





**VIVIAN LISKA**

# UNA HERENCIA PRECARIA

El pensamiento judeoalemán y su supervivencia

*/Traducción de Francisco Caja y Martino Sacchi*



los libros del tábano

Título original: *German Jewish Thought and its Afterlife. A tenuous Legacy*

© Indiana University Press 2017

© 2022 Los libros del tábano. Barcelona.

Diseño: Cecilia Bru de Sala

ISBN: 978-84-09-68802-9

# ÍNDICE

<i>Introducción</i> .....	9
<b>I. TRADICIÓN Y TRASMISIÓN EN LA ERA MODERNA</b>	
<i>La modernidad temprana judía y la Rahel de Arendt</i> .....	23
Heroína de la modernidad temprana o mensajera de su final.....	26
Rahel ¿final o principio?.....	30
<i>La tradición y lo oculto. Arendt lee a Scholem</i> .....	33
Acción, realidad y contra-tradición .....	39
<i>La transmisibilidad de la brecha temporal</i> .....	49
Conservar, destruir, transmitir .....	52
Arendt, Kafka y el espacio .....	56
Agamben, Kafka y lo que nunca fue ( <i>Niegewesene</i> ) .....	58
Espacio de pensamiento – Mito - Literatura .....	63
<b>II. LEY Y NARRACIÓN</b>	
<i>Como si no. El mesianismo en las lecturas de Kafka de Agamben</i> .....	73
El trastorno mesiánico .....	74
Mesianismo y Estado de excepción .....	76
Ante la Ley .....	79
En la colonia penitenciaria .....	82
Lo inexplicable .....	86
Los estudiantes .....	89
Coda .....	94
<i>Franz Kafka. Narración y Ley</i> .....	97
Narración y Ley en Kafka .....	98
Ley y falta de Ley .....	101
El cumplimiento de la Ley .....	107
Lo que sucede frente a la Ley .....	110
Coda .....	112

«¡Basta ya de cosas terribles!» Kafka, Job y la Teodicea .....	113
Salvar el sufrimiento: la teodicea judeocristiana de Margarete Susman .....	117
Salvando las distancias: La teología judía positiva de Max Brod.....	120
«La nada de la revelación»: La teología negativa de Gershom Scholem	123
Otro Scholem: El lenguaje de la lamentación .....	130
Intento de pensar el otro Job de Kafka .....	133
<i>Post scriptum</i> : Slavoj Žižek sobre Job y Kafka .....	137

### III. LENGUAJE MESIÁNICO, HISTORIA DEMONÍACA

<i>Lenguas puras. Blanchot y Benjamin</i> .....	144
Divergencias mínimas .....	146
¿Traductor o traducción? .....	150
El traductor y el poeta .....	154
¿Dos «lenguas puras»? .....	155

*Como niños nacidos en domingo.*

<i>Ideas de la prosa de Benjamin y Agamben</i> .....	164
La idea de la prosa de Benjamin .....	167
Luz blanca .....	169
Scheherazade y el moribundo .....	171
La idea de la prosa de Agamben .....	173
Lo inexpresable .....	176
La ética de la nada .....	179
<i>Post scriptum</i> .....	180

<i>Lecturas de lo demoníaco en Scholem y Benjamin</i> .....	183
Giorgio Agamben: melancolía y eudemonía .....	187
Moshe Idel: Desconsuelo y opulencia .....	189
Lo demoníaco y el lamento .....	196

### IV. ELECCIÓN, EXILIO, EJEMPLARIDAD

<i>Paradojas de la ejemplaridad. De Celan a Derrida</i> .....	201
«Se puede judaizar » ( <i>Man kann verjuden</i> ) .....	201
Freud – Yerushalmi – Derrida .....	207
Todos los poetas son judíos .....	210
El poema, el judío .....	214

*Exilio y ejemplaridad**El desarraigo judío como figura de pensamiento* .....218

Coda: El nuevo antijudaísmo .....232

*Palabras aladas, voces heridas**Hartman sobre el Midrash y el testimonio*.....237

El testimonio y la lucha contra el trauma .....243

Midrash y la lucha con el ángel.....245

*Epílogo: ángeles nuevos*.....251*Agradecimientos* .....258

Portada de la edición original .....260

*Bibliografía* .....261



## Introducción

«El Emperador –así se cuenta– te ha enviado un mensaje a ti, sólo a ti, su miserable súbdito, una débil sombra que ha huido del sol imperial hacia la más lejana de las distancias; justo a ti, el Emperador te ha enviado un mensaje desde su lecho de muerte»<sup>1</sup>. Así comienza el breve texto de Franz Kafka «Un Mensaje Imperial» [*Eine kaiserliche Botschaft*], publicado en 1917 en la revista judía de Praga *Selbstwehr*.

