

El espacio y la periferia: en torno a una filosofía judía latinoamericana

SANTIAGO SLABODSKY
Claremont Lincoln University

EMMANUEL TAUB
*UNTREF (Argentina)*¹

El problema

A partir de la influencia de las corrientes de pensamiento post-estructurales, post-modernas y, sobre todo, post-coloniales, pocas disciplinas de la Ciencias Humanas rechazan el espacio del conocimiento como un factor relevante en la construcción del saber. Diferentes estudios han dejado atrás la dicotomía existente entre “espacios centrales” y “espacios periféricos” como sujeto y objeto de análisis. En este contexto, se han demostrado las limitaciones del conocimiento teórico generado en Europa y Norteamérica, como también se ha re-pensado la importancia del espacio periférico, o el margen, como generador y objeto de conocimiento. En otras palabras: mientras Europa y Norteamérica se han provincializado, el resto del mundo ha comenzado a pensarse en términos globales.²

Los estudios judaicos no han sido la excepción a estas corrientes. A través de trabajos literarios, culturales e históricos se hace claro el pedido y la necesidad de descentralizar el espacio en donde se genera el conocimiento. Hoy existe un gran desafío para quienes universalizan –como literatura, historia, o cultura judía– los textos o prácticas desarrolladas en Europa y Norteamérica y piensan como periférico lo escrito o practicado en otros lugares.³ En nuestros días es necesario pensar un judaísmo sin centro, un judaísmo en las fronteras. Y a tra-

santiago.slabodsky@gmail.com ; emmanueltaub@gmail.com

vés de estos nuevos modelos comprender el dinamismo de la cultura judía sin homogenizar realidades culturales, sino pensando y re-pensando las relaciones entre múltiples fronteras.⁴

Una excepción, tal vez, a este desarrollo en las Humanidades es la filosofía judía latinoamericana. A priori, sin embargo, ello puede pensarse como una limitación disciplinaria cuyo primer problema sería aceptar la existencia de una filosofía que pareciese no pensarse como universal: la filosofía judía en sí. La disciplina ha rechazado tradicionalmente la territorialización identitaria y geográfica de los autores en el debate de lo que se concibe como problemas universales.⁵ Hasta bien entrado el siglo XX, grandes detractores suponían que la filosofía y el pensamiento judío constituían una antinomia. En otras palabras, se declaraba la universalidad de Atenas (o el Occidente cristiano) contra el particularismo o provincialismo teórico de Jerusalén (o del pueblo judío), reduciendo la filosofía al primer “lugar” de conocimiento.⁶ Sin embargo, autores judíos europeos de finales del siglo XIX y del periodo entreguerras lograron demostrar la universalidad de ese pensamiento otrora considerado provincial, construyendo, de esta manera, una lectura histórica de la tradición que incluye a los judíos desde la Antigüedad hasta nuestro días: desde el alejandrino Filón y Maimónides en el espacio musulmán del mundo medieval, hasta exponentes de la filosofía judía de antes o después de la Segunda Guerra Mundial, como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Hannah Arendt o Emmanuel Levinas.⁷

Esta apertura a filosofías que no provienen de Atenas provocó una nueva homogenización sobre la base de que la filosofía judía sólo era generada en espacios donde se concentran la mayoría de los judíos. Antes Europa, hoy Norteamérica o Israel, constituyeron una limitación geográfica. Esto es problemático porque las dos corrientes antes mencionadas no convergen. Por un lado, entonces, vemos la existencia de un reconocimiento en las ciencias humanas de la importancia del espacio o del territorio geográfico del conocimiento. Y, por otro lado, una apertura de la filosofía hacia pensamientos considerados como provinciales. Los estudios culturales judíos latinoamericanos han crecido siguiendo la primera noción.⁸ La filosofía judía ha crecido como fruto de la segunda. Sin embargo, la combinación geográfico-epistémica que permitiría reconocer un pensamiento judío latinoamericano no se ha desarrollado.

El enlace

Nuestra intención en este artículo es poder construir un puente de enlace entre las dos corrientes mencionadas con el objetivo de sentar las bases para desarrollar una filosofía judía latinoamericana. Este trabajo conceptual, sin embargo,

no puede ser realizado abstraído del proceso histórico, ya que caeríamos bajo la crítica que Franz Rosenzweig hace de los filósofos cuando dice que la única historia que entienden es la historia de su propia disciplina. Establecer las bases para una filosofía judía periférica requiere un trabajo histórico-conceptual que pueda partir de la correlación de ambos. De esta manera, lejos de construir las bases conceptuales en la abstracción a-histórica, nos fijaremos en la relación judeo-latinoamericana en el ámbito filosófico e intentaremos ir un paso más allá de la falta del ámbito propiamente dicho.

