Zeus, el destino original de los disputantes. El lector no se entera si llegan o no. La búsqueda a través de la razón ha reemplazado al viaje en busca del dios.

En la historia intelectual de Occidente este logro eventualmente fue objeto de un desvío cuando los padres de la Iglesia Católica combinaron el derecho natural con la teología. Para Tomás de Aquino la ley natural siguió siendo una ley cognoscible por la mente humana sin ayuda de la revelación divina. Pero Aquino arguyó que la razón natural también descubre que la ley natural es insuficiente y apunta más allá de sí misma. De tal modo la razón natural “descubre” la ley divina, que perfecciona el derecho natural. Así, éste se convirtió en inseparable de la teología natural, y ésta a su vez en inseparable de la teología revelada, ingeniosamente retrocediendo a la etapa pre-filosófica. Con estos argumentos la teología absorbió al derecho natural hasta la Ilustración, cuando bajo la égida de Thomas Hobbes, John Locke y Benedict Spinoza, la concepción moderna de la ley natural recuperó la cualidad libertaria del concepto griego.

Los Derechos Universales del Hombre, que vinculan las revoluciones norteamericana y francesa con las Naciones Unidas, jamás podrían haber sido acuñados sin esta matriz libertaria. Ella fue hallada, se extravió una y otra vez, fue redescubierta tantas veces como se hubo perdido, y permanece en el trasfondo de todas las mentes humanas para ser develada por cualesquier sociedad o cultura que todavía no lo haya hecho. Pero existe un solo derecho natural y no hay lugar para su coexistencia con otro a no ser que sea por razones pragmáticas.

Nuestras Proposiciones A y B no son concepciones opuestas del derecho natural.⁶⁹ La Proposición B no es derecho natural en absoluto sino la afirmación de que éste no existe excepto para las culturas con arraigo histórico, que pasan así a ser sujetos de derecho, reemplazando al individuo. Este es un caso en que la ley natural se encuentra en estado de guerra ideológica con un relativismo extremo y arbitrario, que paradójicamente resulta aliado de las interpretaciones pre-filosóficas de la ley divina, las escrituras o su equivalente, en sí mismas enemigas de la Proposición A. Esta *guerra natural* posee todo el potencial de una guerra total, porque los contrincantes sostienen posiciones irreconciliables acerca del más relevante de todos los asuntos

⁶⁹ En aras de la simplicidad incurrí en esta imprecisión en otra publicación (C. Escudé, “Natural Law at War”, *Times Literary Supplement*, Nº 5174, 31 de mayo de 2002). Si aceptamos que puede haber concepciones opuestas de la ley natural, la ejecución de obedientes funcionarios nazis respetuosos de su propia ley fue criminal.

humanos. Si permanece en estado potencial o se desencadena una beligerancia holocáustica dependerá de circunstancias y oportunidad, pero tarde o temprano el conflicto está destinado a escalar, con uso pleno de armas de destrucción masiva, a no ser que la proliferación de éstas sea efectiva y rápidamente contenida por las potencias occidentales.

Ciertamente, la lapidación de mujeres acusadas de adulterio y la amputación de los miembros de pequeños delincuentes son crímenes contra el derecho natural, no obstante lo cual estas atrocidades están plenamente legitimadas como actos de justicia en algunas (aunque no en la mayoría) de las culturas y marcos jurídicos islámicos. La instancia es análoga a la del derecho positivo nazi, que obligaba a Adolf Eichmann a instrumentar órdenes conducentes a la “solución final”. Aunque ambos casos han sido interpretados como mandatos de algún derecho natural, en la realidad representan una cabal ignorancia de la ley natural y un desconocimiento pre-científico de la naturaleza humana. A alegatos de que los códigos legales del nazismo y el fundamentalismo islámico son apenas otras tantas interpretaciones del derecho natural, respondemos una vez más que sólo puede existir un único derecho natural. Casos como el de Eichmann (que era un ciudadano respetuoso de la ley y un funcionario dedicado al cumplimiento de su deber frente a un régimen político legal) no pueden ser condenados a no ser que rechacemos el relativismo cultural como hicieron, entre otros, Alain Finkielkraut en *La Défaite de la Pensée* (1987), Hannah Arendt en *The Origins of Totalitarianism* (1951) y Julien Benda mucho antes en su clásico *La Trahison des Clercs* (1926).⁷⁰ Que los relativistas culturales extremos no consideren a la lapidación y la amputación crímenes en sí mismos, porque creen que deben ser evaluadas según los parámetros culturales de donde emergen, es la derrota no sólo del pensamiento sino de la ética misma. Conduce sin escalas al nihilismo, y esta es una de las razones por las que debemos recalar en el derecho natural a pesar de las tensiones que este concepto genera en el plano de la lógica, bien conocidas por todos sus defensores.

⁷⁰ Alain Finkielkraut, *La Défaite de la Pensée*, Paris: Gallimard, 1987 ; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979; y Julien Benda, *La Trahison des Clercs*, Paris: J.-J. Pauvert, 1965.

Esta solución implica tolerancia hacia todo excepto la intolerancia. Pero esta mínima intolerancia debe necesariamente condenar las leyes positivas que violan el derecho natural, independientemente del contexto cultural de donde hayan emergido. Si no afirmáramos esto justicieramente, perderíamos nuestro sagrado derecho a la revuelta contra formas extremas de injusticia en el seno de nuestras propias sociedades, sacrificando asimismo la noción del crimen de obediencia.⁷¹ El derecho a la revuelta, que corre paralelo a la obligación de desobedecer incluso leyes constitucionales cuando violan el derecho natural, se perdería si no afirmáramos que hay un y sólo un derecho natural. Este puede ser el motivo por el cual, aunque Occidente está repleto de relativistas culturales, muy pocos de los intelectuales que tuvieron que huir de los nazis o estuvieron en contacto cercano con el Holocausto son relativistas. Un ejemplo esclarecedor es el de Einstein, padre de la teoría física de la relatividad, quien admitió abiertamente no ser un relativista cultural.

El caso es emblemático. Algunos de los peores crímenes del nazismo fueron crímenes sólo desde la óptica del derecho natural, porque desde la perspectiva del derecho positivo alemán fueron actos legales y obligatorios: incumplir con ellos hubiera sido delictivo. Por eso, como lo señalaron entre otros Alain Finkielkraut y Hannah Arendt, los Juicios de Nüremberg contra los criminales de guerra requirieron apelar al derecho natural para sustentarse filosóficamente. Sin apelación al derecho natural los juicios mismos hubieran sido actos criminales, por antijurídicos, y los sentenciados que no violaron el derecho positivo alemán hubieran sido inocentes.

De esta dura opción es imposible escapar porque ningún derecho positivo podría consagrar jamás el derecho a la revuelta frente a leyes injustas, tal como fuera reivindicado por Locke y sostenido mucho antes que él por Aquino, Suárez y casi todos los principales escolásticos. Ciertamente, ningún Estado sancionará jamás leyes que establezcan que, en circunstancias excepcionales, la obediencia de sus leyes formalmente legales puede ser un crimen y su propio derrocamiento puede ser legítimo. Por lo tanto, el derecho a la revuelta es un derecho natural o no es un derecho en absoluto. Si lo perdemos sucumbimos a la tiranía.

⁷¹ Sobre el tema véase, por ejemplo, Herbert C. Kelman y V. Lee Lawrence, *Crimes of Obedience: Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*, New Haven: Yale University Press, 1989.

La inevitabilidad de los dobles estándares

Pero los hombres no somos ángeles, y el descubrimiento del derecho natural no significa que éste no se viole. Peor aún, hay circunstancias que hacen inevitable su violación. A esto lo descubrí caminando por Barcelona a mediados de 2003, cuando di por casualidad con las Reales Atarazanas. El gigantesco edificio medieval, astillero de la corona catalano-aragonesa desde tiempos del rey Pere el Ceremoniós (1319-87), sirvió para la construcción de galeras y hospeda hoy un museo naval. Al ingresar recibí unos audífonos de uso indescifrable. Mis ojos se posaron, sin conmoverse, sobre las maquetas en escala reducida de diversas embarcaciones.

Pero a la vuelta de un recodo me topé, de repente, con la enorme y amenazante proa de una réplica de la galera real de don Juan de Austria, capitana de la flota cristiana que derrotó a los turcos en la batalla de Lepanto (1571). Superado mi susto, trepé por la rampa que conduce al puente de la nave. Mis auriculares entonces se activaron. Desprevenido, un espectáculo audiovisual me sumergió en el fragor de la lucha.

Mientras una voz en *off* me explicaba las características de las batallas de galeras en el siglo XVI, yo fisgoneaba los latigazos que los suboficiales propinaban a los 236 remeros del majestuoso barco español, decorado por los artistas sevillanos más prestigiosos de la época. Símbolos elaboradamente tallados de la fe, la esperanza y la caridad sosegaban a los oficiales, mientras rugían los cañones y los remeros se esforzaban al ritmo de su suplicio, chasquido tras chasquido. Estaban encadenados a sus sitios desde que el barco zarpaba hasta que amarraba en puerto amigo. Comían, defecaban y orinaban en el mismo lugar. Si se enfermaban, allí se curaban o morían, sin que sus despojos fueran retirados hasta el arribo a destino. Es por eso que, si el viento soplaba hacia el puerto, la llegada de una galera se percibía antes con el olfato que con la vista.

Así era la guerra naval en esos tiempos. Asociando las imágenes, sonidos e información que penetraban por mis sentidos a mi propio acervo de ideas, comprendí con sobresalto que en el siglo XVI era imposible ganar una batalla de galeras sin violar los derechos naturales de la propia tripulación. Si los españoles hubieran sido más

humanitarios con sus remeros, habrían vencido los otomanos. Y gracias a la victoria de Lepanto (uno de los grandes aportes de España a Occidente) se frenó la expansión musulmana en el Mediterráneo, haciendo posible el predominio mundial de una civilización más liberal.

Un caso análogo es el del tráfico y la explotación de esclavos. Gran Bretaña, adjudicataria del asiento de negros en nuestras tierras, fue uno de los más entusiastas imperios esclavistas a principios del siglo XVIII. Cuando a fines de esa centuria, gracias a sus avances industriales, se encontró cincuenta años por delante de sus competidores más cercanos, la esclavitud dejó de ser funcional para su economía. A partir de entonces, los británicos se transformaron en campeones del abolicionismo. En parte gracias a su campaña, hacia 1889 ya no quedaban esclavos en los países de Occidente. Pero si hubieran renunciado a la explotación de esclavos dos siglos antes, sólo habrían conseguido abortar su propio poder, volviéndose impotentes para la promoción de cualquier causa de derechos humanos.

Estas reflexiones sugieren que la de los derechos del hombre es una historia "natural", en el sentido en que lo es la evolución de la vida postulada por Darwin: un transcurrir en el que no se puede llegar a una etapa superior sin haber transitado por las inferiores. Y este teorema conduce a una controvertida cuestión. ¿Cómo ha de manejarse Occidente en conflictos violentos con culturas o segmentos de civilizaciones que todavía no han llegado a la etapa en que los derechos humanos se consagran como derechos positivos?

Nuestros ejemplos históricos revelan que adelantarse a los tiempos con códigos éticamente superiores a los del adversario contribuye a la derrota y puede malograr la posibilidad de aportar al progreso moral universal en el largo plazo. Esto parece válido para el caso actual, en que una civilización en su conjunto ha alcanzado un estadio relativamente avanzado en su observancia de los derechos humanos, pero se enfrenta a peligrosos adversarios estatales y transnacionales que no comparten esos valores. En

tal circunstancia, ceñirse a una conducta más humanitaria que la del enemigo puede resultar contraproducente para la vigencia futura de los derechos del hombre.⁷²

Por medio de razonamientos diferentes, pero convergentes, ésta es en esencia la conclusión a la que llegan pensadores como Robert Francis Cooper y Alan Dershowitz. Cooper fue diplomático británico hasta 2002, cuando asumió funciones como director general de Asuntos Político-Militares Externos en la secretaría general del Consejo de la Unión Europea. En su resonante libro *The Breaking of Nations* (2004), sostiene que el mundo debe acostumbrarse a estándares dobles. En el interior de Occidente deben obedecerse nuestras normas. Pero al lidiar con la parte del mundo que no comparte estos códigos, se deben aplicar las normas vigentes en el estadio anterior de nuestra evolución cívica. "Entre nosotros debemos respetar la ley, pero cuando estamos en la jungla debemos guiarnos por las reglas de la jungla. El prolongado período de paz del que ha gozado Europa occidental ha generado una peligrosa propensión a bajar la guardia, tanto física como psicológica."⁷³

Por su parte, Dershowitz es uno de los abogados liberales más conocidos de los Estados Unidos. Sus exitosas defensas de derechos cívicos en juicios celeberrimos fueron llevadas al cine. Desde 1988 cree que la tortura debe ser reglamentada para los casos muy excepcionales en que se sabe que un reo posee información que podría evitar una masacre. En aquel año ya lejano, su receta estaba limitada a Israel. Pero a partir del 11 de septiembre de 2001, la hizo extensiva a los Estados Unidos.

¿Quiere torturar? Obtenga una orden del juez, fue el título del provocativo ensayo que este afamado profesor de Harvard publicó en 2002. Afirma que hay circunstancias en que la defensa del derecho a la vida justifica medidas extremas como mal menor, y que se debe establecer un procedimiento legal para dispensarlas y fijar responsabilidades. "El verdadero objetivo es limitar la tortura a aquellos raros casos en

⁷² Un caso no del todo análogo pero meridianamente claro fue el planteado por el presidente Barack Obama en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz, cuando justificó el hecho de que en el mismo momento de aceptar la distinción, él estaba enviando miles de soldados al frente de batalla en Afganistán, algunos de los cuales matarían y otros de los cuales resultarían muertos.

⁷³ Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-First Century*, Atlantic Monthly Press, 2004.

que se va a usar de todos modos. Una orden judicial agregaría transparencia y reduciría su mal uso."⁷⁴

Propuestas como éstas estremecen. Su enunciación rechaza profundamente, en especial países donde las argucias del estado de excepción condujeron a crímenes de lesa humanidad perpetrados por el mismo Estado. Pero no enfrentar el problema no sólo es peligroso, sino que conduce a prácticas aún más sórdidas. En la ausencia de soluciones como las propuestas por Cooper y Dershowitz, los países relativamente respetuosos de los derechos humanos a veces recurren a los servicios de Estados que los respetan menos.

Sirva como ejemplo lo acontecido con Maher Arar, un ingeniero canadiense de origen sirio, sospechoso en 2002 de pertenecer a Al-Qaeda. Fue capturado por los norteamericanos, que lo pusieron en confinamiento solitario, sometiéndolo a duros interrogatorios y negándole acceso a un abogado.

Pero no obtuvieron resultados. Lo enviaron entonces al "otro mundo": aquel en el que prevalece una cultura menos evolucionada en materia de derechos cívicos. Lo deportaron a Siria. Allí fue sometido a suplicios durante casi un año, hasta que su inocencia fue confirmada. Entonces, los sirios lo devolvieron a Canadá y pudo reintegrarse a su hogar y a su trabajo. Ahora el aparentemente inocente Arar ha entablado juicio contra el gobierno de Bush, como corresponde.

La paradoja es que a casi nadie indigna el hecho de su tortura en Siria, que es tomada como cosa natural. Para el público occidental, lo grave es que los norteamericanos lo hayan deportado a su país natal. Estados Unidos es prisionero de la Proposición A. Pero según parece, y en consonancia con la Proposición B, a Siria se le permite casi cualquier cosa. Trasladado este criterio al conflicto con el terrorismo islamista, Occidente queda encorsetado en una lucha desigual de la que no podrá salir airoso a no ser que, sin complejos de culpa, se permita a sí mismo acudir a dobles estándares del estilo de los recomendados por Cooper y Dershowitz.

⁷⁴ Alan Dershowitz, "Want to torture? Get a warrant", *San Francisco Chronicle*, 22 de enero de 2002.

En la lucha entre una civilización liberal y otra que no lo es y que le ha declarado una guerra santa, la ley natural deberá ser respetada por la más liberal de las partes siempre que ello sea posible sin detrimento de su poder para imponerse. Pero como hubiera argüido Grocio, la prioridad tanto estratégica como moral estriba en la supervivencia y el poder para asegurarla. Hay contextos en los que Occidente se verá obligado a violar sus Preceptos naturales. Lo que importa es comprender que son Preceptos, y que son naturales. Pero este recto camino no será políticamente viable mientras la opinión pública occidental continúe confundida, contaminada por la Proposición B.

Capítulo 4 – ¿Hacia un nuevo Medioevo? El neomodernismo frente al conflicto global actual (ensayo pre-judío)⁷⁵

Introducción

Más allá de precisiones y puntualizaciones que se presentarán en este capítulo, el conflicto global actual se asemeja mucho a lo que Samuel Huntington profetizó en 1993 a través de la revista *Foreign Affairs*, mientras su discípulo Francis Fukuyama pronosticaba casi lo opuesto, el “fin de la historia”, y otros muchos hablaban de la muerte de las ideologías. Los discípulos se equivocaron cuando el maestro acertó en lo esencial. Huntington predijo choques culturales colosales ocho años antes de los atentados del 11 de septiembre de 2001, y en términos generales tuvo razón. Esto es algo que muchos intelectuales no quieren reconocer, tal vez porque se trata de un diagnóstico muy sombrío.

Quizás uno de los países donde haya mayores resistencias al diagnóstico sea Israel. Es posible que esto se deba a que reconocer que el conflicto árabe-israelí no es más que una pieza de una Yihad global que manipula la cuestión palestina para justificar otras acciones, es decir, reconocer que la disputa territorial entre israelíes y palestinos es parte de un conflicto mayor y no se puede resolver en sus propios términos, equivale a admitir que el futuro de Israel está fuera del control de los israelíes. Nadie se sentiría cómodo reconociendo semejante impotencia, y en mi opinión la resistencia de los israelíes al concepto de choque de civilizaciones está relacionada con estos temores.