Aunque el relato nunca revela el contenido del mensaje imperial, podemos suponer que vehicula el testamento final del emperador moribundo. Seguramente, el emperador no se habría tomado tantas molestias en transmitir el mensaje con exactitud si se hubiera tratado de algo menos importante que la transmisión de su legado. El emperador, tras asegurarse, en presencia de los testigos más distinguidos, de que el mensajero ha consignado correctamente sus palabras, lo despacha. Este hombre fuerte e incansable se abre paso entre la multitud, pero se topa con obstáculos cada vez mayores: escaleras, patios, palacios, «y más escaleras y patios, y otro palacio, y así sucesivamente a lo largo de los milenios; y si finalmente se estrellara contra la puerta más lejana –pero eso nunca, nunca puede ocurrir– la capital imperial estaría ahora ante él, el centro del mundo, colmada hasta arriba con su sedimento»<sup>2</sup>. En última instancia, este mensaje no llega a la persona a la que iba dirigido. En la frase final del texto, el destinatario se sienta expectante junto a la ventana y sueña el mensaje «como en un sueño cuando llega la noche» [*Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt*]<sup>3</sup>.

La parábola de Kafka describe el destino de la tradición en la modernidad<sup>4</sup>. Miles de años, una distancia insalvable y obstáculos insuperables se interponen entre el individuo moderno y la fuente

---

1. Franz Kafka: «Eine kaiserliche Botschaft» [Un mensaje imperial], p. 262.

2. *Ibidem* p. 263.

3. *Ibidem*.

4. El relato de Kafka, y especialmente su final, también puede leerse como una reflexión sobre el papel de la literatura como sustituta de una verdad superior que se ha vuelto inaccesible. Cf. Vivian Liska: *When Kafka Says We*, pp. 207-8.

de un mensaje autorizado, tal vez divino. Al final del texto, la transmisión, cada vez más obstaculizada, se detiene en el momento de la muerte del emperador. En este punto, en lugar de una transmisión disminuida pero continua del mensaje de generación en generación, sólo la mirada anhelante del individuo en la ventana cruza la brecha que le separa de sus orígenes, del emperador y de su mensaje. No se nos dice explícitamente si se trata de la tradición judía; tampoco se identifica claramente al destinatario como el individuo moderno; sin embargo, hay razones de peso para explorar el relato en estos términos. El poderoso emperador que, hace miles de años, transmitió públicamente un mensaje privado destinado a un sujeto singular evoca la revelación de un Dios monoteísta y personal que, en la época de Kafka, se está muriendo o, tal vez, ya esté muerto. La insistencia del emperador en una transmisión precisa y oral, más que escrita, podría referirse a la *Torá she be'al peh*, la Torá oral<sup>5</sup>. El legado del emperador, que él mismo comunicó y que ha viajado a través de milenios y superado crecientes obstáculos antes de llegar a un punto muerto, se dirige a un sujeto individual que ha huido a la distancia más remota, al interior de la modernidad sin Dios. Este individuo se encuentra así en un exilio tanto físico como metafísico del reino divino. El contenido del mensaje imperial sigue siendo desconocido, tanto para él como para nosotros, los lectores del relato. Sólo sabemos de su origen –que no es más que un rumor–, de las crecientes dificultades y la ruptura final de su transmisión y, finalmente, de la anhelante anticipación de este mensaje por parte del destinatario en la noche, el crepúsculo de su historia. La propia historia aparece en este relato como un laberinto impenetrable lleno de «sedimentos», es decir, como una ruina o, en palabras de Walter Benjamin, como un desolado «montón de escombros» [*Trümmerhaufen*].