Un caso histórico que creemos que puede dejarnos construir un espacio conceptual es el encuentro entre la filosofía judía europea y el pensamiento latinoamericano. Tomaremos, entonces, un caso particular y paradigmático, el encuentro del pensador judío lituano-francés Emmanuel Levinas y el argentino-mexicano Enrique Dussel, como disparador de preguntas que pueden sentar la base de la disciplina. Levinas y Dussel se encontraron dos veces a principios de la década de 1970; a partir de las nociones que surgen de sus diálogos, se establece la manera en la que el pensamiento judío, entendido como provincial, se convierte en la base para un pensamiento alternativo latinoamericano, otrora también entendido como provincial. Nuestra meta es demostrar de qué manera, a partir del enlace de dos pensamientos construidos como provinciales, se da la posibilidad de desarrollar una visión trans-nacional de la filosofía desde donde surge la filosofía judía (al modo de Levinas) y latinoamericana (al modo de Dussel).⁹

En la época del encuentro entre el ya maduro pensador judeo-europeo y el joven Dussel, Levinas poseía dos audiencias simultáneas. Por un lado, escribía para la disciplina filosófica francesa y, por el otro lado, también lo hacía para un grupo de intelectuales judíos que debatían sobre el ser franco-judío —no tan sólo israelita— después del Holocausto.¹⁰ En sus escritos filosóficos, Levinas denuncia cómo la filosofía ha desarrollado una violencia epistémica que reduce cualquier pensamiento o existencia alternativos, con el objetivo de presentarse como única opción. El método que la filosofía ha utilizado para desarrollar esta violencia epistémica es la ontología (el pensamiento del ser), que intenta reducir toda alternativa presentándola como parte de lo mismo. Por el contrario, Levinas propone pensar que la primera filosofía debe ser la ética, entendida como la relación existente entre un ser y la otredad que resiste ser considerada parte de lo mismo. En otras palabras, que resiste a ser colonizada. Levinas desarrolla una estructura para esta relación que explica la existencia de un otro que precede al poderoso ser y que es acreedor de aquél que llega con posterioridad. Entonces, dirá Levinas, la filosofía deja de ser una disciplina que piensa con las limitaciones del pensamiento único central que intenta subsumir la diferencia, sino una disciplina que piensa las limitaciones de la acción del ser en su relación con el

otro con quien debe coexistir. La ética es la “nueva óptica” para pensar filosofía “responsablemente” y con “trascendencia” social.¹¹

El contenido de esta otredad, de la resistencia y la alternativa, se encuentra en los escritos que desarrolla para su segunda audiencia, la comunidad intelectual judía. Poco después de la liberación de Francia, Levinas escribe, más allá de sus artículos sobre judaísmo, interpretaciones talmúdicas que le iban dando forma y contenido a su propuesta teórica. Levinas parte de un judaísmo escrito bajo el “presentimiento del Holocausto” en el cual llama a combatir la “historia triunfalista” de la cristiandad occidental, abriendo la posibilidad a una historia “desde los márgenes” de aquellos que han sido “vencidos”.¹² Pocos pueden perder de vista que lo que llama en sus escritos filosóficos el Ego Griego es el cristianismo occidental, y la otredad, el judaísmo que antecede y rechaza ser pensado como parte del mismo proyecto. En este sentido, el judaísmo es el otro que antecede y resiste ser colonizado por el recién llegado, el Ser. Una y otra vez demostrará que en la “historia judía”, y especialmente en la escuela rabínica, se encuentran las fuentes para este pensamiento alternativo, elusivo y anárquico, de resistencia epistemológica contra el intento totalitario de pensar que todo es lo mismo. De esta manera es claro que, si en su proyecto filosófico (o “griego”) Levinas rechaza criterios antológicos a favor de la responsabilidad del poderoso con el débil, en los escritos judíos (o “hebreos”) encuentra la fuente de este pensamiento alternativo para re-pensar las relaciones interculturales, sabiendo que esta relación antecede cualquier pensamiento del Ser. Esta fijación del pensamiento judío como alternativa universal al cristianismo occidental es justificado en Levinas por la dureza del pasado judío, que le permite entender el sufrimiento en forma universal: “Entre los seres humanos que encontraron miseria y muerte, *solamente* los judíos experimentaron un total abandono”.¹³

Es aquí donde Dussel se encuentra con Levinas y comienza a re-pensar la filosofía latinoamericana desde la construcción por fuera de la experiencia particular judía. Dussel, que en aquel momento se proponía desarrollar una visión más secular de la Teología de la Liberación, tiene dos ideas encontradas con relación a la filosofía de su interlocutor. La primera se desarrolla en los encuentros mismos con Levinas en 1971 y 1972. En aquel momento Dussel parecía simpatizar con las lecturas de Levinas. En sí, su trabajo para re-pensar un humanismo desde las fuentes “semitas” en comparación a las griegas, parecía estar en el camino de Levinas aún antes de haberlo encontrado.¹⁴ Sin embargo, Dussel posee un “pálpito” de que en su filosofía algo no funcionaba. A pesar de no haber leído entonces sus escritos judíos, Dussel entiende bien el llamado a la universalidad del caso judío y protesta por el eurocentrismo de Levinas: “¿Pero qué piensa”, le pregunta Dussel al intérprete talmúdico, “de los 15 millones de indios masacrados durante la conquista de América y los 13 millones de

africanos esclavizados?”; y aclara la intención de su pregunta: “¿No son ellos el otro del cual usted habla?”¹⁵ Hay dos versiones de la respuesta de Levinas. La primera es el silencio. La segunda, aun más interesante: “Es algo que usted debe pensar”, dirá Levinas.¹⁶