Por otra parte, no se trata tampoco de afirmar que el diagnóstico de Huntington se verifica en los términos exactos en que él lo presentó en su artículo de 1993 y en su libro de 1996. En este capítulo se argüirá que el conflicto actual no es un choque de civilizaciones propiamente dicho, sino una colisión de cosmovisiones. La diferencia es de matiz pero tiene gran importancia.

Como veremos, el choque se produce entre concepciones opuestas acerca de lo que *debe ser* la relación entre el individuo, el Estado y el ámbito de lo cultural y lo religioso. Se trata de un choque colosal de cosmovisiones que se produce en dos niveles diferentes: en el interior de Occidente, y entre el Occidente liberal-secular y el extremismo islámico. Como es

⁷⁵ Este trabajo es una versión académica de una conferencia impartida el 18 de octubre de 2006 en el Seminario Rabínico de Buenos Aires, bajo los auspicios del Programa “Abriendo Puertas” de la Ben Gurion University of the Neguev, y el 20 de noviembre de 2006 en la Federación Económica de Tucumán, bajo los auspicios de la DAIA Filial Tucumán.

un conflicto entre valores no negociables, sus consecuencias son más peligrosas que las que provienen de intereses económicos divergentes.

Fundamentos del neomodernismo

Para entrar en materia debemos comenzar por la dimensión intra-occidental del choque, analizada más extensamente en nuestro capítulo de "Introducción al neomodernismo".⁷⁶ Es un conflicto poco reconocido porque la mayor parte de los occidentales instruidos cree a pie juntillas que así como todos los individuos poseemos los mismos derechos humanos esenciales, todas las culturas o civilizaciones son igualmente respetables y han de considerarse moralmente equivalentes. Sin embargo, basta con detenernos un instante en este lugar común de gente culta para comprender que si todos estamos dotados de esos mismos derechos, todas las culturas no son moralmente equivalentes, porque aquellas que reconocen que todos poseemos los mismos derechos son éticamente superiores a aquellas que no lo reconocen. Si por el contrario, todas las culturas son moralmente equivalentes, entonces todos los individuos no estamos dotados de los mismos derechos humanos, porque algunas culturas adjudican a algunos hombres más derechos que a otros hombres y mujeres. Estas dos afirmaciones, que no son sino las Proposiciones A y B de nuestro capítulo de introducción al neomodernismo, no pueden ser válidas simultáneamente.

Díadas de enunciados como estos sintetizan una cosmovisión y su conflicto con una concepción opuesta. El par de proposiciones que antecede encapsula la tensión lógica entre dos grandes axiomas, ambos de origen occidental, acerca de cuál es el sujeto de derecho que debe prevalecer como razón-de-ser del orden político: el individuo o las macro-culturas de raigambre histórica que interactúan en el mundo actual. El primer enunciado es universalista, individualista y liberal, mientras el segundo se ancla en el relativismo cultural. El primero tiene su origen en la Ilustración y es característico de la modernidad. El segundo representa cabalmente el espíritu postmoderno del llamado multiculturalismo, que postula la equivalencia moral entre todas las culturas aunque sus contenidos axiomáticos a veces se traduzcan en la lapidación de mujeres acusadas de adulterio.

Existen escasas alternativas lógicas a estas dos posturas. No suman más de siete y todas están potencialmente en conflicto entre sí. El universalismo puede ser individualista y liberal, como en el caso de nuestra primera proposición, o colectivista e historicista. En el

⁷⁶ Comencé a acuñar estos conceptos con mi artículo "Natural Law at War", publicado el 21 de mayo de 2002 en *The Times Literary Supplement* (TLS, Londres), p. 27. Por neomodernismo entiendo una postura filosófica reivindicadora de los principios de la modernidad y en oposición del postmodernismo y el multiculturalismo.

mundo real, el principal exponente de un universalismo historicista fue el marxismo, que perdió la mayor parte de su relevancia política con el colapso de la URSS. A diferencia de la Proposición A, que encumbra la libertad como derecho cívico supremo, esta doctrina otorga prioridad a la dialéctica que presuntamente permitirá alcanzar su utopía igualitaria, sacrificando en el camino la libertad y otros derechos individuales.

Esta diada de conflicto ideológico fue aproximadamente la siguiente:

- 1) “Si la dialéctica histórica conduce a una lucha de clases que inexorablemente desemboca en la sociedad sin clases (que no es sino el objetivo humanista supremo), entonces los derechos individuales, que frecuentemente sirven de arma al embate reaccionario de la burguesía, deben subordinarse a los intereses del proletariado y el Estado que los encarna, en su brega por alcanzar el Punto Omega de la justicia distributiva (en adelante Proposición M o Marxista).
- 2) “Si por el contrario, todos los hombres y mujeres poseen los mismos derechos esenciales, entonces un orden totalitario que pretenda anular estos derechos debe ser combatido, aunque se escude en fantásticas leyes historicistas que supuestamente conducen a un paraíso social de la mano de la Revolución (Proposición A-2)”.

Esta diada de conflicto entre dos universalismos opuestos fue la fuente de la Guerra Fría. Aunque ya no es un motor de la historia, recordar que el mundo estuvo a punto de caer en una guerra nuclear apocalíptica para resolver la tensión entre un universalismo liberal y otro historicista nos ayuda a comprender la importancia descomunal de estas diadas, cuando se contraponen en la primera línea de la competencia por el poder mundial.

Complementariamente a estas concepciones universalistas pero opuestas entre sí, existe también un conjunto de cuatro concepciones jerárquicas y particularistas o supremacistas. Están basadas en la supuesta superioridad de un segmento del género humano sobre todos los demás. Diversas cualidades han sido utilizadas para justificar primacías particulares:

- La pertenencia a una raza o pueblo ‘superior’,
- Una fe revelada,
- La portación de un sexo, y
- La adscripción a un estamento social.

De estos cuatro principios particularistas, sólo uno compite por la supremacía en la actualidad. El racismo y el elitismo han sido eliminados como opciones ideológicas falsas por la historia de los últimos dos siglos, mientras que el sexismo sólo sobrevive como opción válida para algunas culturas en conjunción con las aspiraciones hegemónicas de un fundamentalismo religioso, el islámico.

Todas las doctrinas derivadas de postulados particularistas son absolutistas. En términos lógicos están opuestas tanto a la concepción relativista de la Proposición B como a las dos doctrinas universalistas que compitieron por el poder mundial durante la Guerra Fría. Como ya se sugirió, la dimensión ideológica de toda la historia del conflicto humano puede reducirse a estas siete grandes proposiciones trascendentes, que se derivan de tres grandes principios generativos: universalista, supremacista y relativista.

Por otra parte, cuando las partes comprometidas en un conflicto por el poder mundial conforman una diada en que se enfrenta un axioma supremacista con otro universalista, nos encontramos frente a una conflagración potencial de dimensiones devastadoras. La Segunda Guerra Mundial fue el resultado de la siguiente diada:

- 1) “Si existe una raza de señores, entonces todos los individuos no poseen los mismos derechos esenciales, porque los miembros de la raza superior deberán señorear sobre la humanidad entera en virtud de su adscripción étnica (Proposición N o nazi).
- 2) “Si por el contrario, todos los individuos poseen los mismos derechos esenciales, no existe tal cosa como una raza de señores, porque el señorío de cada individuo dependerá de su capacidad, patrimonio y logros personales (Proposición A-3).”

Fue necesario sacrificar aproximadamente sesenta millones de vidas humanas para zanjar la disputa entre este enunciado particularista y su contraparte universalista, eliminando así la perversa utopía del rubio Edén con que el nazismo había sobornado a los fieles de Wotan.

El actual ‘choque de civilizaciones’ entre el extremismo islámico y el Occidente liberal y secular deriva de una diada de características similares a la que engendró aquella guerra contra el nazismo. El conflicto ideológico actual entre nuestro universalismo y el particularismo del fundamentalismo islámico puede representarse en la siguiente contraposición de axiomas:

- 1) “Si el Corán es la única Escritura revelada y el medio al que acudió Dios para legislar sobre los asuntos humanos, entonces Alá debe gobernar sobre los hombres, los fieles señorear sobre los infieles y los varones regir sobre las mujeres. Todo orden

alternativo subvierte el mandato divino y debe ser oportunamente derrocado (Proposición I o islamista).”

- 2) “Si, por el contrario, todos los individuos están dotados de unos mismos derechos esenciales que incluyen la libertad religiosa, la libertad de expresión y la igualdad ante la ley, entonces toda doctrina que apele a métodos violentos para imponer el predominio de una fuente religiosa y una jerarquía teocrática es intrínsecamente perversa y debe ser reprimida (Proposición A-4).”

Por supuesto que el primer enunciado no es atribuible a la totalidad de los fieles musulmanes sino tan sólo al minoritario segmento extremista del islam. Pero es éste el que tiene la iniciativa en estos tiempos. De ese segmento proviene no sólo el terrorismo de suicidas místicos asesinos, sino también fenómenos como las quemas de embajadas a raíz de las caricaturas de Mahoma en periódicos occidentales.

Aunque en el pasado el cristianismo aportó sus propias versiones de la Proposición I, éstas han perdido vigencia desde los tiempos de las guerras religiosas entre católicos y protestantes. Pero lamentablemente, el fundamentalismo fanático tiene plena actualidad en poderosos segmentos del islam chiíta y wahhabita, que cuentan con incalculables fortunas provenientes del petróleo iraní y saudí para financiar el terrorismo del Hamas en Israel, el embate violento del Hezbollah en el Líbano y las madrasas que adoctrinan a la población musulmana de Europa. Por este motivo, es improbable que esta diáda de conflicto ideológico se resuelva con menos muerte y destrucción que la que fue necesaria para disolver la diáda que engendró la Segunda Guerra Mundial. Sólo puede prevalecer la paz si Occidente abdica de sus valores, cediendo a las crecientes pretensiones del extremismo islámico.

Por cierto, el trance actual es extremadamente grave por tres motivos. En primer lugar, debido a que responde a un ámbito no negociable, este tipo de conflicto ideológico trascendente es mucho más mortífero que el que puede emanar del simple ansia de dominio económico o militar de un Estado sobre otro. La lucha entre el particularismo nazi y el universalismo liberal occidental (por entonces tácticamente aliado al universalismo historicista soviético) no podía admitir una rendición condicional. Lo mismo ocurre ahora, en nuestro conflicto con la Proposición I.

Otro factor que agrava las consecuencias potenciales del choque actual es la vigencia de un conflicto ideológico complementario, en este caso en el interior de Occidente: el que emerge de la contraposición entre el relativismo y el universalismo liberal con que comenzamos este capítulo. Paradójicamente, tal como están planteadas las cosas, los cultores

de la relativista Proposición B son aliados tácticos del extremismo islámico, a pesar de que estratégicamente son enemigos de todos los axiomas particularistas.

Obsérvese que nada hay tan radicalmente igualitario como la Proposición B, que a fuer de relativista a todo lo iguala. Y nada hay más absolutista que la Proposición I, que pretende imponerle al mundo un orden teocrático. Sin embargo, en la actualidad se plasma una alianza implícita entre el multiculturalismo occidental (que iguala moralmente las culturas) y el extremismo islámico (que exige implantar su mandato presuntamente divino).

Quizá la razón de esta solidaridad antinatural sea que en Europa y los Estados Unidos los relativistas y multiculturalistas todavía perciben el universalismo liberal como un enemigo ideológico más formidable que el extremismo musulmán. Además, para la imaginería popular occidental, los islamistas resultan simpáticos porque asoman como un nuevo David que épicamente enfrenta al Imperio. Pero cualquiera sea la causa, lo cierto es que la capacidad de respuesta de los defensores de la Proposición A frente al embate terrorista de los adalides de la Proposición I está muy limitada debido a la división de Occidente en dos trincheras diferentes y opuestas: las proposiciones A y B analizadas en nuestro capítulo de introducción al neomodernismo.

Finalmente, esta configuración se presenta en una era de proliferación de armas de destrucción masiva. A diferencia de la Segunda Guerra Mundial, en que el enfrentamiento entre universalismo y particularismo se desencadenó antes de la invención de la bomba atómica, este gran choque global encuentra a la humanidad en posesión de arsenales capaces de arrasar varias veces con toda la vida humana. Forzosamente, una guerra total entre las Proposiciones A e I conllevaría el fin de la vida humana en la Tierra.

Por qué el islam es más propenso al extremismo de la Proposición I

Para comprender por qué de todas las religiones abrahámicas, el islam es la más propensa al extremismo de la Proposición I, debemos reflexionar sobre algunas diferencias centrales entre la religión musulmana y el judeocristianismo. Se trata de diferencias que giran en torno de las relaciones entre el ámbito de lo religioso y el de lo político. Como para nuestro propósito en este plano no hay necesidad de crear conceptos ni de realizar investigaciones originales, acudiremos principalmente al preciso resumen de la especificidad política del islam realizada por Bernard Lewis.

En primer lugar, y a diferencia tanto del cristianismo como del islam, en los últimos dos mil años el judaísmo no estuvo en la cima del poder político en ninguna parte, excepto en Israel desde 1948. Seguramente algunas de las características más amables del judaísmo

emergen de esta separación radical del ámbito de lo político. Pero aún en el caso del cristianismo, que como el islam ha tenido acceso al poder político, desde el principio hubo una suerte de separación *conceptual* entre Estado e Iglesia. Como recuerda Lewis, el fundador del cristianismo proclamó “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. El cristianismo fue durante más de tres siglos la religión de los sumergidos, hasta que un emperador romano necesitado de apoyo popular abrió las puertas para la conquista espiritual del Imperio por parte de la nueva fe.

En cambio, “el fundador del islam fue su propio Constantino,” conquistando su Estado y su imperio. Nunca existió en el islam la dicotomía entre reino y sacerdocio. En la Roma pagana, César era Dios. Para los cristianos había una elección entre Dios y César. Para los islámicos, en cambio, esa disyuntiva no existía. Entre los islámicos la verdad religiosa y el poder político están asociados indisolublemente. Por eso el ayatola Khomeini afirmó que “el islam es política o no es nada”, cosa que mal podría decirse del judeocristianismo, que es un fenómeno más específicamente religioso. Desde tiempos de Mahoma, el islam tuvo un carácter dual: fundado por un profeta, fue un Estado y una comunidad religiosa al mismo tiempo. En cambio, Jesús murió crucificado y Moisés no entró a la Tierra Prometida. Mahoma, por el contrario, triunfó durante su vida y se convirtió en conquistador.⁷⁷

Cuando Europa Occidental, que tenía su Estado y religión, fue conquistada por los bárbaros paganos de origen germánico, los invasores reconocieron a ambos. Usaron algunas de las instituciones del Estado y se convirtieron a su religión. En cambio, los musulmanes conquistaron el Medio Oriente y el norte de África llevando consigo su propia fe, con sus propias escrituras y su propio lenguaje; crearon un Estado nuevo, con leyes nuevas, una lengua imperial nueva y una estructura de gobierno imperial encabezada por un califa. Es decir que desde el principio, la relación entre religión y Estado ha sido muy diferente en el caso del islam que en el de cualquier denominación judeocristiana, incluyendo la más intrusiva de todas en el ámbito político, la Iglesia Católica. La misma noción de que algo pueda estar separado o pueda

⁷⁷ Véase Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, Nueva York: The Modern Library 2003.

ser separable de la autoridad religiosa es inconcebible en el islam. Los conceptos del mundo occidental de 'laico', 'temporal' o 'secular' son ajenos a su pensamiento.⁷⁸

Es por estos motivos que la Proposición I con que ahora nos enfrentamos surge con mucha más naturalidad en la civilización islámica que sus equivalentes guerreros en la judeocristiana, y es por motivos paralelos que la Proposición A que caracteriza a Occidente emerge con mucha mayor facilidad en un contexto histórico donde desde la Antigüedad se ha supuesto que el César y Dios representan esferas diferentes que no tienen porqué interferirse mutuamente.

Existe una asimetría entre las pretensiones del islam y las del judeocristianismo. Sin necesidad de llegar al fundamentalismo o extremismo, el islam es por naturaleza más totalizador. Esto explica algunas de las diferencias actuales más visibles entre estas vertientes religiosas abrahámicas. El islam exige que lo que es sagrado para su fe sea inmune a la crítica (y a la caricatura) en Occidente. Pero lo que es sagrado para el judeocristianismo no goza de una inmunidad paralela en el islam. Muchos países occidentales extienden dicha inmunidad al islam (limitando la libertad de expresión), pero no hay reciprocidad. Mientras los islámicos exigen poder exhibir símbolos islámicos en colegios franceses, en Arabia Saudita *nadie* puede ostentar una cruz o estrella de David en un lugar visible de su persona. Debe estar oculta.

El retroceso de los valores de la Ilustración⁷⁹

Los occidentales, carcomidos por dudas y complejos de culpa, a la vez que contaminados por el relativismo multiculturalista, aceptan estas asimetrías, a veces con resignación paternalista y otras por temor a la violencia de una cultura que posee la fiera resolución que caracterizó a Occidente en los tiempos de su expansión imperial y cuando debió defenderse contra la agresión nazi-fascista.

El fenómeno se vislumbra claramente en la Europa actual, escenario de permanentes retrocesos de los principios y las libertades de la Ilustración. La mejor manera de documentar la tendencia es a través de viñetas de su vida política contemporánea. Tómese por caso la prohibición de ingresar al Reino Unido emitida el 12 de febrero de 2009 contra Geert Wilders, controvertido miembro del parlamento

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Una versión anterior de este acápite se publicó como nota de opinión en *La Nación* del 10 de noviembre de 2009, titulada "Occidente, islamismo y después".

holandés y principal dirigente del Partido Para la Libertad (PVV). Se temió que los musulmanes pudieran sentirse ofendidos en razón del cuestionado documental *Fitna*, de la autoría del parlamentario, que denuncia las prácticas del extremismo islámico. El político iba a proyectarlo frente a la Cámara de los Lores por invitación de lord Malcom Pearson y la baronesa Caroline Cox.