Un mensaje largamente esperado, de contenido incierto y, por tanto, abierto a todas las interpretaciones posibles. Un mensaje enviado desde la más alta autoridad y transmitido a través de milenios que ya no puede ser escuchado; un individuo que vive a una distancia

---

5. La expresión «so heißt es» [se dice] podría referirse efectivamente a la Torá oral. En su traducción al alemán del *Talmud Bavli* (el Talmud de Babilonia) Lázaro Goldschmidt utiliza con frecuencia esta expresión (*Der babylonische Talmud*, traducido por Lázaro Goldschmidt [Fráncfort del Meno: Jüdischer Verlag Suhrkamp, 2002]). Traducido originalmente por Goldschmidt entre 1930 y 1936. Agradezco a Theodor Dunkelgrün esta aclaración.

insalvable de sus orígenes y sueña con un mensaje del emperador. La ley revelada y su transmisión, la elección, el exilio y la anticipación de la redención: Cada uno de estos ítems evoca algún elemento de la tradición judía, entendida aquí como el conjunto de textos, temas y motivos que constituyen el judaísmo. Como sugiere el «así se cuenta» inicial del texto, estos elementos se han convertido, en la modernidad, en meros rumores. Se han desvanecido en lo que Benjamin, en una carta sobre Kafka a Gershom Scholem, llama «rumor[es] de las cosas verdaderas»<sup>6</sup>. La expresión de Benjamin, que es un oxímoron, plasma perfectamente una ambigüedad central en la frase final del relato de Kafka. Como sugiere la formulación de Benjamin, el individuo moderno no puede saber si el mensaje del emperador –«las cosas verdaderas»– existe realmente, pero ya no puede llegar hasta nosotros o si la propia existencia del mensaje no es más que un rumor, una visión surgida en un sueño –o en una obra de ficción.

La descripción de Benjamin de este rumor como «una especie de teología transmitida por susurros que tratan de asuntos desacreditados y obsoletos»<sup>7</sup> no resuelve la incertidumbre sobre la existencia de un mensaje original. Sugiere, sin embargo, que las certezas teológicas anteriores, que pueden haber sido originalmente leyendas, aparecen a la humanidad moderna sólo como restos, como fragmentos de valor y autenticidad inciertos. No obstante, el juego de los susurros que son retransmitidos continúa a buen ritmo, tanto en la época de Benjamin como en la nuestra. A partir del momento histórico en que Kafka escribió su parábola y Benjamin acuñó su metáfora, continúa, con una falta de fiabilidad que ha crecido exponencialmente. Las incertidumbres generadas por esta transmisión alterada de los residuos de la tradición judía no sólo despiertan un anhelo melancólico, sino que también acucian a los principales autores modernistas judeoalemanes aquí analizados: Franz Kafka, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Hannah Arendt y Paul Celan<sup>8</sup>. Esta obra rastrea la forma en que estos pensadores y escritores abordan los vestigios de la tradición judía, y examina las actitudes de sus interlocutores y sucesores en la recuperación de estos residuos.

---

6. W. Benjamin: *Briefe*, p. 763.

7. *Ibidem*.

8. A los efectos de este libro, el término judeoalemán se refiere a autores que computaron sus obras en alemán. Escritores como Celan y Kafka, por ejemplo, escribieron en alemán, aunque no nacieron en Alemania.

Este libro explora la forma, el destino y la función cambiante de algunos conceptos clave de la tradición judía –la ley, el mesianismo, el exilio, la elección, el recuerdo y la transmisión de la propia tradición– en tres marcos temporales e intelectuales: El modernismo judeo-alemán; el posmodernismo, en su variante deconstructiva; y el periodo actual, a veces llamado “teoría después de la teoría”, pero que aún no tiene nombre<sup>9</sup> definitivo. Mi argumento subyacente afirma que la dimensión judía en las obras de los principales escritores y pensadores judeoalemanes modernistas es crucial para su manera de aproximarse a la modernidad; que esta dimensión se transforma, pero sigue siendo significativa en la teoría posmodernista; y que es apropiada, descartada o negada por algunos de los intelectuales y filósofos más aclamados de principios del último cambio de siglo.