Dussel continúa la conversación con su trabajo re-pensando su posición y aceptando el desafío de Levinas. Levinas había abierto, como introduce un buen comentarista, una “rendija” en la filosofía antológica europea a la que Dussel transforma en una ventana.¹⁷ La ventana permite que entren en discusión con la filosofía europea aquellos pensamientos que provienen desde otro espacio que no es el europeo cristiano. El pensamiento judío levinasiano abrió la rendija para que el judaísmo, aún europeo pero no cristiano, pueda entablar conversaciones con la filosofía europea. El pensamiento cristiano dusseliano abre la ventana para que el cristianismo no europeo pueda confrontar el pensamiento europeo desde su no-latinoamericanidad. Esta fuente de pensamiento alternativo por fuera de la Europa cristiana, que Levinas había llamado exterioridad, muestra las limitaciones que poseía el pensamiento europeo más radical. Por ejemplo el hegelianismo de izquierda o el marxismo, que siempre sostuvo que el cambio del sistema iba a provenir desde dentro del mismo, como anomalía. Sin embargo, Dussel, por medio de Levinas, demuestra que el cambio más radical puede provenir desde afuera, desde la exterioridad, desde Europa.

Dussel escribe, tan sólo dos años después, el libro *Emmanuel Levinas y la Liberación latinoamericana*, y comienza uno de sus clásicos más importantes, *La filosofía de Liberación*, como una re-lectura levinasiana, para superarla con las fuentes históricas latinoamericanas. Sin embargo, aún antes de escribir el libro, Dussel declaraba que su objetivo era continuar con el camino trazado por el filósofo lituano-francés pero desde fuentes diferentes del nuevo monopolio alternativo de las fuentes judías. Dussel comenta que, después de hablar con Levinas, sintió una “desquiciada repulsión” por todo lo que había aprendido en el modelo griego. Reconoce que la superación de la ontología y dialéctica “europea se encuentra en la filosofía de Levinas”. El objetivo para él y sus compañeros, filósofos de Liberación, será entonces “re-pensar el discurso desde América Latina”.¹⁸ Poco después, en una entrevista, dirá que para pensar una filosofía de la Liberación para y desde América Latina, espacio de un pueblo “oprimido y colonizado”, es necesario partir desde la exterioridad del modelo presentado por Levinas.

El contenido de la filosofía de Dussel es interesante porque nos obliga a pensar de qué manera se construye una afinidad transnacional. Qué criterios de responsabilidad, ética, otredad, exterioridad y justicia pueden ser pensados desde la historia judía europea y resuenan fuertemente en las experiencias de otra colonización (usando el término tanto de Levinas como Dussel) en la

herencia latinoamericana. Esta re-evaluación de Levinas, en momentos en los cuales los estudios del autor en el mundo anglosajón se habían convertido en casi una industria, es fresca y única dado que el contenido pasa de desplazado a desplazado.¹⁹

Sin embargo, lo que se pierde con esta herencia son los criterios principales del pensamiento judío que Dussel no incorpora. Dussel, como cristiano, está sumamente interesado en la oportunidad que se abre con Levinas de pensar una filosofía por fuera del cristianismo europeo. Pero si tomamos a Levinas en Latinoamérica solamente a partir de la interpretación de Dussel, perdemos la especificidad de lo judío que podría ayudar a desarrollar la filosofía judía latinoamericana. Dussel no es ajeno a esta preocupación e incorpora algunos elementos del pensamiento judío. Por ejemplo, desea partir de “Jerusalén” y no de “Athenas” para pensar la filosofía latinoamericana, porque la primera representa “la posibilidad de la revolución de los pobres”. También utiliza ciertos términos de la Biblia hebrea como *avodah* para referirse a la materialidad de la religión.²⁰ Sin embargo, ello reduce al judaísmo a su estadio bíblico y no toma en cuenta que el pensamiento levinasiano, así como gran parte del judaísmo contemporáneo, no es bíblico sino rabínico, dado que la historia judía, a pesar de la teología cristiana, ni ha terminado ni ha sido anulada con el cristianismo. Entonces, nuestro interés es continuar el espíritu simultáneo tanto de Levinas como de Dussel para darle al proyecto las especificidades judía y latinoamericana.

Para darle simultaneidad a lo judío y a lo latinoamericano aquí, la filosofía judía latinoamericana, en su humildad, debe dar cuenta de los avances de las disciplinas como la historia, la literatura y la sociología latinoamericanas que vienen llevando a cabo este trabajo por largo tiempo. Nuestra tarea, de esta manera, será encontrar en espacios y tiempos históricos que estas disciplinas ya han estudiado, la posibilidad de re-pensar los mismos criterios concebidos por Levinas pero ya no desde Europa sino desde Latinoamérica. Es así que nos gustaría plantear, por ejemplo, las siguientes preguntas. ¿Qué pasaría si quisiéramos re-pensar la peculiaridad del desarrollo de la idea de la ley desde los escritos de aquellos marranos que escaparon de la Península Ibérica para poder dar una salida a su judaísmo en tierras americanas? Asimismo, uno se pregunta cuál fue la noción de la ayuda a los desposeídos, tan presente en la filosofía judía, para los más de 3.000 judíos que fueron encarcelados, torturados y muchas veces asesinados por el “Proceso de Reorganización Nacional” en Argentina entre 1976 y 1983. Tengamos en cuenta que, en general, esto representa un 1.500% de sobre-representación sobre su número total en la población argentina.