La decisión de no permitirle el ingreso provino directamente del ministerio del Interior británico, que justificó la medida arguyendo que la presencia de Wilders amenazaría la armonía social y la seguridad pública del Reino Unido. Sin embargo, el holandés apeló y siete meses más tarde la justicia británica falló contra el gobierno de su propio país. Gracias a esa decisión, Wilders viajó a Londres el 16 de octubre y acordó con sus patrocinadores que el film (cuyos méritos o deméritos no pretendo evaluar) será presentado en sociedad en marzo de 2010.

No obstante, la libertad de expresión se encuentra en retirada. Es verdad que el holandés pudo proyectar su obra en el Senado de los Estados Unidos, en varias ciudades de ese país, y también en Copenhague, Roma y Jerusalén. Pero el Reino de Jordania pide su extradición, la Corte de Apelaciones de Ámsterdam lo ha procesado, y también ha sido acusado en Francia.

Su caso es la más reciente consecuencia de la larga cadena de intimidaciones que comenzó en 2004 con el brutal asesinato del cineasta holandés Theo van Gogh, y prosiguió en 2005 con el incendio de la embajada danesa en Beirut, a raíz de las caricaturas de Mahoma producidas por Kurt Westergaard.

Desde entonces, Europa ha evidenciado una tendencia a retroceder frente a la violencia con que el extremismo islámico la amenaza. En Holanda, por ejemplo, ha emergido un debate sobre los límites de la libertad de expresión. Se discute el restablecimiento de penas para los antiguos delitos de blasfemia y *lessé majesté*, y para el nuevo delito de discriminación, que jamás había sido tipificado para las artes (nadie nunca censuró, por ejemplo, *El cantar del mío Cid* o *El mercader de Venecia*).

Como consecuencia de esta convulsión, en 2008 el caricaturista neerlandés Gregorius Nekschot sufrió un arresto de treinta horas por sus dibujos presuntamente discriminatorios y posiblemente sea procesado. Indignados, los defensores de la libertad de expresión aducen que la legislación antidiscriminatoria es en sí misma discriminatoria. Su razonamiento está resumido con economía en el título de la

colección de ensayos publicada en 2007 por la feminista musulmana Nahed Selim: *Alá no gusta de las mujeres*. ¿Acaso puede considerarse discriminatorio caricaturizar a quienes discriminan por mandato religioso?

Por otra parte, las concesiones van mucho más allá de estas limitaciones crecientes a la libertad de expresión. Las declaraciones del Arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, transmitidas por la BBC el 7 de febrero de 2008, son emblemáticas de nuestros tiempos. El jefe espiritual de la Iglesia Anglicana dijo entonces que consideraba inevitable que algunos aspectos civiles de la *sharía* (ley islámica) fueran reconocidos por la justicia británica para quienes adhieran voluntariamente a un tribunal musulmán.

Estos dichos suscitaron escándalo entre amplios sectores anglicanos, pero resultaron anticipatorios. En efecto, el 14 de septiembre de 2008 Londres despertó con una nota de *The Sunday Times* que anunciaba: “Revelado: los primeros tribunales oficiales de la *sharía* en el Reino Unido”.

El periódico informaba: “Silenciosamente, el gobierno ha sancionado facultades para que jueces de la *sharía* fallen en casos que abarcan desde el divorcio y las disputas financieras hasta la violencia familiar. Los fallos emitidos por una red de cinco tribunales de la *sharía* son respaldados plenamente por el poder del sistema judicial, a través de los tribunales de condados o la Alta Corte”. Y a mediados de 2009 se supo que el número de tribunales de la *sharía* en Gran Bretaña ya ascendía a 85.

Anteriormente, los fallos de cortes de la *sharía* eran de cumplimiento voluntario en el Reino Unido. Pero a partir de 2008 se convirtieron en obligatorios para quienes se hayan sometido voluntariamente a su jurisdicción. Quienes defienden las nuevas disposiciones señalan que éstas son de estricta justicia porque, desde hace más de un siglo, se aplica un criterio similar para los *Bet Din*, los tribunales rabínicos del judaísmo ortodoxo.

Pero quienes objetan el nuevo ordenamiento observan que hay muy pocas garantías de que la parte más vulnerable en una disputa se someta en forma realmente voluntaria a la jurisdicción de la *sharía*. Las mujeres están particularmente expuestas a la intimidación. Además, en la ley islámica éstas no tienen los mismos derechos que los hombres. Congruentemente, en algunos casos de violencia doméstica el castigo a los maridos se limitó a obligarles a tomar clases de control de

ira. Y en una disputa sucesoria reciente entre tres hijas y dos hijos, el fallo dio a los varones el doble que a las mujeres. Para evitar tales injusticias, algunos expertos aconsejan privar del respaldo estatal a todo fallo que deje a una mujer en una posición más desventajosa que la que hubiera surgido de un tribunal convencional.

Por otra parte, según el *think tank* británico Civitas los tribunales de la *sharía* operan a puertas cerradas, y los principios en que se basan sus fallos frecuentemente emergen de *fatwas*, decretos religiosos emitidos por mezquitas del Reino Unido. Uno de estos decretos, por ejemplo, estableció que ninguna mujer musulmana puede casarse con un no musulmán a no ser que éste se convierta al islam, y que los hijos de una mujer que se case fuera del islam deben serle quitados hasta que regularice su situación.

No obstante, si hay tribunales religiosos judíos reconocidos por el Estado, no parece posible negar el derecho de los musulmanes a tener los suyos. Por eso, cuando en 2005, en la provincia canadiense de Ontario se planteó la posibilidad de que los arbitrajes familiares entre musulmanes aplicaran la *sharía*, el gobierno cortó por lo sano eliminando el reconocimiento a todos los arbitrajes religiosos. El premier provincial fue enfático al afirmar que habría una sola ley para todos los ontarios. Pero este criterio está lejos de predominar en el Reino Unido, donde viven más de un millón y medio de musulmanes.

El panorama es aún más exótico cuando analizamos el ámbito de los tribunales no legalizados, como es el caso de los somalíes. La suya no es estrictamente una ley islámica sino un código propio arraigado en su particularidad cultural. Las disputas, incluso de orden criminal, se zanján en el interior de la comunidad siguiendo leyes ancestrales que a veces son opuestas a los códigos británicos.

Por cierto, varios universos legales paralelos están surgiendo en el Reino Unido y otros países europeos, a veces con el aplauso de conocidos expertos que creen que quizás sea más fácil consolidar la armonía social apelando a esta solución medieval. El sistema emergente se llama “pluralismo jurídico”. Es el mismo que, de manera aún más exagerada, se institucionalizó en la Bolivia de Evo Morales, donde la nueva Constitución pone en un pie de igualdad el derecho positivo del Estado boliviano con los derechos consuetudinarios de los pueblos originarios.

La conquista demográfica

Estas tendencias sólo pueden ir en aumento con el crecimiento de la población islámica de Europa. En 1982 el porcentaje musulmán en la Europa de los 15 todavía era de sólo el 1,9 por ciento. En 2007, el 7 por ciento del total de europeos ya era islámico. Cerca del 50 por ciento de éstos nacieron en Europa y poseen derechos ciudadanos. Su tasa de crecimiento vegetativo es tres veces superior a la de los no-musulmanes y su población es mucho más joven: comienzan a tener hijos a edad mucho más temprana: una generación se mide en 16 años, contra el doble para la población no-musulmana. En 2015 la población musulmana europea se habrá duplicado otra vez, mientras la población no musulmana habrá disminuido en sólo 3,5 por ciento. Según las proyecciones menos pesimistas, en 2050 los musulmanes representarán el 20 por ciento de la población de Europa occidental. Otros cálculos han llegado a proyectar una mayoría musulmana en Francia en 2050.

Estos datos son alarmantes si consideramos que, según encuestas europeas presuntamente tranquilizadoras, un 65 por ciento de los musulmanes de Francia jamás condonaría la violencia contra blancos civiles occidentales. Este fue uno de los guarismos presentados en Madrid el 10 de marzo de 2007, en un simposio de la Fundación *Safe Democracy*. Un reconocido catedrático de Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid, Rafael Calduch, presentador de los datos, interpretó éstos con optimismo. Enfatizó que una clara mayoría de los musulmanes de Francia y de toda Europa está en contra de todo acto terrorista. Exhortó a “*no dejarnos llevar por estereotipos*”, casi como si el problema radicara más en los prejuicios occidentales que en el terrorismo de algunos musulmanes.

El disertante, como muchos occidentales, parece no querer comprender que si el 65 por ciento de los islámicos franceses está en contra del terrorismo, tanto como el 35 por ciento lo justifica en algunas ocasiones. Según la encuesta, un 16 por ciento lo avala *a veces* y otro 19 por ciento, *raramente*. En el caso de España las cifras son, respectivamente, del 16 y 9 por ciento: en total, un 25 por ciento. Y en el Reino Unido, este subtotal es del 24 por ciento.

En Francia hay cerca de 6 millones de musulmanes, casi el 10 por ciento de la población. En el Reino Unido, más de un millón y medio. Y en España, un millón. Es

decir que en Francia, el caso más extremo, hay unos dos millones de musulmanes que no perpetran atentados pero llegarían a comprender a quienes lo hacen. Arshin Adib-Moghaddam, docente de origen iraní de la Universidad de Oxford, asintió a mi observación en el Simposio diciendo: *“Es de hecho lo que ocurre. Los fundamentalistas a menudo protegen a los terroristas.”*

Por cierto, la población musulmana de Europa se asemeja a las capas concéntricas de una cebolla: los seculares respetan a los observantes moderados, éstos a los fundamentalistas, y algunos de éstos a los terroristas. En ese contexto, la inteligencia para prevenir el terrorismo es muy dificultosa y lo será cada día más. La intimidación crecerá, las libertades retrocederán, y fenómenos políticos como el pluralismo jurídico, típicamente medievales, caracterizarán cada vez más a las instituciones europeas. Eventualmente, la Proposición I terminará por imponerse.

Sin lugar a dudas, Occidente explora caminos opuestos a los de la Ilustración que, hasta recientemente, definieron su identidad política y filosófica. Ya es más que un cliché afirmar que, lentamente, Europa se convierte en Eurabia.

El ABC del adoctrinamiento de niños terroristas: un ejemplo del Hamas⁸⁰

La principal razón por la que peligra la identidad cultural y filosófica de Occidente, que amenaza ser avasallado por los adalides de la Proposición I, es la exitosa intimidación llevada a cabo por una cultura política y religiosa cuyos miembros están dispuestos a dejar todo para triunfar, frente a otra cultura materialmente mucho más poderosa cuyos miembros han caído presos de su hedonismo, humanitarismo y secularismo.

Esta intimidación no sólo puede documentarse en listados de actos de violencia y en compulsas que muestran que para millones de musulmanes el terrorismo es un arma de guerra a veces aceptable. También puede estudiarse a través del adoctrinamiento llevado a cabo por los medios de difusión en países dominados por extremistas islamistas.

Un caso elocuente es el de un programa transmitido por la televisión oficial del Hamas en la Franja de Gaza. En un episodio típico, la apenas púber anfitriona Saara se dirige a otra jovencita con quien habla por teléfono: *“Sanabel, qué ¿harías tú por la causa de la Mezquita Al-Aqsa?”* Una tímida vocecilla contesta desde el otro lado de la línea: *“Yo dispararía”*.

⁸⁰ Una versión preliminar de este acápite se publicó como nota de opinión en *La Nación* del 10 de agosto de 2007, titulada “Vida y martirio del ratón Farfur”.

Entonces, engalanado con moño y traje de etiqueta, terea con voz aflautada un ratón de felpa hecho a imagen y semejanza de Mickey: *“Sanabel, ¿qué debemos hacer si queremos liberar...?”* La voz en *off* de Sanabel interrumpe: *“Queremos combatir”*. Pero el ratón insiste: *“Sabemos eso. ¿Qué más?”* Sentada a una pequeña mesa, la animadora apunta desde el tubo telefónico: *“Queremos...”*. Entonces la titubeante Sanabel da con la respuesta y afirma con firmeza: *“Aniquilaremos a los judíos”*. Pero Saara le incita a llegar más lejos: *“Estamos defendiendo Al-Aqsa con nuestras almas y nuestra sangre, ¿no, Sanabel?”* Y con este acicate, la niña del teléfono llega a su determinación final: *“Yo cometeré martirio”*.

Después de un corte, el roedor anuncia: *“Mis queridos jovencitos, estamos de regreso en su programa semanal ‘Los Pioneros del Mañana’, donde juntos asentamos los cimientos de un mundo gobernado por islámicos (...) Y recuerden que para convertirnos en los amos, debemos ante todo estar contentos con nuestro idioma árabe, que una vez gobernó este mundo”*. Sigue entonces una sesión de burla de la lengua inglesa y de glorificación del papel histórico del islam en la civilización mundial.

Este es apenas un extracto de uno de los capítulos de este programa aireado para adoctrinar a los niños en la *jihad*, el odio a los judíos y el terrorismo por vía del suicidio místico asesino. Se puede acceder a varios de sus segmentos desde el sitio de Internet de MEMRI, una prestigiosa ONG dedicada a los medios del Cercano Oriente. Por mucho tiempo su principal protagonista fue el heroico pero infame Ratón Farfur (a veces transliterado Farfour).

Debido a una lluvia de críticas internas, en junio de 2007 se eliminó al roedor. Los objetores adujeron que no se debe recurrir a un personaje del occidental Walt Disney para una causa tan loable como la de predicar la guerra santa entre los niños. En el episodio final, el simpático y valiente Farfur fue asesinado a golpes por un vil funcionario israelí. Éste exigía la entrega de las escrituras de propiedades en Tel Al-Rabi, o sea Tel Aviv, legadas al ratón por su abuelo. El Mickey palestino defendió los títulos de su heredad con orgullosa vehemencia, acusando de terrorista a su victimario. Farfur murió y se convirtió en venerable mártir y ejemplo para la niñez.

Sin embargo, su ausencia de las pantallas no llegó a sentirse, ya que en el episodio siguiente se presentó ante Saara un primo del ratón, la Abeja Nahul, una creación original sin contaminación foránea. Ante la aniñada y deslumbrada animadora proclamó en enérgico falsete: *“Quiero estar en cada episodio contigo, como Farfur. Quiero continuar en su camino - el del islam, el del heroísmo, el del martirio y el de los mujaidines. (...) Nos vengaremos de los*

enemigos de Alá, asesinos de los profetas y de los niños inocentes, hasta que Al-Aqsa sea liberada de esa roña.” Regocijada, Saara contestó dulcemente: “Bienvenido, Nahul”.

Pero algunos meses después, Nahul también murió. Ante la desesperación de sus padres y parientes, que sin resultados le administraron respiración artificial, la abeja infanto-terrorista expiró en febrero de 2008, víctima de una enfermedad de la que no pudo ser curada debido a la discriminación padecida por los niños palestinos en la distribución de medicamentos. Por ello, y porque el martirio tiene muchas caras, Nahul también fue proclamado mártir.

Entonces fue reemplazado por su hermano el conejo Assud, ansioso como sus predecesores de encontrar el camino al martirio. Cuando un niño le preguntó por qué, siendo un roedor de orejas largas, porta un nombre que significa león, Assud respondió que los conejos suelen ser cobardes, pero que él terminará con los judíos, comiéndoselos con la ayuda de Alá.

Eventualmente, en enero de 2009, también llegó la gloria del martirio para Assud. Los israelíes habían advertido que la estación televisiva que emite su programa sería bombardeada, pero él no dio crédito a la noticia porque la emisora tiene una sección infantil frecuentada por los niños para instruirse y divertirse. ¡Ni siquiera los israelíes serían tan malvados! Entonces Assud fue a la estación para rescatar libros infantiles y juguetes cuando ¡un proyectil asesino cayó cerca de él!

Su vida expiró en el Hospital Shifa donde, agonizante, tuvo su última entrevista con Saara, a quien suplicó: *“Recuerda a los niños que tenemos una tierra adonde regresar (...). Diles que Assud murió como un héroe, como un mártir. (...) Saara, te lo imploro... te confío el legado de proteger a Jerusalén, la mezquita de Al Aqsa y la bendita tierra de Palestina. Óyeme Saara: soy testigo de que no hay otro dios que Alá y que Mahoma es su Mensajero.”*

El conejo comedor de judíos murió mientras Saara musitaba: *“Assud... Assud... No, Assud... No te mueras...”* Entonces la joven y dulce animadora miró hacia la cámara y proclamó ante la infantil audiencia: *“La victoria está cerca. Los soldados de ‘Pioneros del Mañana’ crecerán. Alá mediante, seguiremos el mismo camino (...). Oh, Palestina, liberaremos tu tierra de la mugre de los sionistas. La purificaremos con los soldados de ‘Pioneros del Mañana’”.*

Con esta y otras técnicas, el Hamas forma futuros terroristas en los territorios palestinos. Como se sabe, esta organización, fundada en 1987, se arraigó popularmente gracias al establecimiento de hospitales, escuelas y otros servicios sociales, financiados con

dinero saudí e iraní. En las zonas en que está activa, la alfabetización ha aumentado. Como contrapartida de la educación gratuita que imparte, el Hamas exige que los padres le juren lealtad.

El adoctrinamiento escolar se complementa con transmisiones de radio y televisión que emiten populares engendros como el de Farfur, Nahul y Assud. Recientemente, la televisión del Hamas mostró a niños que egresaban de un jardín de infantes de Gaza. Los párvulos marcharon en formación militar con ametralladoras que dejaron caer sobre el suelo, para luego arrastrarse sobre sus estómagos y llegar a su meta jurando convertirse en *jihadistas* cuando sean grandes.