Kafka, Benjamin, Scholem, Arendt y Celan<sup>10</sup> pertenecen a lo que Stéphane Mosès, en su tipología de los pensadores judíos del siglo XX, denomina «modernidad crítica», que distingue de la «modernidad normativa» de Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas<sup>11</sup>. El concepto de modernidad normativa se aplica a los pensadores que consideran que las escrituras judías están dotadas de la autoridad de la verdad, aunque las reformulen en un lenguaje moderno. En cambio, los autores judeoalemanes de la «modernidad crítica» de los que se habla en este libro ven la modernidad a la luz de la tradición judía, una tradición que reconstituyen precisamente conscientes de la ruptura que representa la modernidad. Para estos autores, según Mosès, la tradición judía «ha perdido su validez»; todo lo que queda de ella «en un mundo sin Dios» son meros jirones dispersos – «fragmentos textuales, categorías de pensamiento, modos de argumentación y sensibilidad»<sup>12</sup> –que se encuentran en una relación cargada con los valores e ideas modernos que estos pensadores han contribuido a conformar.

---

9. Véase Nicolas Birns, *Theory after theory*, p. 291.

10. Benjamin, Scholem y Arendt se conocían bien entre sí, y los tres escribieron extensamente sobre Kafka. Celan se refiere con frecuencia a los escritos de Benjamin, Kafka y Scholem en su poesía.

11. La única otra figura que Mosès asigna a la «modernidad crítica» es el autor neomístico francés Edmond Jabès. Scholem es, para Mosès, un caso límite. Véase Stéphane Mosès, «Le fil de la tradition est-il rompu?» pp. 102-114.

12. Mosès, «Le Fil de la tradition» p. 102.

Los autores judeoalemanes que examino hablaban de su judeidad como una «*Selbstverständlichkeit*»<sup>13</sup> [cuestión autoevidente]. Arendt, en su famoso intercambio epistolar con Scholem, escribe: «Para mí ser judía es uno de los hechos indudables de mi vida y nunca he querido modificar tales facticidades»<sup>14</sup>. En una carta a su amigo Ludwig Strauss, Benjamin declara: «*Das Jüdische* es siempre una cuestión autoevidente [...] Todo lo judío que vaya más allá de esta auto-evidencia me parece peligroso»<sup>15</sup>. Kafka, respondiendo a su amante no judía, Milena Jeszenska, afirma: «Luego está la cuestión de ser judío. Me preguntas si soy judío. Tal vez sea sólo una broma»<sup>16</sup>. Celan, en una carta a su última amante, Ilana Shmueli, escribe: «La autoevidencia de mi judeidad en medio de todo, tú, Ilana, la comprendes, incluso cuando ahora –¿ya no?– no sé cómo formularla»<sup>17</sup>.

Sin embargo, poco de esta *Selbstverständlichkeit* se traduce en una relación directa o sencilla con la tradición judía. Gran parte del interés que compartían estos escritores por lo judío derivaba en parte de su actitud crítica hacia la asimilación de sus padres burgueses. Esta asociación de asimilación y burguesía, un modo de vida que despreciaban, los llevó de formas muy distintas a establecer vínculos con el judaísmo abandonado en gran medida por la generación de sus padres. Con la excepción de Scholem, sin embargo, ese interés rara vez surgió de una profunda familiaridad con la tradición textual judía. El limitado conocimiento del judaísmo de estos pensadores justifica la atención generalizada a su judeidad, más que a las huellas de la tradición judía en sus escritos<sup>18</sup>. Sin embargo, esta circunstancia

13. N. TT. Literalmente: que se comprende por sí misma, que no necesita explicación.

14. Hannah Arendt; Gershom Scholem: *Der Briefwechsel 1939-1964*, p. 439. Versión española: p. 281.

15. Esta afirmación merece un comentario que no podemos desarrollar aquí. Véase Benjamin, *Briefe 1910-1918*, vol. 1 pp. 75-76.