Aquellos que han producido memorias de estos eventos pueden no haber desarrollado sus pensamientos de manera filosófica. Pero si leemos sus textos a contrapelo, de la forma en la cual han pensado tanto Walter Benjamin como

la post-colonial Gayatri Spivak, podríamos comenzar a reflexionar sobre los elementos necesarios para traer sus memorias a la discusión, desde el judaísmo latinoamericano, de los conceptos de justicia, ley, paz, solidaridad, Israel o Dios, que han sido centros no tan sólo de la filosofía de Levinas sino del pensamiento judío a través del tiempo. Pero para que esto se produzca es necesario no solamente re-pensar la relación entre lo histórico y lo conceptual, como hemos hecho, sino darle clara relevancia a las consecuencias geopolíticas de pensar al espacio como factor determinante en la construcción epistemológica de la filosofía judía.

Del objeto al espacio

Pensar en la filosofía judía latinoamericana nos exige, dicho todo esto, re-plantear las categorías propias desde las que pensar tanto la filosofía como el judaísmo. Ya que para articular estas dos dimensiones debemos entender que una filosofía judía debe partir desde los atributos de verdad de la tradición judía, o sea, aquellos dados por la creencia en Dios, en la ley y en el pueblo. Pero, al mismo tiempo, una perspectiva que se vuelve fundamental para abordar esta problemática debe articular el tiempo y el espacio desde donde pensarlo.

Si partimos de la base de que la noción de una disciplina filosófica “judía” es un problema moderno, entonces tenemos que ubicarnos en el momento y el lugar en el que la filosofía, como parte del mundo judío, no era una pregunta disciplinaria (“hacer”) sino, por el contrario, una forma de existencia (“ser”). Como bien lo indica Daniel H. Frank al preguntarse qué es la filosofía judía, lo primero que hay que tener en claro como punto de partida en el análisis de su naturaleza es que “la filosofía judía es una disciplina académica. Es una invención, por razones importantes de ponderar, de los historiadores del siglo XIX que intentaban considerar de manera conjunta a diferentes pensadores, y que excluía simultáneamente a otros”.²¹

Ya en su clásico trabajo sobre la filosofía judía, Raphael Jospe analiza la modernidad de esta pregunta –qué es la filosofía judía– y añade que su modernidad se debe a dos aspectos: tanto a la pregunta por la filosofía como a la pregunta por lo judío. En primer lugar, porque la dicotomía que se establece entre filosofía y las ciencias naturales es una dicotomía moderna. Es por ello que en la Edad Media los filósofos eran considerados “verdaderos científicos” y no se podía distinguir la verdad científica de una nación de la verdad científica de otra nación. Sin embargo, el enfoque moderno se ha determinado en forma histórico-cultural, ya que “es solamente en el tiempo moderno que la filosofía se ha considerado como una de las Humanidades, de la misma manera que uno

puede hablar de filosofía dentro del contexto de una cultura particular, como filosofía que florece en, o es influida por, diferentes culturas”.²²

En segundo lugar, se nos presenta –siguiendo el análisis de Jospe– el problema de la pregunta sobre quién es judío. Una pregunta que se hacen los hombres en la modernidad y que tiene consecuencias tanto hacia el interior del mundo judío como en la relación entre el judaísmo y el resto de las naciones del mundo. Es la pregunta que, como bien indica Jospe, fue más fácil de responder para los totalitarismos y aquellos regímenes que quisieron y supieron identificar y aislar a lo judío para destruirlo, que para los propios judíos.²³

Ahora bien, es una pregunta moderna, ya que solamente el judío moderno, por primera vez, “fue libre para determinar la naturaleza de su identidad judía como quería, sin una referencia a una comunidad vinculante, sistema de ley u otras normas históricas. El judío era ahora libre de cambiar, reformar o negar su identidad judía”.²⁴