Esta socialización no es sólo el producto de la perversión de una organización terrorista que gobierna parte de los territorios palestinos y arrasó en las elecciones de marzo de 2006. Se sostiene con un fuerte apoyo proveniente de países importantes. En algunos otros Estados hay fenómenos similares. Y es gracias a adoctrinamientos de este tipo que pudieron perpetrarse los grandes atentados lanzados en años recientes en Estados Unidos y Europa. Clandestinamente, algunas madrazas llevan a cabo campañas similares en la misma Europa.

Con tácticas como éstas la batalla está ganada de antemano por el extremismo islamista, por lo menos mientras Occidente e Israel se sigan ajustando a su superior ética humanitaria en su desfalleciente defensa. Basta con que una organización como el Hamas convenza al 80 por ciento de su pueblo de que el martirio es deseable, glorioso, y premiado en el Más Allá, para que a las fuerzas occidentales les resulte imposible atacar las instalaciones desde donde los agresores lanzan sus cohetes, sin violar los “derechos humanos” de los escudos humanos con que sagazmente se protegen.

Cuando se responde al ataque extremista a sangre y fuego, como se hizo en las ciudades alemanas y japonesas durante la Segunda Guerra Mundial, los campeones occidentales de la Proposición B, en alianza con los adeptos a la Proposición I, se lanzan a socavar las bases de la defensa occidental.

Un Occidente dividido entre las Proposiciones A y B tiene la batalla perdida de antemano, y eso no significa otra cosa que el regreso de un Medioevo, esta vez de signo musulmán.

Capítulo 5 – Teoría política de lo inexorable (versión pre-judía): La globalización y el sistema-mundial neomoderno frente a las armas de destrucción masiva y la seguridad humana⁸¹

"... however it may deserve respect for its usefulness and antiquity, [predicting the end of the world] has not been found agreeable to experience." -- Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*

Introducción - El neomarxismo frente al advenimiento del sistema-mundial neomoderno

“El fin de la OTAN está cerca”. Así comenzaba un ensayo de Immanuel Wallerstein de 1982. Este fue quizás el más pintoresco indicador del sesgo economicista de la mayor parte del pensamiento e investigación académica en torno del concepto del “sistema-mundial”. Impresionado su autor por el crecimiento del Japón, la profecía incluía una era denominada “post-americana” (tal el título de la primera parte de la antología de Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*)⁸². El fin de la Guerra Fría aún no estaba a la vista y sin embargo el vocablo “seguridad” no figuraba en el índice alfabético de esa compilación, ni tampoco en el de su extensa obra anterior sobre *El Sistema Mundial Moderno*⁸³. Si uno busca “security” en el índice del volumen II de la edición de lengua inglesa de este estudio ya clásico, sólo tropieza con el vocablo “securities”, un concepto bursátil.

No obstante, las importantes intuiciones que subyacen a la reflexión sobre el sistema-mundial no parecen cuestionables. Por el contrario, y tal como sostiene

⁸¹ Defino la “neomodernidad” como la etapa de la historia humana que comienza en Hiroshima. No hablo de “postmodernidad” porque asocio ese vocablo a una ideología antagónica con la modernidad. El presente ensayo se deriva de mi inédita *Ashley Lecture 2003-2004*, que impartí en Trent University (Peterborough, Ontario, Canadá) el 23 de marzo de 2004. Las traducciones al castellano de textos citados en este ensayo fueron realizadas por mí. Agradezco a Trent University por el *2003-2004 Ashley Fellowship* con que me distinguiera, y al Departamento de Historia de dicha universidad por su hospitalidad. También agradezco a Ryszard Stemplowski, director del *Polish Institute for International Affairs*, por su invitación a trabajar con la teoría del sistema-mundial a raíz de la tragedia del 11 de septiembre de 2001. Mi reconocimiento es extensivo a Tiziana Stella y Ira Straus, del *Euro-Atlantic Institute of International Integration Studies*, por la invitación a discutir estos temas en la Conferencia sobre *Euro-Atlantic Integration and Russia after September 11*, en la Universidad del Estado de Moscú, el 30-31 de mayo de 2002.

⁸² Immanuel Wallerstein, “North-Atlantism in Decline”, publicado por primera vez en *SAIS Review* n° 4, 1982, y luego en I. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the changing world-system*, Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.

⁸³ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, volúmenes I a III, Nueva York: Academic Press, 1976, 1980 y 1988.

Wallerstein, desde un punto de vista epistemológico se trata del único “sistema social” verdadero, en tanto incorpora el “tiempo mundial” al análisis comparativo.⁸⁴ El sesgo economicista de su análisis, sin embargo, lo condujo a la subestimación del papel de la seguridad en el sistema mundial. No cabe duda alguna de que un pensador de su erudición estaba perfectamente consciente del papel de la fuerza armada en la preservación de los sucesivos órdenes que rigieron los destinos humanos. Sin embargo, excluyó este factor al momento de elaborar conceptos y acuñar teoría. Su definición es taxativa: “El sistema-mundial es la economía-mundial capitalista. Esta es la descripción de su estructura formal y su modo de producción (...)”.⁸⁵

Este es un defecto teórico crucial, en tanto debería estar claro que los sistemas-mundiales poseen tanto una dimensión económica como militar (o “de seguridad”), y que a veces se produce un desfase entre estas dos dimensiones, de manera que el “centro” económico del sistema no siempre se superpone con su centro en materia de seguridad. Por cierto, el sistema-mundial moderno estaba compuesto no por uno sino por dos subsistemas: una economía-mundial capitalista y una estructura de seguridad fragmentada en dos alianzas antagónicas. Desde 1945 esta estructura estuvo caracterizada no sólo por su fragmentación sino también por el creciente desarrollo y proliferación de armas de destrucción masiva: parafraseando a Wallerstein, esta es

⁸⁴ El reloj o tiempo mundial es un útil concepto que Immanuel Wallerstein atribuye a Wolfram Eberhard. Subraya la importancia del contexto global en el momento en que se produce un acontecimiento. Por ejemplo, no es lo mismo comenzar una industrialización en el siglo XVII (cuando no había potencias industriales) que en el XXI. Alejándonos de los ejemplos económicos que prefiere Wallerstein, está claro que para un Estado débil la violación masiva de los derechos humanos de su propio pueblo no tenía las mismas consecuencias a principios del siglo XX (cuando el alcance de las potencias hegemónicas estaba mucho más acotado debido al menor avance de la tecnología, y cuando Estados Unidos aún no había desarrollado su política de exportación de derechos humanos) que en el siglo XXI. Y una guerra total antes del desarrollo de armas de destrucción masiva era mucho menos peligrosa que en la actualidad: en este caso, otra vez la tecnología marca el tiempo del reloj-mundial. Este concepto de tiempo-mundial contribuyó a superar el paradigma de la “modernización” de las décadas del ‘50 y ‘60, que resultó engañoso. Ayuda a comprender porqué el desarrollo económico no puede entenderse, como pretendía Walt W. Rostow, en términos de una sucesión de etapas que se repiten en cualquier proceso de desarrollo (W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960). También esclarece el hecho de que los países no se modernizan políticamente siguiendo etapas comparables, como lo entendía David Apter, a no ser que lo hagan bajo las mismas circunstancias mundiales (D.E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago: University of Chicago Press, 1965). Porque el reloj-mundial condiciona todos los procesos, ni un país ni una región del mundo es un sistema social en sí mismo. Es por eso que Wallerstein sostiene que el único verdadero sistema social es el sistema-mundial. *Ibidem*, Volumen I, p. 6.

⁸⁵ I. Wallerstein, “Typology of Crises in the World-System”, publicado por primera vez en *Review*, vol. 2, nº 4, Otoño 1988 (Fernand Braudel Center), y luego en *Geopolitics and Geoculture...*, p. 107.

una descripción de la estructura, el modo de producción y *el modo potencial de destrucción* del sistema-mundial.

Más aún, desde el lanzamiento del primer Sputnik en 1957, la Unión Soviética se convirtió en un gigante militar capaz de destruir el mundo (es decir, claramente parte del “centro” de aquella estructura de seguridad mundial fragmentada). No obstante, no fue en modo alguno parte del centro de la economía-mundial. Cuando la URSS sufrió su colapso, la Federación Rusa ingresó a la economía-mundial capitalista como parte de la periferia, a pesar que desde el punto de vista de la estructura de seguridad (siempre fragmentada) del sistema mundial neomoderno, continuaba siendo parte del centro, debido a sus miles de ojivas nucleares y su capacidad para lanzarlas.

Por otra parte, no puede argüirse que, por tratarse de un denominador común a todos los sistemas-mundiales, uno pueda eliminar la estructura de seguridad de la descripción de los mismos, como quien despeja los componentes de una ecuación algebraica. Esto sería un error porque las estructuras de seguridad poseen un tiempo mundial propio, paralelo pero diferenciado del de la economía-mundial. Más aún, en medida mucho mayor que los modos de producción, los modos de destrucción están inextricablemente vinculados al avance tecnológico. Y éste es una de las pocas constantes antropológicas de la historia humana.

Por cierto, el ser humano casi nunca des-inventa nada. Cuando la Edad de Hierro reemplazó a la Edad de Bronce nunca volvimos a luchar con armas de este metal. Y cuando en 1945 se inventó la bomba atómica, su ominoso fantasma se instaló para quedarse. Lo mismo puede decirse de otras armas de destrucción masiva, químicas o biológicas.

Ciertamente, tanto la bomba de Hiroshima como los ataques mega-terroristas del 11 de septiembre de 2001 son puntos de inflexión en la historia humana. Simbolizan el advenimiento de una nueva era en que la humanidad ha adquirido los medios para su autodestrucción. La combinación de ambos acontecimientos es por lo menos tan significativa como la revolución neolítica y la creación del mundo moderno. Y una era de estas características estaba destinada a materializarse en algún momento

de la evolución humana, por la sencilla razón de que el avance y acumulación de ciencia y tecnología necesariamente habrían de conducirnos hasta este punto.

La inexorabilidad de una globalización en el largo plazo de la historia humana

El mismo razonamiento vale para la “globalización”. Independientemente del proceso histórico que hizo triunfar al capitalismo sobre otros sistemas económicos, y más allá de cuál sería el sistema que en última instancia alcanzara la hegemonía, debido al avance tecnológico el planeta inexorablemente se convertiría en una sola unidad.⁸⁶

Hasta podría afirmarse que las fuerzas que tornan inevitables a estos fenómenos están grabadas en el código genético del *homo sapiens*. Desde esta perspectiva, Wallerstein se equivocó una vez más cuando afirmó que “no existe ninguna línea secular inevitable de la historia humana”.⁸⁷ La economía-mundial capitalista ciertamente no era inevitable, pero tarde o temprano tanto el advenimiento de las armas de destrucción masiva como la globalización estaban destinadas a convertirse en características del sistema-mundial. Para bien o para mal, una vez alcanzada la globalización e inventadas dichas armas, estos ingredientes del sistema-mundial están destinados a permanecer mientras sobreviva nuestra especie. La guerra capaz de eliminarlos aniquilaría a la humanidad y a la mayor parte de la vida en la Tierra.

Por lo tanto, una vez alcanzada la era de armas de destrucción masiva la alternativa no es “post-americana”, como lo predijera y quizá deseara Wallerstein, sino “post-humana”. Y fue en este punto de inflexión que el “sistema-mundial moderno” fue reemplazado por lo que bautizamos como “sistema-mundial neomoderno”. Un modo de producción capitalista, un *modo de destrucción masivo*, y la *democratización de los medios de destrucción* caracterizan a éste, tal como evolucionó tras el colapso de la Unión Soviética.

⁸⁶ Una linda conjetura acerca del advenimiento de la Era Mesiánica, quizás incluso una definición de la misma, es que coincidiría con esta transformación radical por la que el planeta se convierte cabalmente en una sola unidad. El aporte es de Beatriz Gurevich.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 106.

En tales circunstancias históricas la estructura de seguridad es más relevante que nunca. Su subestimación distorsiona la teoría aún más que en el pasado. Y la OTAN, a pesar de sus crisis y transformaciones, está más viva que nunca, aunque sea sólo un apéndice de la política exterior de los Estados Unidos.

La frecuentemente ignorada globalización de los medios de destrucción

Por otra parte, un sesgo economicista también está presente en la mayor parte de la bibliografía neoliberal sobre la globalización publicada desde 1990. Se trata de una bibliografía que, al igual que su antítesis de izquierda neomarxista, yerra en la definición de la globalización misma e ignora que ésta no es sino el proceso puesto en marcha cuando Isabel de Trastámara le dio el “sí” a Cristóbal Colón.

Por cierto, parece obvio que la globalización siempre ha tenido dos dimensiones. Una de ellas es a la vez política y económica; la otra es tecnológica y por lo tanto, *física o material*. La primera es el producto de negociaciones y procesos sociales; la segunda es un emergente de un impulso humano permanente. La primera es reversible; la segunda, irreversible.

Con el advenimiento de la era de armas de destrucción masiva en la historia natural del sistema mundial, la posibilidad de reversión o colapso del proceso de globalización política y económica acarrea consigo el grave riesgo de un holocausto. Es así porque la crisis política y económica aguda suele traer aparejada la guerra total, que con armas de destrucción masiva significaría el fin de la especie. Por lo tanto, la globalización de los medios de destrucción no sólo es mucho más relevante que la dimensión política y económica de la globalización: también es la razón por la que, normativamente, parece imperativo impedir el deterioro de ésta. Y esa deseable estabilización puede alcanzarse sólo mediante una creciente consolidación y profundización de la dimensión político-económica de la globalización.

Una hipótesis que emerge de esta línea de razonamiento es que si en las actuales circunstancias sistémicas se produce un aumento de la concentración de poder en el único polo presente del sistema interestatal, la competencia geopolítica probablemente disminuirá y la estabilidad saldrá favorecida. Si, por el contrario, se

produjera una “democratización” del poder mundial conducente a una estructura interestatal multipolar, habría menor estabilidad, lo que equivaldría al aumento de la probabilidad de un holocausto.

Obviamente, estas hipótesis explicativas, vinculadas a una normatividad científica, son independientes de la cuestión, también difícil y azarosa, de si a estas alturas del proceso de acumulación de poder es o no posible que emerja un verdadero polo militar alternativo a los Estados Unidos, en Europa o en la China.⁸⁸ Por otra parte, es importante recalcar que las enunciadas son hipótesis *popperianamente* falseables, no certezas.⁸⁹

En cualquier caso la apuesta es incierta, inexorable y tenebrosa. El advenimiento de una era de armas de destrucción masiva necesariamente viene de la mano de la posibilidad del Apocalipsis y no puede conducir al optimismo.

Un error metodológico generalizado

Por cierto, es sólo cuando el *materialismo* queda reducido a mero *economicismo* que es posible caer en la falacia del optimismo. Esto fue lo que aconteció con la mayoría de los autores neoliberales. Deslumbrados por los fenómenos económicos y financieros producidos por el colapso de la Unión Soviética, olvidaron o dejaron de lado la cualidad globalizadora de las armas de destrucción masiva, y la globalización pasó a ser definida por algunos como “el sistema que (...) reemplazó al orden de la Guerra Fría, es decir, el capitalismo de mercado”. Hacia fines de 1998 el capitalismo de mercado y la globalización, falazmente considerados la

⁸⁸ Los europeos, por lo menos, no parecen dispuestos a sacrificar bienestar para realizar las enormes inversiones militares que serían necesarias a fin de comenzar a perfilarse como polo alternativo. Además, tampoco está claro que en materia de política exterior y de defensa, los principales Estados europeos hayan superado su sensibilidad frente a la cuestión de la soberanía nacional, cosa indispensable para la construcción de un súper-Estado. En cuanto a la China, gracias a su régimen dictatorial tiene la ventaja de poder instrumentar siempre la política más “racional” para su Estado. Al estar menos sujeta que Europa o los Estados Unidos a límites a la política exterior impuestos por la democracia, en el caso de un colapso norteamericano está mejor posicionada para eventualmente heredar la candidatura a sede del “Imperio” universal. Pero este desarrollo está condicionado a una premisa improbable: que el hipotético colapso de los Estados Unidos no venga acompañado de una nueva guerra total, que sería el holocausto final.

⁸⁹ También podríamos postular las hipótesis opuestas: que un mundo bipolar o multipolar sería más estable que el unipolar, y que por lo tanto la “democratización” del poder militar mundial entre varios Estados sería una cosa buena. En la medida en que buscáramos su falsificación, para consolidarlas o descartarlas, no habría diferencia alguna en el planteo.

misma cosa, fueron glorificados por Merrill Lynch en avisos publicitarios que sostenían que “el mundo tiene apenas diez años de vida”, habiendo nacido presuntamente cuando cayó el Muro de Berlín en 1989. En tono celebratorio proclamaba:

No sorprende que la economía más joven del mundo—la economía global—aún sufra desconciertos. Los delicados pesos y contrapesos que estabilizan a las economías sólo se incorporan con el tiempo. Muchos mercados mundiales fueron liberados sólo muy recientemente y están gobernados por primera vez por las emociones de la gente en vez de los puños del Estado (...). La difusión mundial del mercado libre y la democracia está permitiendo concretar las aspiraciones de legiones de individuos. Y la tecnología, apropiadamente controlada y distribuida liberalmente, posee el poder de borrar no sólo las fronteras geográficas sino también las humanas. Nos parece que para un infante de diez años el mundo sigue ofreciendo una gran promesa. Mientras tanto, nadie supone que crecer sea fácil.⁹⁰

Incluso autores académicos más sutiles y menos optimistas, como Robert Gilpin, tendieron a igualar la globalización con su dimensión económica:

El vocablo ‘globalización’ comenzó a usarse popularmente en la segunda mitad de la década de los ’80 en relación con las enormes sumas de inversiones extranjeras directas realizadas por corporaciones multinacionales (...). Hacia fines del siglo las sociedades nacionales y la comunidad internacional enfrentan problemas que emergen de la globalización económica (...). Ésta ha sido culpada de una gama enorme de cuestiones, desde la creciente desigualdad en los ingresos hasta los altos niveles crónicos de desempleo (...).⁹¹

Como se ve, Gilpin persiste en un uso históricamente acotado del concepto “globalización”, aunque nos recuerde que existe un enorme segmento de políticos, intelectuales y periodistas que tienen una visión negativa de los procesos involucrados,

⁹⁰ Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*, Nueva York: Anchor, 2000, p. ix y xvi.