16. Kafka, *Briefe a Milena*, p. 33; versión española: Íd.: *Cartas a Milena*, p. 30, trad. mod.

17. Paul Celan-Ilana Shmueli: *Briefwechsel*, p. 96.

18. La considerable literatura académica que aborda a estos autores como grupo –o al menos a algunos de ellos en diferentes constelaciones– se centra sobre todo en los aspectos judíos de su biografía más que en los ecos de la tradición judía en sus escritos. En esos estudios, el denominador común entre estos autores se deriva de sus contextos históricos, sociales y políticos, como su experiencia de la extranjería, la marginalidad, el exilio o el antisemitismo, o su actitud hacia el sionismo. La tradición judía, en particular los temas y motivos teológicos, queda a menudo, y a veces explícitamente, soslayada.

hace que sus referencias reales a motivos, géneros y textos judíos resulten aún más intrigantes. Además, algunos aspectos de sus escritos –como la temporalidad del aplazamiento o la preocupación por la vida mundana y cotidiana más que por la especulación teológica– pueden rastrearse en la tradición judía. Por último, y lo que es más importante para este libro, la yuxtaposición y comparación con lecturas posteriores de su obra revelan diferencias que iluminan la importancia de la tradición judía en su pensamiento.

En las obras de estos autores judeoalemanes, el impacto de las referencias a la tradición judía sale a la luz como un complejo cuestionamiento de la Ilustración. Su crítica no es ni reaccionaria ni conservadora ni progresista, sino que genera, a través de estas referencias, ideas alternativas del sujeto moderno en su aprehensión de sí mismo, de los otros, de la historia, de la trascendencia y de la transmisión de la tradición. Más allá de los conflictos sobre la identidad y la pertenencia y de las ambivalencias sobre la judeidad y la «comunidad judía» que impregnan su obra (tema que abordo en otro lugar, en relación con Kafka y otros autores literarios del siglo XX)<sup>19</sup>, las visiones de la modernidad de estos pensadores judeoalemanes manifiestan una dinámica paradójica, a saber, el intento de conceptualizar la ruptura con la tradición que constituye la modernidad utilizando figuras de pensamiento derivadas de la tradición judía. Conciben las referencias judías a las que recurren como interferencias, contra-movimientos e interrupciones de las ideas dominantes que sustentan las presunciones y los valores de la Ilustración que aún imperan. Sustituyen la noción de una marcha lineal y progresiva de la historia por una interrupción redentora del tiempo homogéneo concebida política y teológicamente. Rechazando el individualismo y la creencia en el sujeto encerrado en sí mismo de la Ilustración, plantean comunidades insólitas basadas en una tradición fracturada y reconfigurada de diversas maneras. Tanto el poder como la fragilidad de estas reconfiguraciones se derivan del esfuerzo por reconciliar la tradición judía con la tradición filosófica occidental. La tarea está plagada de dificultades: Las referencias judías entran en conflicto con el gnosticismo nihilista de Kafka, el anarquismo antinomiano de Scholem, el materialismo histórico de Benjamin, el compromiso de Arendt con los valores de la Ilustración y la poética de Celan de

---

19. Véase Liska, «When Kafka says We».

atravesar y llevar *ad absurdum* los tropos y metáforas convencionales que han perdido su validez tras la catástrofe.

Desde los años setenta hasta los noventa, los críticos posmodernistas elaboraron las conexiones entre la tradición judía y la modernidad que se encuentran en la obra de estos autores modernistas judeoalemanes. En su recepción de este legado, pensadores judíos y no judíos de finales del siglo XX, como Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard y Jacques Derrida, radicalizaron las tensiones de este pensamiento y lo hicieron a la vez más abstracto<sup>20</sup>. Existen afinidades significativas entre estos últimos pensadores y los primeros escritores judeoalemanes, pero se han producido cambios importantes<sup>21</sup>. En resumen, mientras que la invocación de la tradición judía por parte de los autores anteriores pone de manifiesto una tensión no resuelta entre el particularismo judío y el universalismo moderno, los pensadores posmodernistas tematizan y consideran esta falta de resolución como una imposibilidad constitutiva característica de la modernidad.