Es así que este espacio que nos interesa identificar como punto de partida para pensar en el lugar de Latinoamérica hoy, es el del mundo medieval y, en especial, el del mundo islámico medieval: Al-Ándalus. Este elemento, además, nos permite repensar el lugar de los espacios centrales versus los espacios periféricos, ya que la periferia del mundo peninsular en el que coexistían las tres religiones monoteístas en una misma cultura (mediterránea y oriental) es fundamental para comprender el florecimiento de la filosofía judía, en constante diálogo con la filosofía islámica, lugar que en muchos elementos se asemeja al mundo latinoamericano que ahora estamos repensando. Pero, al mismo tiempo, las tres religiones son el objeto de análisis clave para pensar la relación entre política, religión y filosofía, como parte de la genealogía del Iluminismo europeo consagrado en el pensamiento de autores como Hobbes, Spinoza, Bayle o Voltaire, y como antecedentes de la filosofía política moderna. Es por ejemplo Leo Strauss, en *Philosophy and Law*,²⁵ quien reconoce la relevancia del pensamiento de Maimónides –así como sus posturas problemáticas para el judaísmo de su tiempo– en la búsqueda por conciliar las fuentes judías con la filosofía aristotélica, como también para aquellos que de una manera u otra, desde diferentes perspectivas, han pensado en la relación entre la filosofía y la religión. Es así que, en esta lógica, Strauss incluye tanto a Al-Farabi como a Maimónides en la gran compilación de autores que forman parte de la *History of Political Philosophy*²⁶ (lo que ya de por sí señala una postura política y teórica particular); y también, al mismo tiempo, en *Persecution and the Art of Writing*²⁷ analiza el carácter de la obra fundamental de Yehuda Halevi –*El cuzarí*–, con el que edifica su alegato religioso frente a la embestida de la filosofía como un ejemplo contrario a Maimónides: es justamente allí donde el pensador medieval,

a través de las bases de la experiencia religiosa, intentará describir el lugar de la política de su tiempo.

La complejidad del problema, releído desde la perspectiva medieval, nos permite situar la filosofía judía entendida como la reflexión que determinados personajes de la comunidad realizaban, a través de las herramientas heredadas (o tomadas) del mundo griego de la reflexión filosófica, sobre aquellos elementos que hacían a la existencia judía. Y, al mismo tiempo, nos permite darle una nueva y vitalista re-lectura al planteo de Dussel ya que, de esta forma, y retomado la memoria medieval, podemos ver que no se trata solamente del rechazo a lo griego sino, por el contrario, de la incorporación del origen filosófico de su tradición y su relectura desde el judaísmo latinoamericano: entendiendo esta tradición medieval como la posibilidad de trasladar esa espacialidad a América Latina y, desde allí, seguir enriqueciendo los cimientos de una filosofía judía y latinoamericana. Porque, como explica Frank, ni Maimónides, ni Gersónides, ni Mendelssohn en el período moderno “se pensaban a ellos mismos como filósofos judíos”, sino que por el contrario, ellos “se pensaban como filósofos, se imaginaban a ellos mismos como proveedores de una interpretación de la tradición bíblica y rabínica de acuerdo a las categorías filosóficas universales”.²⁸

Desde esta misma perspectiva explica Jospe que, si pensamos en el mundo medieval, los pensadores judíos de aquel tiempo consideraban que hacían filosofía a través de la reflexión y el comentario sobre los problemas de la relación de Dios y el mundo, la ley y el lugar del pueblo judío en el exilio; y, por otra parte, definían la filosofía a través de su relación con la verdad religiosa y reconocían “a pesar de su fidelidad a una doctrina religiosa particular (judía, cristiana o musulmana), que uno podía aprender la verdad de cualquier persona, y no sólo de los miembros de su propia comunidad”.²⁹ Esta premisa de la filosofía judía de la Edad Media es fundamental ya que nos permite contemplar la universalidad de la naturaleza de la reflexión filosófica en el contexto del pensamiento religioso y las fuentes judías. Porque de esta manera, para los filósofos judíos medievales, “su tarea era defender su derecho, más aún, su obligación, de aprender la verdad filosófica de cualquier fuente, ya que la verdad no respeta fronteras nacionales o religiosas”.³⁰

Aquí encontramos un elemento fundamental para pensar la filosofía latinoamericana: pensando el “espacio latinoamericano” de manera similar al “espacio peninsular” en el que coexistían las tres religiones y que tan fecundo fue para el desarrollo de la filosofía judía, y entendiendo ambos espacios como “espacios periféricos”. Y, también, considerar Latinoamérica como una totalidad universal compuesta de individualidades particulares que hacen a la diversidad y a la posibilidad de una filosofía judía en este espacio periférico y doblemente diaspórico: diaspórico en relación al centro que es Jerusalén y el Estado de Is-

rael para el judaísmo, y diaspórico en relación a los espacios centrales de lo que podría considerarse la construcción de la filosofía eurocéntrica. Una totalidad universal que está fundamentada por la unidad lingüística frente a la individualidad particular propia de las comunidades nacionales, culturales y religiosas de aquello que constituye el “ser latinoamericano”, su riqueza y su distancia frente al resto del mundo.

Ahora bien, retomando esta perspectiva de análisis, es sumamente útil el análisis comparativo sobre la filosofía árabe y judía que realiza Rafael Ramón Guerrero, quien explica que en la Edad Media se extendieron dos grandes espacios territoriales creadores de una cultura: por un lado, escribe el medievalista, el mundo latino-cristiano y, por otro lado, el mundo árabe-islámico. Sin embargo, el elemento característico es que el judaísmo no tuvo un “ámbito geográfico y cultural” propio, sino que habitaron dentro de algunos de aquellos dos espacios territoriales: “o en la Cristiandad o en el Islam”.³¹ Esta característica facilitó el desarrollo que hemos venido caracterizando: la posibilidad para la filosofía judía de nutrirse de las formas y métodos de las otras filosofías, en especial la islámica, ya que la propia no poseía una dimensión político-social que la circunscribiera a una espacialidad, o en otras palabras, que la territorializara.