⁹¹ Robert Gilpin, *The Challenge of Global Capitalism: The World Economy in the 21st Century*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 16-22.

opuesta a la del optimismo neoliberal. La mención no es superflua, ya que esa es la percepción dominante en los círculos académicos del mundo entero.

Por cierto, desde el progresismo político liberal hasta la izquierda académica neomarxista prevalece una visión socialmente negativa de los procesos de globalización, junto con una definición acotada de este concepto que impide comprender la dinámica globalizadora inevitable del largo plazo histórico. Un caso significativo, que utilizaremos para ejemplificar, es el de Ellen Meiksins Wood, sin duda una de las grandes neomarxistas de nuestros tiempos, quien se refiere a lo que llama “el imperialismo actual de la ‘globalización’”. Wood esboza una teoría de la globalización cuando nos dice que:

Los problemas que asociamos con la globalización—las injusticias sociales, la creciente brecha entre ricos y pobres, los ‘déficit democráticos’, la degradación ecológica, etcétera—no se deben simplemente a que la economía es ‘global’ (...). Estos problemas existen porque el capitalismo, sea nacional o global, está motorizado por (...) los imperativos de la competencia, la maximización de ganancias y la acumulación (...), que requieren poner el lucro antes que la gente. Estas compulsiones también exigen la constante expansión del capital. Aunque la globalización ha intensificado estos imperativos, es su resultado más que su causa.⁹²

Y Wood se acerca a una definición del concepto cuando dice:

La dimensión política de la globalización es (...) un sistema global de múltiples Estados, y el nuevo imperialismo adquiere su forma específica a partir de la relación entre el poder económico expansivo del capital, y el alcance más limitado de la fuerza extra-económica que lo sustenta.⁹³

Como ya debiera haber quedado claro, esta definición economicista e históricamente acotada del fenómeno de la globalización, que neomarxistas como Wood y Wallerstein comparten con progresistas como Joseph E. Stiglitz,⁹⁴ con

⁹² Ellen Meiksins Wood, *Empires of Capital*, Londres y Nueva York: Verso, 2003, p. 44. p. 14-15.

⁹³ *Ibidem*, p. 6.

⁹⁴ Hemos preferido concentrarnos en los extremos neomarxista y neoliberal, pero no obstante vale la pena citar la definición que aporta este notable economista: “¿Qué es este fenómeno de globalización

difusores del neoliberalismo como Thomas Friedman, y con grandes bancas de inversión como Merrill Lynch, es el punto de partida de una metodología que conduce necesariamente a percepciones erróneas e insuficientes de los asuntos contemporáneos.

Ciertamente, el pesimismo neomarxista se limita a los aspectos sociales de una globalización de signo capitalista. Y en convergencia con el progresismo y el neoliberalismo, el neomarxismo no se hace cargo de la posibilidad creciente de autodestrucción de la especie, producida por una acumulación tecnológica que es independiente del tipo de organización económica. Ni el neoliberalismo ni el neomarxismo alcanzan a comprender que desde este punto de vista, que es más macro que el de su propio análisis, cuando se alcanza una *globalización física* (o *material*) con proliferación de armas de destrucción masiva, la humanidad peligra independientemente de que la economía mundial sea capitalista o socialista.

La globalización en la historia

No obstante, aunque sin superar el economicismo, algunos historiadores eruditos evitaron la sobre-simplificación extrema derivada de acotar la globalización a lo acontecido desde la caída del Muro, recordando que en el siglo XIX hubo una previa “era de comercio y finanzas globales”, que trocó a su fin en 1914. En su *Globalization and History*, Kevin O’Rourke y Jeffrey Williamson rememoran la liberalización del comercio iniciada en 1860 por el Tratado Cobden-Chevalier entre Gran Bretaña y Francia, que desencadenó una serie de acuerdos similares que incluyeron a Bélgica, Prusia, Italia, Suecia, Noruega, España, Holanda, la Liga Anseática y Austria. Por cierto, la red de tratados Cobden-Chevalier, que fuera destrozada por la Primera Guerra Mundial, constituyó una premonición de la Unión Europea.

que simultáneamente ha sido objeto de tanta condena y elogio? Fundamentalmente, es la creciente integración entre los países y pueblos del mundo, producida por la enorme reducción de los costos de transporte y comunicación, y la reducción de barreras artificiales al flujo de bienes, servicios, capital, conocimiento y (en mucha menor medida) gente, a través de las fronteras”. Como se ve, Stiglitz se mantiene estrictamente dentro de los límites del reduccionismo economicista que criticamos. No hay en su discurso ni un atisbo de reconocimiento del lugar que le corresponde al desarrollo de medios de destrucción masivos como variable independiente en el largo plazo del proceso histórico mundial. Como en el caso de los neomarxistas, el relativo “pesimismo” de Stiglitz no capta el potencial apocalíptico del nuevo modo de destrucción masivo. Joseph E. Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, Nueva York y Londres: W.W. Norton, 2002, p. 9

Este frecuentemente olvidado episodio de libre comercio y de flujos globales de mano de obra y capital, que hizo posible el desarrollo de países tan distantes entre sí como Canadá, Australia y Argentina, fue el producto tanto de la innovación tecnológica como de los acuerdos mencionados. La navegación a vapor, el ferrocarril y los cables telegráficos transoceánicos simultáneamente bajaron los costos del transporte e hicieron posibles las comunicaciones instantáneas. Gracias a estos factores, la enorme brecha registrada en 1820 en las cotizaciones de *commodities* en mercados distantes entre sí había desaparecido en 1914. Más aún, los mercados globales de capitales estaban tan bien integrados en 1890 como en 1990, y en el siglo posterior a 1820 alrededor de 60 millones de europeos emigraron al Nuevo Mundo, frecuentemente sin necesidad de visas y a veces ni siquiera de pasaportes.⁹⁵ La analogía entre estos fenómenos de fines del siglo XIX y las postrimerías del siglo siguiente es notable:

Dos importantes rasgos de la economía internacional al terminar el siglo XX caracterizaron también el fin del siglo XIX. En primer lugar, éste fue un período de rápida globalización: el capital y el trabajo fluyeron a través de las fronteras nacionales en cantidades sin precedentes, y el comercio de *commodities* floreció como consecuencia de los fuertemente decrecientes costos del transporte. En segundo lugar, hacia fines del siglo XIX se registró una notable convergencia en los estándares de vida, por lo menos en la mayor parte del conjunto de países (...) que denominamos la ‘economía atlántica’

El recuerdo de este episodio es útil a nuestro análisis porque conduce a la reflexión sobre el porqué del colapso de la globalización económica del siglo XIX. Como se dijo, ésta se vino abajo como consecuencia de una gran guerra.⁹⁶ *Pero la otra dimensión de la globalización no colapsó: por el contrario, la guerra se hizo global.* El colapso de la globalización económica, en el contexto de tecnologías cada vez más globalizadoras, jamás significó el final o la interrupción de la globalización. Tan solo ha significado el aumento de la probabilidad de destrucción *global*.

⁹⁵ Kevin H. O'Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy*, Cambridge MA: MIT Press, 1999, p. 3-4, 38-39 y 119.

⁹⁶ O como diría Wallerstein, un producto del “ciclo hegemónico y su transición”.

Por lo tanto, entendido en un sentido amplio, el proceso globalizador no puede detenerse ni impedirse. Las definiciones más estrechas del concepto “globalización” sólo sirven para distorsionar nuestra perspectiva del proceso histórico de largo plazo. Es una paradoja, pero tanto los neoliberales optimistas que limitan el vocablo a fenómenos de expansión económica posteriores a la caída del Muro de Berlín, como los neomarxistas pesimistas que deploran tendencias sociales regresivas consideradas producto de esos mismos procesos, recaen en un mismo error metodológico: acotar el significado del concepto a procesos económicos recientes.

Es por eso que el pesimismo del neomarxismo tiene un límite. Al ignorar la tendencia a la autodestrucción propia de una acumulación tecnológica que es inexorable, linda con un optimismo casi tan ingenuo como el del neoliberalismo.

No sorprende por lo tanto que el análisis de las falencias del neomarxismo nos conduzca a las mismas conclusiones que el estudio del reduccionismo neoliberal. El mero economicismo le quita los dientes al materialismo tanto de izquierda como de derecha. En ambos casos se olvida que, a diferencia de los aspectos comerciales, financieros y políticos de la globalización, que son reversibles, la *globalización material* del transporte, las comunicaciones y la capacidad de destrucción, es irreversible. *El error no estriba en el materialismo, sino en acotar lo material a lo económico. Corregido el error, la seguridad militar o su antítesis, la amenaza absoluta, se convierten en uno de los factores generativos supremos del proceso histórico.*

Por cierto, si como supuso el marxismo, en alguna etapa histórica el desarrollo y empleo de los medios de destrucción estuvo determinado por cuestiones “estructurales” vinculadas a la evolución de los modos de producción, tal relación de causalidad ha cesado con la aparición de armas de destrucción masiva. En el sistema mundial neomoderno el factor militar (es decir, lo que llamamos la estructura de seguridad) es más relevante que nunca jamás y ha adquirido autonomía frente a los procesos económicos. Un país subdesarrollado o una organización terrorista con acceso a armas de destrucción masiva pueden desencadenar la guerra total que destruya a nuestro mundo.

Obviamente, el agravamiento del problema del terrorismo de raíz extremista islámica, muy claro a partir de los mega-atentados del 11 de septiembre de 2001 (a los

que debemos sumar los ataques precursores en Buenos Aires de 1992 y 1994, y los posteriores del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres), sólo afirma la relevancia de la estructura de seguridad, tanto en el sistema-mundial actual como en la lógica subyacente a su devenir histórico. También en este plano fracasaron los análisis neoliberales y neomarxistas, demostrando otra vez que estos extremos de derecha e izquierda confluyen en el error metodológico. Ambos subestimaron el peligro, de manera análoga a la compartida subestimación de la amenaza proveniente de las armas de destrucción masiva.

Por parte del neomarxismo, ilustra este fracaso la compilación *Chaos and Governance in the Modern-World System*, publicada en 1999 por dos conocidos discípulos de Wallerstein, Giovanni Arrighi y Beverly J. Silver. En su índice alfabético las palabras “árabe”, “atómico”, “extremismo”, “fundamentalismo”, “nuclear”, “Palestina”, “terrorismo” y “armas de destrucción masiva” brillan por su ausencia. “Israel” está presente tan solo en referencia al historiador Jonathan I. Israel.⁹⁷ Por parte de los difusores del neoliberalismo, ejemplificamos el fracaso analítico regresando al ya citado Friedman, quien en su obra de 1999 calificó a Osama Bin Laden como “un hombre enojado con superpoderes” que le declaró la guerra a los Estados Unidos. Lo menciona como si se tratara de un súper-villano de historieta. No lo trata como un peligro mundial sino en tono casi festivo, como mero ejemplo de cómo la globalización ha dotado de mayor poder no sólo a algunas empresas sino asimismo a los individuos, generalmente para bien aunque a veces también para mal.⁹⁸ La combinación de estos fracasos con la evidencia empírica de la emergencia mundial resalta lo que venimos diagnosticando: la autonomía de la esfera de seguridad militar frente a los factores económicos, en el nivel de gestación del proceso histórico de era neomoderna.

La guerra y la paz ya no son la variable dependiente de un largo plazo determinado por el desarrollo de los modos de producción. Son demonios independientes.

⁹⁷ Giovanni Arrighi y Beverly J. Silver, *Chaos and Governance in the Modern-World System*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999; p. 275.

⁹⁸ T.L. Friedman, *ob. cit.*, p. 14.

Parte III – Ensayos teológicos judíos

En cuanto comencé mi curso de conversión en el Seminario Rabínico Latinoamericano ‘Marshall T. Meyer’, me avoqué en forma autodidacta al estudio de la historia y teología judía. Los dos ensayos que incluyo en esta parte del libro son productos de ese esfuerzo.

El primero, “Teoría política de lo inexorable: un manifiesto teológico judío para el siglo XXI”, es una adaptación a mi nueva condición de judío de “Teoría política de lo inexorable: la globalización y el sistema-mundial neomoderno frente a las armas de destrucción masiva y la seguridad humana” (que es el último de los ensayos presentados en la sección precedente). La versión post-conversión, mucho más corta, fue publicada en la página de Internet del Seminario Rabínico. Aunque su contenido es muy similar al de la versión secular, el ensayo más reciente es simultáneamente más rico y más pobre. El contraste puede resultar interesante para quienes se pregunten acerca de las diferencias entre el pensamiento secular y el religioso.

A su vez, el segundo ensayo de esta sección, “El mal llamado problema del mal: un contrapunto entre Yeshayahu Leibowitz y Emmanuel Levinas”, es una versión con formato de ensayo de la conferencia que impartí en el Seminario Rabínico el 19 de octubre de 2009.

Por razones de espacio he omitido de este volumen un par de otros escritos teológicos producidos a partir de 2008. Versiones preliminares de algunos de estos ensayos se subieron a una página de Internet, y gracias a ello tuve comentarios de gente desconocida por mí que tuvo la generosidad de realizar análisis críticos de los mismos.

Uno de ellos merece una mención especial: un anónimo señor cristiano que firmó sus eruditos correos electrónicos con el pseudónimo “*Johannes in Deserto*”. A él, quien quiera que sea, mi más sentido agradecimiento.

Capítulo 5 bis – Teoría política de lo inexorable (versión post-conversión): un manifiesto teológico judío para el siglo XXI

“Por mucho respeto que merezca en razón de su utilidad y antigüedad, predecir el fin de los tiempos nunca ha sido redituable.” Tal, por lo menos, es la autorizada opinión que Edward Gibbon nos legó en su *Historia de la Decadencia y Caída del Imperio Romano*.

Pero nuestro Talmud jamás ha recurrido a la demagogia por omisión de quienes se abstienen de decir su verdad por temor a la desaprobación popular. No sorprende entonces que en él se haya fijado un año límite para el cumplimiento de las profecías bíblicas relativas a los tiempos finales. Esta audaz profecía sobre la profecía, explicada en minucioso detalle siglos más tarde por mi maestro Najmánides, se encuentra dos veces en el Babilí: en Avodá Zará 9(a) y Sanedrín 97(a) y (b). El fin de los días, *ajarit hayamim*, acaecerá a más tardar en el año 6000 del calendario hebreo, o sea en 2239-40 del gregoriano.

En ambos tratados se cita al *Tanna debe Eliyahu*, un antiguo midrash que enseña:

*“Porque el mundo que conocemos fue pensado para permanecer seis mil años (...). (Y) así como nosotros cumplimos con el precepto de que uno de cada siete años será de descanso, también El Santo nos proveerá un día de descanso, un día que durará mil años (...). Al final de este año sabático de días hará su entrada el tiempo del mundo-por-venir, un mundo en que la muerte nunca pero nunca más será.”*⁹⁹

Ya en el siglo XIII, Moshé ben Najmán explicó la lógica subyacente a esta interpretación midrásica y talmúdica de la profecía. Mi ilustre homónimo gironí creía que a medida que la historia humana se desenvuelve, aumenta nuestra capacidad para

⁹⁹ El *Tanna debe Eliyahu* fue redactado por etapas entre los siglos III y X. Los sabios talmúdicos tuvieron acceso a los tramos de redacción más temprana y lo citaron varias veces como fuente de gran autoridad: “El *Tanna debe Eliyahu* enseñó...”. Uno de los temas que lo recorren es la evolución del mundo desde la Creación hasta el fin de los tiempos. Los seis milenios que nuestro mundo habrá de durar se dividen en tres períodos de dos mil años cada uno, después de los cuales sobrevendrá la paz. El cristiano Agustín de Hipona (San Agustín, 354-430 e.c.) tenía una teoría parecida. Véase *Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah*, traducción al inglés de William G. Braude e Israel J. Kapstein, Filadelfia: Jewish Publications Society, 1997; ER, cap. 2, folios 6-7 de la fuente, pp. 12-13 de la traducción. Véase también Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Libro XX, Cap. 7.

descifrar enigmas bíblicos, y que su discernimiento era por tanto superior al de los tiempos de la Guemará. En su opinión, los significados literales y secretos de la Escritura, *peshat* y *sod*, están yuxtapuestos. Lo oculto se va develando a medida que la humanidad transita por el camino que va de la Creación a la Redención. Los tiempos humanos y cósmicos son diferentes entre sí pero están interconectados. Dios proveyó al hombre del sol, la luna y las constelaciones, que son una suerte de reloj cósmico; una tecnología natural para medir el tiempo que transcurre en la Tierra mientras el hombre la habita. A su vez, la sociedad humana es un vector que empuja permanentemente hacia adelante, rumbo a la Redención. Hay toda una filosofía de la historia codificada en la Torá, que según el maestro es increada.¹⁰⁰ Sus símbolos historiosóficos prefiguran e incluso predeterminan el futuro del mundo.¹⁰¹

Aunque le parezca fantasioso a una audiencia posmoderna, el cálculo escatológico es sencillo. Según el Rambán, si la Creación fue consumada en seis días la Redención habrá de completarse en un múltiplo de seis. Es por eso que el fin de los días profetizado en la Biblia se producirá en seis milenios, cada uno de ellos simbólico de un día de la semana primordial. Posteriormente hará su ingreso todo un milenio de gozo mesiánico representativo del Sábado, cuyo advenimiento celebraremos con un *lejá dodí*, un celestial himno de bienvenida a la novia Shabat, bienamada del pueblo de Israel.¹⁰²

¿Poéticamente primitivo? Sin duda, si no fuera porque cuando estas precisiones fueron plasmadas en el *Tanna Debe Eliyyahu* y en el Talmud, muy lejos se estaba de saber que en el año 5705, o sea en 1945 e.c., apenas 305 antes del año límite, nacería una era nuclear caracterizada por la proliferación de armas de destrucción masiva que habilitarían al hombre para cerrar el ciclo de la vida en la Tierra.