Desde la perspectiva de Guerrero, la filosofía judía no se define por ser una filosofía elaborada por un judío ni una filosofía que se constituya solamente en base a las fuentes judías, sino que “aquella filosofía que, aparecida en un momento dado de la historia, se ha referido a la tradición judía y ha mostrado los rasgos comunes existentes entre ciertos textos de la herencia hebrea y el sistema de pensamiento griego”³². A través de esta definición –compartida por los trabajos tanto de Frank como de Jospe–, lo que se vuelva a producir es una combinación entre el mundo judío y el mundo exterior con el que convive y se vincula en su existencia diaspórica. Es por ello que la filosofía judía sería la explicación de creencias y prácticas judías por medio de conceptos filosóficos de origen griego. Es aquello que surge como resultado de la relación entre la tradición del pueblo judío y la tradición de la reflexión filosófica por antonomasia, la tradición helénica.

La historia de la filosofía judía en la Edad Media ha de ser la historia del esfuerzo de los judíos por conciliar la filosofía y el texto revelado. La búsqueda de una armonía entre dos sistemas de pensamiento, el religioso y el filosófico, en una verdad única, fue el asunto fundamental de toda la filosofía judía medieval. Tuvo, por ello, su propia originalidad que se manifestó especialmente desde el momento en que puede ser considerada como el intento de dar solución desde la razón a aquellos problemas específicos que se debatían en la comunidad judía, y que, por coincidir de alguna manera con aquellos otros que se presentaban en las

otras comunidades, explican la interrelación e influencias de los pensamientos surgidos en ellas.³³

Un punto interesante que tenemos que considerar aquí es que uno de los objetivos implícitos de la constitución de una filosofía judía fue la de abrir nuevos caminos interpretativos para las realidades de la comunidad y de las problemáticas que se presentaban en cuanto a la interpretación y el entendimiento de la propia tradición, a partir de la realidad política, económica y social en donde el pueblo se hallaba establecido. Es así que, a pesar de lo que pueda considerarse acerca de un tiempo como el medieval y de un espacio supuestamente periférico como el mundo musulmán establecido en la Península Ibérica, la coexistencia –no por ello menos conflictiva– entre las diferentes comunidades y religiones fue sumamente fructífera para la apertura del judaísmo hacia nuevos caminos y hacia el exterior del mundo comunitario.

En el intercambio del judaísmo con las otras religiones y con la incorporación del corpus filosófico a través del contacto con los exégetas musulmanes de la filosofía griega (desde Al-Kindi a Al-Farabi) surge la filosofía judía. Pensadores judíos que desde las fuentes judías (la Torá, la Mishná y el Talmud) y la tradición sumaron la especulación racional como modo de constituir un pensamiento filosófico propio que, sin embargo, no puede dejar de estar vinculado a los elementos propios del judaísmo: la revelación, la figura de Dios, la relación de Dios y el hombre, la ley y el rol histórico del pueblo. Es así que la actividad de la filosofía judía no puede escindirse de su compromiso con la idea de la revelación, y es por ello que el quehacer de los filósofos está determinado por su responsabilidad y deber ante la revelación y la ley. Como escribe Ramón Guerrero, “la tarea inmediata y distintiva de los filósofos judíos frente a cristianos y musulmanes fue, entonces, fundar la filosofía a partir de la Ley”.³⁴ Y es en este lugar, justamente, en donde se sostiene la posibilidad de una filosofía judía, su particularidad y peculiaridad que, además, se vuelven tan paradigmáticas y contradictorias (por lo menos frente al sentido filosófico de lo que es entendido en la pregunta moderna de qué es judío o qué es la filosofía judía), al buscar “en la aplicación de las ideas recibidas el contenido de la Ley religiosa para darle fundamento, para conciliar las contradicciones de la verdad filosófica que reclama sus derechos frente a esa verdad revelada”.³⁵

El espacio híbrido: una conclusión

Reflexionando sobre los puntos expuestos, podemos decir que la filosofía judía, aún antes de establecer su lugar, no puede pensarse como “pura”, “esencialista” o “particular”. Y esto se debe a varios motivos que hemos analizado:

en primer lugar, históricamente, siempre se ha desarrollado en espacios ajenos, bajo dominio cristiano y musulmán. La filosofía judía, lejos de huir de sus propuestas, entra en conversaciones con lo que uno puede llamar homogeneidades espaciales epistémicas. Si bien comparte algunos trazos con otras filosofías judías, todo desarrollo local es diferente al resto debido a la multiplicidad de centros existentes. De esta manera, la pureza y particularidad de una filosofía judía debe ponerse en serias dudas.