¹⁰⁰ También según el Midrash Tanjuma 1 y el Talmud Yerushalmí en Shekalim 25(b) y Sotá 37(a). Indicativa del mismo concepto es la sentencia talmúdica “no hay un antes ni un después a la Torá”, que se encuentra en Babli Pesahim 6(b), Sanedrín 49(b); en Yerushalmí Shekalim 25(b); Pesajim 31(b) y Sotá 37(a); y en el Midrash Tanjuma 8.

¹⁰¹ Nina Caputo *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008, p. 53-56 y 65-77.

¹⁰² Una teoría muy similar fue plasmada un siglo antes de Najmánides por otro ilustre catalán, el matemático, astrónomo y filósofo Abraham bar Hiyya, que vivió en Barcelona entre 1065-70 y 1136, e.c.

Asombrosamente, en 1945 las premisas historiosóficas de Najmámides se vieron confirmadas. El advenimiento de la era nuclear permitió verificar que el transcurrir de la historia humana facilita la interpretación del significado oculto de las Escrituras. No es lo mismo leer la Biblia ante la presencia de armas atómicas, químicas y bacteriológicas, que en el estado de inocencia de una humanidad que las desconoce. Cuando el hábitat humano parecía infinito e inacabable había poco fundamento para suponer un fin de los días. Las lanzas, sables y carros de batalla, incluso la pólvora, eran una amenaza para las vidas, pero no para la vida. La sangre abonaba la tierra. Y si la profecía bíblica parecía sin sustento, tanto más la puntualización talmúdica: 6000 años como límite. Pero lo que antes estaba oculto ahora está a simple vista. Los tiempos humanos y cósmicos están interconectados al punto que la evolución de la tecnología del hombre hace posible el cumplimiento de un Plan Divino pronosticado más de un milenio y medio antes de la llegada de esas tecnologías.

Por otra parte, lo acontecido no se dio por generación espontánea. En los últimos dos siglos se ha venido produciendo una impresionante aceleración en el recorrido escatológico del pueblo de Israel y de la humanidad entera, permitiendo precisiones cada vez mayores respecto de las profecías bíblicas. La revolución tecnocientífica, que había sido precedida por los descubrimientos de ultramar de España y Portugal, convirtió al globo terráqueo en una sola unidad, finita y por tanto pasible de ser destruida.

A su vez, hasta el comienzo de la emancipación de los judíos europeos en 1791, desde la perspectiva del pueblo de Israel la historia parecía estancada. La subordinación y humillación habían signado la existencia judía desde la destrucción del Segundo Templo en 70 e.c. Aunque durante ese intervalo de mil setecientos años se hicieron cosas tan importantes como asentar la Ley Oral por escrito, nada parecía indicar un resurgimiento. La profecía que le asignaba al pueblo judío un lugar protagónico en la inauguración de la Era Mesíasica parecía Letra muerta. A partir de fines del s. XVIII, sin embargo, el protagonismo del pueblo de Dios en asuntos mundiales comenzó a crecer a ritmo vertiginoso. La emancipación aún no había terminado de consumarse en Europa cuando, en 1896, Theodor Herzl publicó *Der*

Judenstaat y procedió a fundar el Movimiento Sionista con vistas a la creación de un Estado judío.

En rápida sucesión siguieron la Shoah y la creación del Estado de Israel. Por cierto, ya en tiempos de Herzl, la descendencia de Yaacov, que nunca había dejado de tener presencia en el Levante, representaba más de la mitad de la población de Jerusalén, viabilizando la erección del Estado judío en la Tierra Prometida. En 1922, con el viejo Imperio Otomano desmembrado como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, la Liga de las Naciones creó el Mandato Británico de Palestina, adjudicando al Reino Unido la misión explícita de crear allí un “hogar nacional judío”.

El régimen nazi alemán combatió este renacimiento. Primero auspició el éxodo judío de Alemania; en 1935 promulgó las Leyes de Núremberg; en 1938 inició persecuciones sistemáticas, y a partir de 1941 se abocó al exterminio planificado. La Shoá implicó la destrucción de la judería europea y el aniquilamiento de la mitad de los judíos del mundo entero. Derrotado Hitler, sin embargo, el premonitorio sueño de Herzl se concretó.

De repente, y desde 1948 hasta la fecha, las piezas están todas en su lugar para la consumación de la escatología bíblica. Por primera vez desde la dinastía hasmonea, la Tierra Santa está bajo la soberanía del pueblo de Dios. Y con la culminación del Proyecto Manhattan y la puesta a prueba del armamento nuclear en Hiroshima y Nagasaki, el género humano ha ingresado a la última fase de su historia. Najmánides tuvo razón. El devenir clarifica el sentido de las Escrituras.

Por cierto, si hay una reiteración en la historia humana, es que en todos los siglos se registran guerras totales, que son aquellas en que las principales potencias usan la totalidad de sus recursos bélicos y económicos para destruir a sus enemigos. En el siglo XX hubo dos de ellas, las más destructivas de la historia hasta el presente. Y la próxima, que ya se insinúa en la virulencia del extremismo islámico, bien podría ser la última.

Los “optimistas” opinarán que, frente a la macabra realidad de que las nuevas tecnologías de destrucción pueden aniquilar incluso al Estado más poderoso, ya no habrá guerras totales porque nadie apelará a sus armas más potentes. Pero ese juicio tiene escaso sustento. Es mera conjetura que ignora otra constante histórica: que todo

siglo tiene su "Hitler". ¿Qué es un Hitler? Un demente asesino a cargo de los destinos de una gran potencia; un Milosevic en la Casa Blanca; un Pol Pot en el Kremlin.

En verdad, una fácil estimación de probabilidades nos dice que la conjunción política que dé curso a la batalla final contra Gog y Magog, precipitando el fin de los días, se producirá casi inevitablemente en algún momento de aquí al año 2240. Lo mismo nos dijo el Talmud hace más de un milenio y medio, sin ningún conocimiento de los medios tecnológicos que eventualmente harían probable el desenlace profetizado en la Biblia.

Si compartimos la fe de mi maestro Najmánides, sólo nos queda regocijarnos, porque el triunfo contra Magog abrirá las puertas a la más gloriosa de las eras: el Shabat de los milenios.

¡Lejá Dodí!

Capítulo 6 – El mal llamado problema del mal: un contrapunto entre Yeshayahu Leibowitz y Emmanuel Levinas*

A mediados de 2009, el treintañero hijo de una vieja amiga católica me preguntó sobre mi experiencia con mi Brit Milá, que se ofició en septiembre del año pasado. Le conté que en mi caso había sido un poco accidentado, porque al higienizarme esa noche retiré una gasa que se había adherido a mi piel y al hacerlo voló un punto, de modo que al despertarme la mañana siguiente me encontré con una gran mancha de sangre en la sábana. Mi interlocutor se estremeció frente al relato de cómo regresé a la clínica chorreando gotas de sangre de buen tamaño, y de paso estropeando el tapizado del asiento del taxi que galantemente me había conducido.

Muy orgulloso le dije que mi pacto de sangre con Adonai tenía que ser así, dramático, pero él no se dejó impresionar por mi actitud positiva y me dijo que no comprendía cómo podía Di-s exigirnos una violencia contra nuestro propio cuerpo. Yo contesté elogiando lo pertinente de su comentario, y le dije:

“Mira, José. Tu inquietud es típica del occidental contemporáneo y responde a una concepción antropocéntrica del orden moral. A ti te parece que una circuncisión a los sesenta años representa un trauma anatómico innecesario, y afirmas que Di-s no puede pedirnos semejante cosa. Tú supones que el Señor, si existe, está a nuestro servicio. Tu concepto de Di-s proviene de la filosofía. Pero el Di-s judeocristiano que la tradición supone autor de la Torá manifiesta otras ideas en su Revelación. No solamente nos exige la circuncisión y el cumplimiento de una difícil halajá, que incluye incomprensibles leyes alimentarias, sino que a menudo exhortó a la violencia a su pueblo elegido.

“Por otra parte, dije a mi aún joven interlocutor, si en vez de leer el Pentateuco tú examinas esa otra revelación que es la Creación material, verás que a ojos de los hombres el orden natural creado por Di-s es terriblemente cruel. En él el pez grande se come al chico. La cadena alimenticia, sin la cual no podría existir la vida tal como la crea Di-s, es atrozmente violenta. El gusano sufre inenarrablemente cuando es comido por el gorrion, y el gorrion agoniza espantosamente cuando es devorado por el aguilucho. Claramente, a Di-s las

* Conferencia impartida en el Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer” el 19 de octubre de 2009.

vidas individuales no le importan demasiado. Le importa la vida, que Él creó, pero las vidas se sacrifican según el natural orden de las cosas.

“Los designios divinos que motivaron ésta y no otra Creación más amable son incognoscibles. Nada sabemos acerca de esos designios excepto en tanto podemos descartar algunas hipótesis a la mejor usanza de la metodología enseñada por Karl Popper. Nos aproximamos a la realidad esquiva descubriendo que es lo que NO es verdadero. Un rápido examen de la Creación nos permite descartar la hipótesis de que el diseño divino haya sido el de servir a los hombres y mujeres individuales en el aquí y ahora. En otras palabras, José, el orden que emerge de la Creación no es antropocéntrico. Y lo más colosal es que una lectura ingenua de la Torá que no esté contaminada por premisas extra-bíblicas apunta en la misma dirección.

“Por lo tanto, me parece que toda concepción antropocéntrica del orden moral es arreligiosa. Tanto nuestro examen del cosmos como el de la letra de las Escrituras presuntamente reveladas de la tradición judeocristiana convergen con esta conclusión. Tu posición es diferente de la mía (le dije al hijo de mi amiga) porque por un lado tu matriz de pensamiento sobre Di-s y su Obra es de origen filosófico y por otro lado no atas cabos. No te detienes a comparar el cosmos real con lo que tu concepto de Di-os espera de Él. En cuanto lo hagas te convertirás en ateo.”

Por cierto, si nuestro concepto de la razón y la justicia está centrado en el hombre y en la sensibilidad humana por las vidas individuales, Di-s no es “fuente de toda razón y justicia” sino todo lo contrario. Nada hay más lejano de las muy humanas sociedades protectoras de animales o de la sensibilidad occidental actual respecto de los derechos humanos, que la Creación natural que observamos en el cosmos y su correlato halájico en la Torá.

Sólo puede decirse que Di-s es fuente de toda razón y justicia si partimos de un concepto teocéntrico, incomprensible para los hombres, de la razón y la justicia. Lo justo y razonable no es lo que a nosotros nos parece tal, sino lo que Di-s define como tal. Di-s creó al hombre para su mayor gloria y el hombre existe para servir a Di-s, no Di-s para servir al hombre.

Quien se pregunta cómo puede ser que Di-s permita estas y aquellas iniquidades, o tales y cuales tragedias, confunde la religión, que es un religarse con Di-s y un relegarse ante Él, con una anestesia frente a los problemas existenciales propios de la condición humana, que para los creyentes es creación divina. Semejante búsqueda, que está basada en la premisa extra-bíblica de que nada hay más importante que evitar el sufrimiento humano, probablemente desemboque en la negación de Dios, o sea el ateísmo.

Estas reflexiones nos ubican de lleno en las enseñanzas de mi admirado Yeshayahu Leibowitz, quien postulaba que el judaísmo es una religión cuya observancia está centrada en preceptos que deben cumplirse sólo porque tal es la voluntad de Adonai expresada en la Torá.

En efecto, Leibowitz enseñó que hay dos tipos de religiosidad, una fundada principalmente en valores y creencias, que se traducen en exigencias para la acción, y otra en imperativos para la acción, cuya observancia trae consigo valores e intenciones. La primera emerge del hombre y sus valores, e intenta satisfacer necesidades humanas de orden espiritual. Está hecha a la medida del hombre y en ella Adonai sirve al hombre, redimiéndolo. En cambio, el segundo tipo de religiosidad parte de Di-s, cuyos preceptos imponen obligaciones y hacen del hombre un instrumento para la realización de un fin divino que lo trasciende y que el hombre ni siquiera puede comprender.¹⁰³

Aunque ambos fenómenos pueden encontrarse en todas las religiones, éstas difieren en la medida en que predomine uno u otro. El judaísmo es principalmente una religión teocéntrica articulada por una práctica en que el hombre se sacrifica por Di-s, cumpliendo preceptos incomprensibles. Por el contrario, el cristianismo es principalmente una religión antropocéntrica que supone que Di-s se sacrifica por el hombre: Di-s Padre dispone que su único Hijo se encarne en la tierra de Israel para que sea crucificado tras atroces padecimientos, posibilitando así la redención humana a través de la fe en su sacrificio.¹⁰⁴

¹⁰³ Yeshayahu Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 13-14.

¹⁰⁴ *Ibid.*, loc.cit.

Es verdad que, así como en el cristianismo hay mandamientos teocéntricos, en el judaísmo también está presente la promesa de redención, asociada a una eventual Era Mesiánica. Este es un rasgo antropocéntrico, porque la salvación es en beneficio del hombre. Pero en el aquí-y-ahora, lo central en el judaísmo es el cumplimiento de normas tan incomprensibles como las leyes del kashrut y shejitá, o la misma circuncisión obligatoria. No la fe en una teología compleja como la canonizada por el catolicismo, sino la Ley Mosaica y sus 613 Mitzvot, son los hechos centrales de la vida judía.

Esto que parece tan simple tiene consecuencias teológicas monumentales que comienzan a perfilarse cuando recordamos uno de los más estremecedores sacrificios exigidos por Di-s en todos los tiempos: la *akedá* de Abraham en Monte Moriá. Allí Di-s exige al patriarca que demuestre su obediencia, aceptando el mandato de matar a su hijo primogénito sólo porque Él se lo ordena. La situación es simétricamente inversa a la del mito neotestamentario, donde Di-s opta por que su propio Hijo muera vilmente en una cruz romana.

Por cierto, en uno de los pasajes más significativos y conocidos del Libro de Génesis, Adonai exige que Abraham subordine todos los valores humanos para ajustarse a un mandato divino inescrutable. Y éste acata. El patriarca demuestra que está dispuesto a matar a su único hijo sin que medie ninguna razón excepto que Di-s se lo pide.

Es sólo cuando Abraham demuestra estar a la altura de esta prueba de obediencia, que Adonai le instruye que no lleve a cabo la matanza. De no haber mediado esa contraorden, para una moral teocéntrica el homicidio de Isaac no hubiera sido asesinato, porque fue ordenado por Di-s. Por el contrario, habría sido virtuoso. En cambio, el cumplimiento de esa exigencia divina hubiera sido el más atroz de los crímenes para una moral antropocéntrica.

Este razonamiento desdibuja la diferenciación filosófica tradicional entre los dos significados de la dicotomía bien-mal. Siguiendo a Maimónides, uno de estos significados tiene que ver con qué acciones son buenas o malas, mientras que el otro se relaciona con el sufrimiento y bienestar, violencia y paz, y vida y muerte

humanas.¹⁰⁵ Visto desde una concepción teocéntrica, el segundo conjunto nada tiene que ver con el bien y el mal. Éstos se definen exclusivamente en torno del cumplimiento o transgresión de Mitzvot. Que dicho cumplimiento genere sufrimiento o violencia resulta indiferente a su carácter moral. Casi algebraicamente, con este razonamiento los términos de la ecuación bien-mal han quedado despejados.

En verdad, obsérvese que la matanza de hijos por orden divina, sin mediar justificaciones comprensibles para los hombres, está presente no sólo en la Torá compartida por judíos y cristianos, sino también en otro documento judío: el Nuevo Testamento de los seguidores de Jesús.¹⁰⁶ El segundo caso es aún más radical, porque ya no es Di-s quien ordena a un hombre a matar un hijo primogénito, sino el mismísimo Todopoderoso quien conduce a la muerte a su propio Hijo, que se supone a la vez hombre y Di-s.

Bien dijo mi amiga Beatriz Gurevich al leer los apuntes para este capítulo que la concepción cristiana del Di-s compartido resulta en este punto más dura que la judía. En el Pentateuco judeocristiano, Adonai exige que su creatura predilecta mate a su hijo preferido, pero luego da marcha atrás e impide el homicidio. En cambio, en el Nuevo Testamento cristiano, Di-s da un nuevo y decisivo paso en la misma dirección filicida, convirtiéndose en el responsable de la muerte de su propio Hijo, quien en el momento más atroz de su suplicio le reprocha humanamente: “Di-s mío, Di-s mío, ¿por qué me has abandonado?”

¿Para qué acude Di-s a estos extremos? ¿Para redimirnos? ¿No disponía el Omnipotente de otro método para salvar a la humanidad? Parece evidente que sí. ¿No será acaso que con el registro de estos episodios en sendas Escrituras, el Señor quiso enviarnos un mensaje críptico acerca de la primacía de una moral teocéntrica sobre cualquier concepción antropocéntrica del Bien y del Mal?

¹⁰⁵ Entre otras fuentes, los diversos significados de la dicotomía bien-mal han sido tratados judaicamente por Maimónides, *Guía de perplejos*, Libro 3, Capítulo 2, y por Shalom Rosenberg, *Good and Evil in Jewish Thought*, Tel Aviv: Mod Books, 1989, pp. 11-14.

¹⁰⁶ Los Apóstoles de Jesús de Nazaret fueron judíos de Galilea. Como era común entonces, algunos portaban nombres griegos además del hebreo. Mateo y Lucas dan testimonio de que Jesús afirmó que su misión estaba dirigida únicamente a la casa de Israel. Sólo después de la muerte de Jesús, el también judío Pablo (Saulo) de Tarso (San Pablo) decidió incluir a gentiles incircuncisos en la evangelización. Los Evangelios son por lo tanto documentos judíos no canónicos. Véase M. Saban, *El Judaísmo de Jesús*, Buenos Aires: Editorial Saban, 2008.