En segundo lugar, el tipo ideal no se desarrolla en centros geográficos sino en el provincialismo peninsular. Si bien en retrospectiva uno puede pensar que el centro geopolítico estaba en España, a partir del siglo XVI los judíos se hallaron expulsados, poco antes de que el mismo se desarrollase realmente como tal. De esta manera la filosofía judía tal como se ve en práctica e idea es “impura” y “provincial”.

Podemos decir, finalmente, que la posibilidad de acceder a una filosofía latinoamericana presupone, entonces, estos dos componentes. Por una parte, la falta de pureza, su hibridación, por su relación con el mundo que la rodea; y, por la otra, el provincialismo que deja de lado lo que puede pensarse como la persecución del bien universal y se piensa como parcial e incompleta.

NOTAS

- 1 Santiago Slabodsky: Licenciado en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires), Graduado en Estudios Judaicos Superiores (Seminario Rabínico Latinoamericano), Master en Religión y Modernidad (Duke University) y Doctor en Religión y Estudios Judaicos (University of Toronto). Es Assistant Professor en el departamento de Religion, Ethics and Society en Claremont Lincoln University; ha sido profesor visitante en la Universidad de Utrecht (Holanda), University for Peace (Costa Rica) y el Centro de Diálogo Intercultural en Granada (España). Sus trabajos han sido publicados en numerosos medios incluyendo *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, *Human Architecture*, *Latin@s in the World System*, *Paideia* y *Postcolonial Philosophy of Religion*.
Emmanuel Taub: Licenciado en Ciencia Política (Universidad de Belgrano), Magister en Diversidad Cultural (Universidad Nacional de Tres de Febrero), doctorando en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) y becario del CONICET. Es investigador del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTREF) y editor asistente de la *Revista de Estudios sobre Genocidio*. Dirige la colección “Estudios y Reflexiones” de ediciones Lilmod-Prometeo y es miembro del Equipo Internacional de Colaboradores de la *Revista Iberoamérica Global* (Universidad Hebrea de Jerusalén). Ha publicado libros sobre historia de las ideas y filosofía política: *Otredad, orientalismo e identidad* (Editorial Teseo); *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo* (Miño y Dávila Editores).
- 2 Esta apertura se ha plasmado en las universidades norteamericanas desde la década del 80, especialmente después de la publicación de *Orientalismo*, la aclamada obra de Edward

- Said (trad. María Luisa Fuentes y presentación de Juan Goytisolo [Barcelona: Random House Mondadori, 2002]). Un buen resumen de estrategias que han sido utilizadas en las humanidades se puede encontrar en Dipesh Chakravarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2007).
- 3 Algunos de los ejemplos en diferentes campos de las humanidades transatlánticas que incorporan elementos por ejemplo post-coloniales, descentralizando espacios del saber, son los siguientes: Ella Shohat, *Taboo, Memory and Diasporic Voices* (Durham: Duke University Press, 2006) en estudios culturales; Brian Cheyette & Laura Marcus (eds.), *Modernity, Culture and the Jew* (Cambridge: Polity Press, 1998) en literatura; Rebecca Stein, *Israel, Palestine and the Politics of Popular Culture* (Durham: Duke University Press, 2005) en antropología; Derek Penslar, *Israel in History: The Jewish State in Comparative Perspective* (London: Routledge, 2006) en historia social; y Jonathan Hess, *Germans, Jews, and the Claims of Modernity* (New Haven: Yale University Press, 2002) en historia intelectual. Una mención especial se debe hacer a la revisión interdisciplinaria de las corrientes postcoloniales en Ivan Kalmar & Derek Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews* (Hanover: University Press of New England, 2004).
 - 4 Un interesante cuerpo teórico para desarrollar esta tarea se halla en Sander Gilman, *Jewish Frontiers: Essays on Bodies, Histories and Identities* (New York: Palgrave Mcmillan, 2003). Un ejemplo práctico de diferentes historias re-leídas sin centro se encuentra en Sander Gilman y Milton Shain, *Jewries at the Frontier: Accomodation, Identity, Conflict* (Urbana: University of Illinois Press, 1999).
 - 5 Esta visión, sin embargo, ha sido claramente revisada por “filósofos del sur”. Ver, por ejemplo, los compendios de Emmanuel Eze, *Postcolonial African Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2007) y Mabel Moraña, Enrique Dussel y Jorge Jauregui, *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate* (Durham: Duke, 2008).
 - 6 Véase principalmente: Leo Strauss, “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”, en *The City College Papers*, 6, 1967 e incluido en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (ed. Kenneth Hart Green, New York: SUNY Press, 1997).
 - 7 Es posible encontrar en sus obras más importantes referencias precisas sobre este temática. Véase, en nuestra lengua: Hermann Cohen, *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía* (trad. José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona: Anthropos Editorial, 2010); *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (presentación de Reyes Mate y trad. José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona: Anthropos, 2004); y también su texto “Germanidad y judaísmo” incluido en *Mesianismo y razón. Escritos judíos* (edición al cuidado de Marcelo G. Burello y Emmanuel Taub, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2010). Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención* (trad. Miguel García-Baró, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006) y *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos* (edición y trad. Marcelo G. Burello, Buenos Aires: Lilmod, 2007). Emmanuel Levinas, *Difícil libertad. Y otros ensayos sobre judaísmo* (trad. Manuel Mauer, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008) y *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006). Finalmente, de Hannah Arendt un buen ejemplo son los diferentes análisis que lleva adelante específicamente sobre el judaísmo en *The Jewish Writings* (edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken

- Books, 2007). Los textos de esta compilación se encuentran parcialmente traducidos al español y publicados en diferentes publicaciones de Arendt sobre el judaísmo.
- 8 Algunas compilaciones que abren el debate para esta temática son: Jeffrey Lesser & Raanan Rein (eds.), *Rethinking Jewish-Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico, 2008); Kristin Ruggiero, *The Jewish Diaspora in Latin America and the Caribbean: Fragments of Memory* (Portland: Sussex Academic Press, 2010); y Judit Bokser Liwerant, Eliezer Ben Rafael, Yossi Gorny & Raanan Rein, *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism: Latin America in the Jewish World* (Leiden: The Netherlands, 2008). Sobre marcos que se pueden utilizar para re-pensar estos problemas, pueden consultarse: Pedro Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2000); Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (trad. Moira Irigoyen, Buenos Aires: Paidós, 2003); Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2004); Gerhart Schröder y Helga Breuninger (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión* (trad. Laura S. Carugati y Román Setton, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005).
 - 9 El encuentro histórico-conceptual de estos dos filósofos ha sido re-pensado en un artículo anterior. Sin embargo, allí se ha revisado el encuentro para pensar en modelos de interculturalidad judía global. En este artículo particular, sin embargo, se usará para pensar cómo el encuentro puede ser la fuente de un pensamiento judío local. Véase: Santiago Slabodsky, “Emmanuel Levinas’ Geopolitics: Overlooked Conversations between Rabbinical and Third World Decolonialisms,” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* XVIII, 2 (2010): 147-165.
 - 10 Una buena introducción al pensamiento levinasiano en forma contextual se puede obtener en una de las mejores biografías escritas sobre el autor: Marie-Anne Lescourt, *Emmanuel Levinas* (Paris: Flammarion, 2006).
 - 11 Este es un resumen del argumento central de sus libros filosóficos principales. Véase Levinas, *Totalité et Infini* (The Hague: Nijhoff, 1961) [para la traducción al español véase más arriba] y *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (The Hague: Nijhoff, 1973) [en español: Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003)].
 - 12 Véase la conexión existente entre el escrito “griego”, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 273; y el escrito ‘hebreo’, “Signature”, en *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 2006), p. 373.
 - 13 Emmanuel Levinas, “Une religion d’adultes”, en *Difficile Liberté*, p. 26.
 - 14 Enrique Dussel, *El humanismo semita* (Buenos Aires: Eudeba, 1969).
 - 15 Enrique Dussel, “Sensibility and Otherness in Emmanuel Lévinas”, *Philosophy Today* 43, No. 2 (1999): 126.
 - 16 Los dos relatos se encuentran en Enrique Dussel, *El método analéctico. América Latina, dependencia y liberación* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1973), pp. 110-113; y en un artículo posterior ya citado: Enrique Dussel, “‘Sensibility’ and ‘Otherness’ in Emmanuel Levinas”, pp. 126-134.
 - 17 Walter Mignolo’s “Dussel’s Philosophy of Liberation: Ethics and Geopolitics of Knowledge”, en Linda Martin Alcoff & Eduardo Mendieta, *Thinking from the Underside of History* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2000), pp. 28-30.

- 18 Enrique Dussel, “Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana”, en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (Buenos Aires: Bonum, 1975), p. 8.
- 19 Ver la protesta de la industria levinasiana en Richard Cohen, *Levinasian Meditations* (Pittsburg: Duquesne University Press, 2010), pp. 7-9.
- 20 Enrique Dussel, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* 180 (September-October 1998): 10-13.
- 21 Daniel H. Frank, “What is Jewish philosophy?”, en Daniel H. Frank & Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy* (London and New York: Routledge, 1997), p. 2.
- 22 Raphael Jospe, *What is Jewish Philosophy?* (Tel Aviv: The Open University of Israel, 1988), p. 22.
- 23 Para ampliar este análisis véanse los trabajos que van desde Hannah Arendt (especialmente *Los orígenes del totalitarismo*) hasta Jean-Claude Milner (*Las inclinaciones criminales de la Europa democrática o El judío de saber*).
- 24 Jospe, *What is Jewish Philosophy?*, p. 23.
- 25 Leo Strauss, *Philosophy and Law* (New York: State University of New York Press, 1995).
- 26 Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004).
- 27 Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009).
- 28 Frank, “What is Jewish philosophy?”, p. 3.
- 29 Jospe, *What is Jewish Philosophy?*, p. 17.
- 30 *Ibidem*, p. 21.
- 31 Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía* (Madrid: Editorial Síntesis, 2004), p. 248.
- 32 *Ibidem*, p. 249.
- 33 *Ibidem*.
- 34 *Ibidem*, p. 251.
- 35 *Ibidem*, pp. 251-252.