En lo expuesto está la clave de un secreto trascendente que pocos han descifrado. Entre estos “susurradores instruidos” estuvo Leibowitz, quien comprendió las consecuencias abismales del acertijo. Una lectura de oídos abiertos, tanto de la Torá como del Nuevo Testamento cristiano, revela que existe una contradicción esencial entre religión y moral humana. A Di-s se le debe servir simplemente para cumplir Sus mandatos. A partir de la *akedá*, ni el patriarca ni nosotros podemos ubicar la humanidad en el centro de las cosas. Di-s deja de ser concebido como un “funcionario” que provee nuestras necesidades. ¡Ni siquiera es una brújula moral!

Así, la fe “deja de estar definida por concepciones morales humanas.” Si va a estar dispuesto a sacrificar a su hijo sólo porque Di-s se lo exige, el creyente *en cuanto tal* no puede ser un actor moral.¹⁰⁷ Más aún, desde la perspectiva del judaísmo “el hombre como tal no tiene valor intrínseco. Es una ‘imagen de Di-s’”, y sólo por eso posee una significación especial.¹⁰⁸ Por cierto, como escribiera el maestro letón, judaísmo y humanismo son términos contradictorios.¹⁰⁹

La fe de Abrahán toma forma en el sacrificio. En la conciencia religiosa e histórica del pueblo judío, el sacrificio ha sido el máximo símbolo de la fe (...) aún cuando requirió la renuncia de todos los valores humanos. (...) ¿Y qué es el sacrificio? Aquí Di-s aparece frente al hombre no como quien actúa para el interés del individuo, sino como divinidad que lo exige todo. (...) La prueba a que se vio enfrentado Abrahán no sólo implicó la renuncia a emociones humanas naturales, sino también a valores humanos colectivos; no sólo a su

¹⁰⁷ Esto no quiere decir que un ciudadano que por añadidura es creyente no pueda ser un actor moral, en cuanto ciudadano. Tal fue, reconocidamente, el caso de Leibowitz. Pero la fe nada tiene que ver con la moral humana, y ésta nada tiene que ver con el cumplimiento de Mitzvot.

¹⁰⁸ Y. Leibowitz, 1992, p. 90.

¹⁰⁹ El vocablo “humanismo” se presta a varias interpretaciones. En este texto definiremos “humanismo” en su sentido más amplio. Toda concepción principalmente antropocéntrica será considerada “humanista”, aunque tenga poco que ver con las organizaciones que históricamente han portado este nombre, tanto representativas del “humanismo secular” como del llamado “humanismo religioso”. Históricamente, las organizaciones del humanismo religioso han rechazado las religiones tradicionales. En este trabajo se considera que dicha restricción en el uso del término es sectaria, porque una religión que es principalmente antropocéntrica es humanista, en sentido lato, aunque los abanderados del término la rechacen.

relación paternal con el hijo de su vejez, su único hijo, sino también a las promesas del pacto relacionadas con Isaac (y su descendencia).¹¹⁰

Digno es de señalar que estas afirmaciones contundentes de Leibowitz son completamente contrarias a la postura del hereje Baruj Spinoza, cuya excomunión se fundamentó en su rechazo doctrinario de la Ley Mosaica, a la que consideraba una forma intolerable de esclavitud.¹¹¹ No obstante, la postura de Leibowitz converge con la de Joseph R. Soloveitchik, que reconocía que el pathos supremo del judaísmo está encarnado en la sumisión ejemplificada por la *akedá* de Abraham.¹¹² Y también coincide con una parte del complejo legado de Martin Buber, quien apenas susurra lo que Leibowitz exclama:

En contraste con la concepción iránica y sus múltiples ramificaciones, la concepción judaica es que los acontecimientos mundanos no se dan entre dos principios como luz y tinieblas o bien y mal, sino entre Di-s y el hombre, ese ser mortal y frágil que es capaz, sin embargo, de enfrentar al Señor y resistir su palabra. El así llamado ‘mal’ resulta entonces elemental y plenamente incluido en el poder de Di-s, que ‘forma la luz y crea las tinieblas’¹¹³

¹¹⁰ Y. Leibowitz, *La Crisis Como Esencia de la Experiencia Religiosa*, México: Taurus, 2000, pp. 13-14 y 33; y “Abrahán y Job” (en hebreo), en Y. Leibowitz, *Yahadut, Am Yehudi, u’Midnat Yisrael*, Jerusalén: Schoeken, 1975, pp. 391-4.

¹¹¹ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Capítulo 5. Spinoza sostuvo que la Ley Mosaica carece de sentido fuera de la entidad política que la generó, y que en su propio tiempo su objetivo era más el de diferenciarse de los cristianos que el de complacer a Di-s.

¹¹² J. R. Soloveitchik, “Ra’ayonot al ha Tefillah”, en *Hadarom* 47 (1979): 84-106; cf. David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter*, Vol. I, Woodstock, Vt.: Jewish Lights Publishing, 2001, pp. 180-2. Véase también David Hartman, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, Woodstock, Vt.: Jewish Lights Publishing, pp. 62-63. La postura de Soloveitchik es en algún sentido más radical que la de Leibowitz. En *Halakhic Man*, Soloveitchik distingue entre tres tipos de hombre, el “hombre cognitivo”, que es el filósofo o científico por excelencia; el “*homo religiosus*”, que está en busca de lo trascendente, y el “hombre halájico”, que de la mano de la Torá se despreocupa del mundo por venir y busca cumplir con los *Mitzvot* en este mundo. Nuestro mundo es el que cuenta, porque (siguiendo a Berakhot 17a y a Maimónides) en el mundo por venir los justos se regocijan de la Divina Presencia a la vez que estudian la Torá del mundo terrenal. Más aún, el mismo Adonai estudia lo que ocurre aquí abajo en función de la minucia de la halajá. Al hombre halájico y a Di-s no les interesa lo trascendente sino el cumplimiento de la normativa en su más ínfimo detalle: por ejemplo, dilucidar la edad máxima admitida para desnucar un novillo. Mientras el *homo religiosus* proclama que lo más bajo ansía lo más alto, lo trascendente, el hombre halájico entiende que lo más alto va en busca de lo más bajo, porque lo que sirve a Di-s es lo que ocurre en el más acá. Es por eso que el judaísmo rabínico en su conjunto considera que la muerte contamina. Y es por eso que, a diferencia del *homo religiosus*, que ve en la muerte el encuentro con lo trascendente, el hombre halájico ve en la muerte la lamentable interrupción de su servicio a Di-s. Véase J. R. Soloveitchik, *Halakhic Man*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983, pp. 30-39.

¹¹³ M. Buber, op.cit., p. 15. La cita bíblica es de Isaías 45:7.

En otras palabras, y avanzando un poco más en la decodificación del enigma, el hombre nada sabe sobre el bien y el mal a menos que éstos se definan exclusivamente en términos de lo que Adonai ordena y prohíbe.

No obstante, hay quienes creen poder diferenciar el bien del mal sin recurrir a la Palabra de Di-s, a través de razonamientos basados en lo que es bueno o malo para el hombre. Este género de pensamiento nació en la Grecia clásica y fue fuente de inspiración de la Ilustración y de todo lo más característico del pensamiento occidental. El concepto de derecho natural, que es esencial a esta concepción, nace en Platón y se proyecta hasta nuestros días tanto a través del liberalismo más libertario como de doctrinas católicas conservadoras.¹¹⁴

Es por eso que ilustres pensadores judíos del siglo XX como Leo Strauss y Emmanuel Levinas se han referido, metafóricamente, a la contraposición entre Atenas y Jerusalén, reconociendo por otra parte que el pensamiento judío de nuestros tiempos, y el suyo en particular, está inevitablemente mestizado con la influencia helénica. En sus *Cuatro lecciones talmúdicas*, por ejemplo, Levinas proclama con entusiasmo que el sionismo “hace posible en todas partes al judío occidental: judío y griego”.¹¹⁵

Esta afirmación es la punta de una madeja cuya exploración nos permite comprender una de las divergencias más importantes y soslayadas en el seno del pensamiento judío contemporáneo. Por cierto, siguiendo la trama del pensamiento de Levinas y comparándolo con el de Leibowitz, podemos acceder, en mi opinión, a una divisoria de aguas que es a la vez filosófica y existencial.

En la primera Lección del libro citado, titulada “Para con el otro”, Levinas afirma:

¹¹⁴ Los padres de la Iglesia Católica combinaron el derecho natural con la teología. Para Tomás de Aquino la ley natural siguió siendo una ley cognoscible por la mente humana sin ayuda de la revelación divina. Pero Aquino arguyó que la razón natural también descubre que la ley natural es insuficiente y apunta más allá de sí misma. De tal modo la razón natural “descubre” la ley divina, que perfecciona el derecho natural. Así, éste se convirtió en inseparable de la teología natural, y ésta a su vez en inseparable de la teología revelada, ingeniosamente neutralizando a la filosofía griega. Con estos argumentos la teología absorbió al derecho natural hasta la Ilustración, cuando bajo la égida de Thomas Hobbes, John Locke y Baruch Spinoza, la concepción moderna de la ley natural recuperó la cualidad libertaria del concepto griego.

¹¹⁵ Emmanuel Levinas, *Cuatro lecciones talmúdicas*, Riopiedras: Barcelona, 1996, p. 22.

La experiencia religiosa no puede no ser antes, al menos para el Talmud, una experiencia moral (...) Mi empeño consistirá en mantenerme, sobre todo, en este plano moral. Ciertamente, no puedo discutir que los desarrollos racionales extraídos con este método no descansan sobre posiciones ya firmes; que no se refieren a actitudes ya tomadas de antemano.¹¹⁶

Traduciendo esta enrevesada prosa, para Levinas la experiencia moral es anterior a la religiosa. Además, confiesa que sus conclusiones sobre lo moral son previas a lo religioso, lo que significa que no son religiosas sino filosóficas. Metafóricamente, no provienen de Jerusalén sino de Atenas. Son casi obligatoriamente antropocéntricas, hecho que se confirma luego en el texto. Después de tal confesión uno se pregunta qué necesidad del Tanaj y del Talmud tiene Levinas. Más aún, es lícito preguntar si, implícitamente, semejante afirmación no implica una desautorización de las fuentes canónicas judías, convirtiéndolas en mero adorno de un pensamiento que es judío sólo porque viene adornado por un adorno judío.

No obstante, Levinas sorprende al lector analítico cuando sostiene, en la misma página, que:

Dios, sea cual sea su significación última y, de algún modo, desnuda, aparece a la conciencia humana (y sobre todo en la experiencia judía), ‘vestido’ de valores, y este vestido no es ajeno a su naturaleza o a su sobrenaturaleza. Ideal, razonable, universal, eterno, altísimo, transsubjetivo, etcétera (...) son su vestido moral.¹¹⁷

Esta virtual definición de Di-s como “ideal, razonable, universal” suscita asombro cuando proviene de quien adhiere a una matriz moral antropocéntrica. ¿Di-s es razonable para quién? ¿Para Di-s o para el hombre?

Obviamente, Di-s no puede sino ser razonable a los ojos de Di-s. Pero a los ojos de una moral antropocéntrica, Di-s resulta muy poco razonable, y ningún ejemplo de esta escasa razonabilidad de Di-os desde el punto de vista antropocéntrico es tan

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 31

¹¹⁷ *Loc. cit.*, p. 31

elocuente como el que acabamos de analizar de la mano de Leibowitz: la *akedá* de Abraham.

Esta contradicción de Levinas revela un pathos conmovedor. Su mente está en Atenas, pero por lo menos parte de su corazón está en Jerusalén. Conscientemente no puede someterse al desgarrador reconocimiento de que desde un punto de vista antropocéntrico, la Creación natural revela un Di-s desaprensivo frente a la violencia y ante la vida y la muerte de sus creaturas individuales. Y para colmo, la Torá no hace más que confirmar esta impresión.¹¹⁸

Por cierto, la forma en que Levinas fuerza los datos de la realidad para que no se aparten demasiado de lo que éstos deberían ser sin contradecir sus convicciones, refleja su agonía espiritual. Ésta se observa aún más vívidamente en la segunda Lección del volumen citado, titulada “La tentación de la tentación”.

Dicho ensayo es una exégesis de un fragmento del Talmud babilónico, Sabbat 88a y b, que a su vez es una exégesis de Éxodo 19:17. Esta exégesis de la exégesis apunta a interpretar la donación de la Torá al pueblo de Israel. Lo que problematiza a nuestro Levinas, cuya alma es profundamente judía pero cuyas concepciones de la ética y la moral son principalmente griegas, es que la exégesis talmúdica del versículo

¹¹⁸ Esta contradicción y su consiguiente pathos también está presente, aunque en menor medida, en el propio Leibowitz, cuando toma distancia de la Biblia afirmando que la “bibliolatría” puede ser luterana, pero no judía: “Históricamente, Israel nunca vivió según las Escrituras (...). Israel condujo su vida en consonancia con la Halajá emergente de la Ley Oral. (...) La decisión de qué libros aceptar como Escritura (...) tuvo lugar a través de negociaciones halájicas. De no ser por la Halajá como la presentación autorizada de la religión de Israel, el individuo nunca sabría cuáles son los valores y la fe de esta religión (...). La religión de Israel, el mundo de la Halajá y la Ley Oral no se produjeron desde las Escrituras, que son solo una de las instituciones de la religión de Israel. Tanto religiosamente como desde una perspectiva lógica y causal, la Ley Oral, la Halajá, que incluye fe y valores, es anterior a las Enseñanzas Escritas. En términos cibernéticos se puede definir la relación entre la Biblia y la Halajá como una de retroalimentación: la Halajá de la Enseñanza Oral, que es un producto humano, deriva su autoridad de las palabras del Di-s viviente en las Escrituras; al mismo tiempo, es la Halajá lo que determina el contenido y significado de las Escrituras” (p. 11-12, op.cit. 1992). Este razonamiento es falaz porque olvida que la retroalimentación postulada tiene una jerarquía opuesta a la enunciada por su autor: sin Torá no hay Halajá pero sin Halajá hay Torá. Es verdad que es la Halajá lo que canoniza, pauta e interpreta a la Torá, pero aquélla viene después, no antes. De todos los problemas de tipo “huevo y gallina”, este es el más sencillo, pero una mente brillante como la de Leibowitz se equivoca porque su angustia por resolver la contradicción Atenas-Jerusalén es demasiado intensa, a la vez que la Torá desnuda es demasiado tremenda para una cosmovisión occidental. Se puede escribir un lindo ensayo contraponiendo esta dimensión de Leibowitz con la desmitificación de la Torá Oral emprendida por Jacob Neusner, a lo que se debe agregar una reflexión acerca de lo “bibliolátrica” que es toda la liturgia judía: ¡no es el Talmud lo que se atesora en el Aron Hakodesh! Si se devalúa la Torá, la liturgia se trastoca en pantomima.

de mentas presenta la aceptación de la Torá por parte de Israel como el resultado de una amenaza divina.

El pasaje citado del tratado Sabbat comienza con el mencionado versículo bíblico:

Y se detuvieron al pie de la montaña... (Ex. 19:17).

Luego sigue la discusión exegética entre los sabios, cuyo primer tramo lee:

Rav Abdimi bar Hama bar Hass dijo: Esto nos enseña que el Santo, bendito sea, inclinó sobre ellos la montaña, a manera de una cuba invertida, y les dijo: *“Si aceptáis la Torá, bien; si no, ésta será vuestra tumba.”*

A Levinas le importa más el Talmud que la Torá. Le parece más específicamente judío y por eso necesita justificarlo. Y agoniza porque si la aceptación de la Torá fue consecuencia de una amenaza divina, como dice aquí el Talmud, ¿qué es de la libertad recién ganada al salir de Egipto? Por cierto, en Sabbat 88 a y b varios sabios rabínicos discuten animadamente sobre el significado del versículo bíblico, y parece haber consenso entre ellos que, si Israel no aceptaba la Torá, el universo entero y no sólo Israel padecería una hecatombe.

Es fascinante comprobar como estos sabios judeo-babilónicos no estaban contaminados por las connotaciones extra-bíblicas que la filosofía occidental deposita en el valor “libertad”. Levinas, en cambio, era occidental antes que judío, y desesperó. Quería comprender, pero necesitaba llegar a conclusiones compatibles con sus premisas éticas y morales, que él mismo confesó en su Introducción como anteriores a su experiencia religiosa. Más aún, en esa sección sostiene que:

La traducción ‘al griego’ de la sabiduría del Talmud es la tarea esencial de la universidad del Estado judío.¹¹⁹

Esta metáfora no significa otra cosa que postular que la meta debe ser enmarcar un escrito principalmente babilónico en una matriz axiológica occidental. Y

¹¹⁹ Ibidem, p. 22.

eso es lo que, acotadamente, nuestro autor se propone al realizar su exégesis personal de la exégesis talmúdica de Éxodo 19:17.

El desafío es enorme. El dilema “la Torá o la muerte”, que parece emerger como chantaje divino en la concepción de los sabios talmúdicos, le resulta intolerable al filósofo occidental. “En el comienzo fue la violencia”, musita con desconsuelo en la p. 68. ¡A menos que haya habido un consentimiento previo a la amenaza! Y entonces enuncia su tesis: “¿No sería la revelación, precisamente, recuerdo de ese consentimiento anterior a la libertad y a la no libertad?”

No deja de ser significativo que Levinas escriba “revelación” con minúscula: la interpreta poéticamente como recuerdo de una opción moral primigenia. ¡La revelación no sería Revelación!

El esfuerzo por forzar los datos de la presunta Palabra revelada y de su exégesis talmúdica es conmovedor. “La verdad o la muerte”, murmura el filósofo. Seguramente en ese instante recuerda la Inquisición. Pero entonces se pregunta: “¿y si se tratara de la evocación de la educación en la que el espíritu se endereza bajo la férula del maestro para alzarse a la comprensión?”

A partir de aquí, el intelecto de Levinas se dedica a la insólita tarea de intentar demostrar que, en el fondo, es ésta y no otra la interpretación de los exégetas talmúdicos. No resulta fácil para quien lea el texto. Pero buscándole muchas patas al gato a lo largo de numerosas páginas, el filósofo consigue acuñar una interpretación que, aunque forzada, no es totalmente contraria a la letra del tratado canónico. Y como le resulta inaceptable que los sabios hayan instituido una interpretación inquisitorial de la historia de la relación entre Di-s e Israel, nos propone esta versión occidental, moderna y sofisticada por la cual los sabios mismos estarían conscientes de que la revelación no es una Revelación.

La suya es una manera de darle contenido simbólico a algo que ha descartado racionalmente: la Revelación judeocristiana y especialmente su exégesis en la Guemará, a la que está emocional y culturalmente apegado. Levinas, como muchos otros judíos occidentales, necesita acudir a una interpretación forzada del Tanaj y el

Talmud para que éstos no choquen con sus premisas éticas y morales, que reconoce anteriores a su experiencia religiosa. Pero su identidad etno-religiosa le impide negar el corpus canónico judío. Entonces lo tergiversa, seguramente sin saberlo.

Obviamente, el antropocentrismo buscado (que en sentido lato es humanista aunque los abanderados del humanismo no lo reconozcan como tal) plasma una involuntaria convergencia entre judaísmo y cristianismo. Por cierto, tal judaísmo sigue siendo culturalmente judío porque sus adornos son judíos, pero no es religiosamente judío porque dichos adornos están subordinados a una matriz axiológica extra-bíblica y extra-talmúdica. Lo que viene primero es otra cosa.

Y esa otra cosa, ¿qué es? Ni más ni menos que una concepción que ubica a la humanidad como la razón de ser de todo el orden humanamente relevante. Esto supone que el hombre reemplaza a Di-s en el centro... ¡casi como un ídolo de metal precioso!

Por eso, en el espíritu de Leibowitz pero parafraseando a Lenin, postulo aquí que la religión antropocéntrica (como también el humanismo en su conjunto) es el último estadio de la idolatría. Se diferencia de estadios menos avanzados porque reemplaza al ídolo de materia inanimada por uno de carne, hueso y alma humana. Y se diferencia de la verdadera religión porque reemplaza a Di-s por el hombre.

Cuando se avanza por ese camino, forzando interpretaciones antropocéntricas del Tanaj y del Talmud, eventualmente se choca con la dura realidad de que el cosmos, que desde la religión se presume creado por Di-s, no es antropocéntrico. Y entonces se descarta a Di-s, porque una religión antropocéntrica, contaminada de humanismo, no permite creer en un Ser Supremo capaz de someter a los seres humanos a dolores inenarrables por motivos incognoscibles que a nuestras mentes limitadas parecen caprichosos.

Por fortuna, el judaísmo halájico al que no sin razón Soloveitchik llamó "judaísmo auténtico"¹²⁰ no parece dispuesto por ahora a consensuar este desenlace que, si nos atenemos a los rigores de la lógica formal, conduce al ateísmo sin remedio.

¹²⁰ J.B. Soloveitchik, *op.cit.*, p. 31.

Epílogo – El secreto de secretos

Hay Revelaciones entrelazadas. La primera e indisputable para la ortodoxia judía y cristiana es la Torá, ese documento increado y anterior al cosmos mismo (por lo menos según afirman mi maestro Najmánides, el Midrash Tanjuma 1 y el Talmud Yerushalmí en Shekalim 25b y Sotá 37a).¹²¹

Pero no es ésta la única manifestación de Dios entre los hombres. A veces la Palabra se proyecta más allá del Libro y se inscribe, encriptada, en nuestro devenir, reverberando de maneras diversas en nuestras vidas particulares y en la biografía de nuestra especie.

Un cuidadoso examen de lo creado permite percibir algunos ecos de la Torá en la vida cotidiana, y con esos reflejos, descubrir una suerte de Revelación complementaria que se entrelaza con el Libro. En este Epílogo afirmo que entre Torá e historia humana existe un asombroso vínculo especular, puesto a veces de manifiesto en paradojas inescrutables.

Los elegidos y el misterio

Desde tiempos inmemoriales, las tradiciones judía y cristiana han albergado o creído albergar enseñanzas secretas. Por cierto, el Cantar de los Cantares nos deleita con su erotismo: "Tus labios destilan miel, novia mía; miel y leche escondes bajo tu lengua, y la fragancia de tus vestidos es como el aroma del Líbano" (4:11). Pero el sabio talmúdico prontamente nos recuerda que los almíbares que se ocultan bajo la lengua y los apetitosos olores que emanan de un vestido no son para el despliegue público. De allí que Rabí Abohu enseñara que de este pasaje se desprende que los secretos del mundo han de esconderse bajo las ropas (Hag. 13a).

Son muchos los señalamientos similares. La Mishná advierte que la cuestión de la Merkavá o Carroza Divina, tratada por el profeta Ezequiel, sólo debe profundizarse con un hombre sabio, dueño de avezado discernimiento propio. También advierte severamente: "A todo el que se entrometiese en estas cuatro cosas, lo que está arriba y lo que está abajo, lo que está antes y lo que está después, más le valiere no haber llegado a este mundo." (Hag. 11 b).

¹²¹ Najmánides sostiene esta idea en su comentario sobre el Génesis. Véase Nina Caputo *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008, p. 71 y 213.

Es por eso que Rabí Acha bar Jacob admoniza en la Guemará: "Instrúyete en lo que te está permitido. Las cosas secretas no son de tu incumbencia" (Hag. 13 a). Y Rabí Ami fue contundente al decir que los secretos de la Ley sólo deben impartirse a quien reúna cinco requisitos: capitán de cincuenta, hombre de influencia, consejero, sabio entre artífices y susurrador instruido (Hag 13 a). Según las anotaciones a la traducción al inglés del Tratado Jaguigá del Talmud Babilónico (Cambridge 1891), "capitán de cincuenta" era un hombre de esa edad legalmente habilitado para hablar en público, "consejero" era quien supiera calcular cuándo caería Pesaj en diversos años, "artífice" era un hombre de gran elocuencia y "susurrador instruido" era quien musitaba secretos profundos al oído.¹²²

La prohibición, por lo tanto, no es absoluta: a algunos hombres les está permitido penetrar en algunos secretos. No sólo eso, sino que hay reglas que los elegidos deben respetar. Tanto el Talmud (Hag. 13 a) como Maimónides (Moreh Nev. iii 5) advierten que en lo que concierne a la Carroza Divina, pueden enseñarse las cabeceras de capítulos, o sea el temario, pero no su contenido, que el hombre sabio sabrá comprender por su cuenta. Son cosas que no se deben discutir.¹²³

Por otra parte, en esta materia los discípulos de Jesús de Nazaret no se quedaron atrás. En sus Evangelios, Marcos y Mateo dijeron explícitamente que aquél impartía enseñanzas secretas a sus predilectos. Marcos, por ejemplo, rememoró:

4:10 Cuando se quedó solo, los que estaban alrededor de él junto a los Doce le preguntaban por el sentido de las parábolas. 4:11 Y Jesús les decía: 'A vosotros se os ha confiado el misterio del Reino de Dios; en cambio, para los de afuera, todo es parábola, 4:12 a fin de que miren y no vean, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y alcancen el perdón'.

Mateo repitió casi las mismas palabras en 13:10-14, agregando una referencia a las Escrituras compartidas por judíos y cristianos: "En ellos se cumple la profecía de

¹²² Véase *A Translation of the Treatise Chagigah From the Babylonian Talmud*, by the Rev. A. W. Streane, MA, Cambridge University Press, 1891, p. 68.

¹²³ Esta interpretación no está libre de controversia. Martin Buber, por ejemplo, no sólo se pronuncia en contra de la idea de que en el judaísmo puedan esconderse secretos reservados a espíritus elegidos, sino que considera que esta concepción es anti-religiosa. Su interpretación de Deut. 29:29 es casi opuesta al testimonio talmúdico que aquí citamos, que a su vez está refrendado por una autoridad tan alta como Maimónides. En este sentido, el judaísmo de Buber me parece heterodoxo. Este hecho está evidenciado en su acápite "Contra la gnosis y la magia", donde expresa las opiniones citadas a la vez que se expresa ambiguamente sobre el "engorroso Talmud" del "judaísmo tardío". Véase "La fe del judaísmo", en M. Buber, *Imágenes sobre el Bien y el Mal*, Buenos Aires: Lilmod 2006, p. 21-24.

Isaías: ‘Oír, oiréis, pero no entenderéis; mirar, miraréis, pero no veréis.’” Y en su Segunda Epístola a los Corintios el apóstol Pablo fue más allá, afirmando que algunos hombres tienen acceso a cuestiones divinas que no pueden transmitirse y sugiriendo incluso que él es uno de ellos:

*12:2 Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo. 12:3 Y conozco al tal hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe), 12:4 que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar. 12:5 De tal hombre me gloriaré; pero de mí mismo en nada me gloriaré, sino en mis debilidades. 12:6 Sin embargo, si quisiera gloriarme, no sería insensato, porque diría la verdad; pero lo dejo, para que nadie piense de mí más de lo que en mí ve, u oye de mí.*¹²⁴

Estos ejemplos provenientes del Nuevo Testamento canónico se multiplican cuando consideramos también los textos apócrifos, ya que todo el gnosticismo cristiano y judío partió de la premisa de conocimientos secretos reservados a espíritus sublimes.

En el judaísmo el imperativo de limitar los secretos sagrados a unos pocos iniciados se proyectó con vigor desde el Talmud al Medioevo.¹²⁵ *La Guía de Perplejos*

¹²⁴ Estas palabras se potencian cuando recapacitamos en otras expresiones de Pablo, como “*hablemos de sabiduría entre los perfectos*” (1 Cor. 6). No obstante, el suyo es un caso muy controversial, ya que la opinión católica, influida por heresiólogos como Ireneo, Tertuliano, Clemente, Orígenes e Hipólito, lo considera el más anti-gnóstico de los apóstoles, al contrario de los gnósticos valentinianos (perseguidos por la Iglesia entre 326 y 800 e.c.) que se consideraban sus discípulos. Los hallazgos de Nag Hammadi en 1945 permitieron conocer las mismas exégesis valentinianas de Pablo criticadas por los heresiólogos, y a través de ellas comprender los fundamentos de la opinión que haría del apóstol de los gentiles el más grande de los gnósticos. Parte de la discrepancia se explica por el hecho de que el canon paulino de los valentinianos era más estricto que el católico, rechazando como inauténticas las epístolas pastorales (1 y 2 Timoteo, y Tito), que son canónicas para la Iglesia (véase Elaine Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1975). Por otra parte, lo que más llama la atención en Pablo es su lenguaje gnóstico, y el paralelo entre algunos de esos conceptos proto-gnósticos y los del judaísmo rabínico posterior al propio Pablo. El uso paulino de vocablos como “psíquico” (literal) y “neumático” (simbólico), para referirse a lecturas de la Escritura de diferentes niveles de profundidad, es equivalente a “Peshat” y “Sod” en Najmánides, correspondientes al significado literal del Texto y a su significado secreto (Caputo, *op.cit.*, p. 53-89). Por otra parte, los discípulos valentinianos de Pablo acudieron a un concepto de Revelación muy similar al de la Torá Oral judía. Como en el caso de Adonai frente a Moisés, Pablo habría comunicado sus enseñanzas neumáticas a su discípulo Teudas, y éste a su vez a Valentín, quien lo transmitió a sus iniciados, los “perfectos” a quienes alude el propio Pablo (Pagels, *op.cit.* p. 5).

¹²⁵ El gnosticismo y la cuestión de la Divina Carroza inspiró una obra importante aunque cuestionada de Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*, Nueva York:

(*Moreh Nevuchim*), una de las obras cumbre de Maimónides, lo ilustra ampliamente.¹²⁶

Cuando el gran halajista se lanzó a explicar los secretos de la Torá para evitar que éstos se perdieran sepultados por las persecuciones, debió enfrentar el llamado de su conciencia, que le recordaba que lo que se proponía hacer estaba prohibido.

Según el filósofo germano-norteamericano Leo Strauss (padre espiritual adoptivo de una escuela actual de política internacional), el andaluz enfrentó allí una dura opción. Debía cumplir con el mandato talmúdico de mantener el secreto, en cuyo caso arriesgaba la pérdida definitiva de ese acerbo sagrado, o violar el mandato, lo que quizá fuera un mal menor en vistas de tal riesgo.¹²⁷ Pero Maimónides eligió un curso intermedio: escribió una *Guía* que es en sí misma un enigma que sólo puede ser descifrado por un susurrador instruido como Strauss.

Éste nos advierte que antes de siquiera abrir esa esotérica obra, hay que saber que Maimónides entendía que la Torá es obra de un solo Autor, y que éste no es tanto Moisés como el mismo Adonai. Profundo conocedor del Texto Sagrado, el sabio medieval estaba tan consciente de sus contradicciones, inconsistencias y defectos como los actuales críticos científicos de la Biblia. Pero en vez de suponer que esos problemas derivan de que ésta fue redactada por diferentes personas en momentos diversos, dedujo que provienen de la intención divina de desorientar al lector. De tal modo, quien no cumpliera con los requisitos necesarios para recibir Su Palabra, no la entendería.¹²⁸

Por cierto, para el halajista cordobés las aparentes imperfecciones del Pentateuco eran manifestaciones de su sublime perfección. Maimónides necesitaba preservar el secreto en dos sentidos: impidiendo que se perdiera y evitando su

Jewish Theological Seminary of America, 1960. En torno del gnosticismo judío véase también E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, Londres: Tyndale Press, 1973; A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: E.J. Brill, 1977; George W. MacRae, S.J., "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", *Novum Testamentum* Vol. XII.(2), abril de 1970, y Birger Albert Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

¹²⁶ También en *Sefer Hamadá* (Libro de la Ciencia y el Conocimiento), Maimónides deja claramente sentada la prohibición de divulgar los secretos bíblicos. Véase el Capítulo 2, Acápite 12 de "Sobre los principios del judaísmo" (*Hijlot Yesodé HaTorá*), que es la primera parte de dicho tratado. Éste a su vez es el primer libro del *Mishné Torá*, publicado en castellano como *Maimónides – Obras Filosóficas y Morales*, Barcelona: Ediciones Obelisco, 2006, p. 35.

¹²⁷ Leo Strauss, "The literary character of the *Guide for the Perplexed*", en Salo W. Baron (comp.), *Essays on Maimonides: An Octocentennial Volume*, Nueva York: Columbia University Press, 1941, p. 47.

¹²⁸ Buber considera que lo que salvó al judaísmo de un gnosticismo similar al de Marción es "el haber experimentado la contradicción como teofanía" (*op.cit.* p. 26).

profanación. Y para eso escribió un libro que explica “la verdadera ciencia de la Ley”, acudiendo a tantas contradicciones, reiteraciones y discontinuidades como la Biblia misma. Intencionalmente, sumió a todo lector que no tuviera los quilates de Strauss en una confusión total. De ese modo cumplió, en parte al menos, con la prohibición talmúdica.

Strauss señala que, al proceder de esta manera, Maimónides estaba haciendo lo mismo que antes hicieran los sabios talmúdicos. La Ley Oral había sido patrimonio de una casta de sacerdotes y otros hombres especiales, desde que fuera transmitida por HaShem en el Monte Sinaí hasta que comenzó a asentarse por escrito en la Mishná, hacia el año 70 e.c. Esos hombres también violaron parcialmente la consigna del secreto, angustiados por la profunda crisis que sufrió el judaísmo cuando de su tronco emergió una secta que poco tiempo después conquistó espiritualmente a Roma y heredó su poder de represión.¹²⁹

Y en pleno siglo XX, el propio Strauss enfrentó un dilema moral semejante, ya que en su *Guía*, Maimónides suplica a sus lectores más lúcidos que no difundan los secretos que la lectura de su libro les haya permitido conocer. En un instante de duda quizá retórica, Strauss se pregunta angustiosamente si es lícito violentar la voluntad explícita del maestro. Superó este trance razonando que, por motivos anclados en las urgencias históricas de su propio tiempo (la Segunda Guerra Mundial), que él publicara una guía de la *Guía* era tan lícito como lo fuera para Maimónides dar ésta a conocer en el siglo XIII, y cómo lo fuera asentar la Ley Oral por escrito en la era talmúdica.

Recapitemos. La tradición nos dice que la Ley Oral fue un caudaloso secreto a voces. Cuando dejó de serlo, quedaron sin asentar algunos secretos cuya difusión fue explícitamente prohibida por el Talmud, el gran compendio escrito que suplantó a la Ley Oral. Estos secretos se preservaron oralmente hasta que Maimónides quiso asegurarse que ese remanente de la tradición no se perdiese, publicando una *Guía* críptica. Y finalmente en 1941, Strauss nos regaló su guía de la *Guía*, absteniéndose sin embargo de revelar en ella secreto alguno, excepto el de la clave con que la obra de Maimónides debe decodificarse.

¹²⁹ Sobre este tema, una contribución útil es “The Formation of Rabbinic Judaism: The Crisis Addressed by the Talmuds and the Midrash”, capítulo 8 de Jacob Neusner, *An Introduction to Judaism*, Louisville KY: Westminster/John Knox Press, 1991. Véase también, del mismo autor, *Judaism When Christianity Began*, Westminster/John Knox Press, 1992.

Este encadenamiento bastante borgeano de secretos y revelaciones parciales nos deja preguntas inquietantes. ¿Qué misterios son éstos? ¿Se han perdido para siempre o estamos a tiempo de rescatarlos? En tal caso, ¿sería lícito darlos a conocer? Y si lo fuera, ¿contribuirían a una mejor comprensión del predicamento de una humanidad que parece empeñada en hacerse trizas?

Las preguntas son retóricas y no intentaré responderlas. Pero para quien quiera ver y entender, hay pistas en el laberinto.

Indicio de ello es mi conversión.