El enfoque posmodernista crea una asombrosa red de indeterminaciones, paradojas y aporías. Se basa en un uso performativo del lenguaje que recuerda a la *écriture* literaria: la ley que se abole a sí misma; el exilio judío como exilio del judaísmo; «lo mesiánico sin mesianismo»<sup>22</sup> y, desde luego, sin Mesías; la elección como universal; y una textualidad ubicua que se entiende en términos judíos pero que se concibe como subversión de una identidad judía (y, en última instancia, de cualquier identidad potencial). Podría decirse

---

20. Obviamente, muchos otros pensadores pertenecientes a este grupo también se han ocupado de cuestiones judías, como Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy o, en una línea muy diferente, Sarah Kofman. Hablo de los tres mencionados aquí – Blanchot, Lyotard y Derrida – en este libro porque abordan explícitamente elementos de la tradición judía más que cuestiones de antisemitismo o del Holocausto. Cabe destacar que Lacoue-Labarthe y Nancy afirman: «La identidad judía no es una identidad. El pueblo judío no constituye un sujeto y no hay un ser propiamente judío», pero insisten en que «el antisemitismo ha sido (y sigue siendo) la línea de fractura *de facto* de este siglo catastrófico» (Lacoue-Labarthe, P., & Nancy, J.-L., «From where is psychoanalysis possible?» [(Part 2 of «The Jewish people do not dream»). *Journal of European Psychoanalysis*, 17, (2003) pp.3–20]).

21. Para una visión sucinta de algunos de estos cambios, véase Aschheim, *Beyond the Border*, pp. 102- 11. Para uno de los primeros estudios sobre esta relación, véase Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption*. Véase también Gillian Rose, *Judaism and Modernity. Philosophical Essays*.

22. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p. 69.

que la literatura desempeña un papel aún más importante en los escritos de los pensadores posmodernistas que en las obras de sus predecesores judeoalemanes, aunque cumple una función diferente. Las tensiones no resueltas que la literatura ayuda a mantener en las obras de los pensadores modernistas son absorbidas y disueltas por la omnipresente literariedad de los escritos deconstructivos de los posmodernistas. A la luz de su ficcionalización omnicomprendiva, la incertidumbre sobre si alguna vez existió un mensaje imperial original –si alguna vez hubo «cosas verdaderas»– alcanza paradójicamente una resolución en el consistente tropo de la aporía. Considerando este pensamiento aporético como una fuente de parálisis política y filosófica, algunos teóricos en los albores del siglo XXI lo consideraron como un callejón sin salida que había que superar. Esto nos lleva al presente.

Aunque no se puede negar que «la resonancia de estas figuras judeoalemanas ha aumentado en lugar de disminuir»<sup>23</sup>, esta afirmación es válida sobre todo para su recepción académica y divulgativa. Es menos válida para su legado entre la generación actual de pensadores que ocupan un lugar destacado en el imaginario intelectual del presente. En los últimos años, los pensadores que siguen invocando a estas figuras anteriores alteran considerablemente o descartan la dimensión judía de sus escritos, planteando desafíos críticos a este enfoque que abarca la tensión no resuelta entre tradición judía y modernidad.

El primero, y posiblemente el más profundo y sutil, de estos desafíos consiste en una relectura selectiva en clave paulina de algunos de los modernistas judeoalemanes –principalmente Kafka y Benjamin– junto con el rechazo de otros cuya obra se resiste a tal revisión. El principal representante de esa relectura selectiva es el filósofo italiano Giorgio Agamben, que se ha ocupado extensamente de cada uno de los autores judeoalemanes que se analizan aquí y cuyas lecturas de su obra –notables, pero también cuestionables– exploro en profundidad. El segundo desafío consiste en el rotundo rechazo tanto de la tradición judía como de su manifestación en el pensamiento judeoalemán, así como sus interpretaciones posmodernistas y deconstructivistas. El desafío procede de pensadores que abogan por un universalismo radical y deploran lo que consideran la pérdida de

---

23. Aschheim, «Icons Beyond the Border» en *Beyond the Border*, p. 82.

perspicacia filosófica y política del siglo XX. Los principales defensores de esta postura son Alain Badiou y Slavoj Žižek. Al igual que Agamben, estos dos pensadores han dedicado elaborados estudios al apóstol Pablo, en cuyo contexto se refieren a la tradición judía<sup>24</sup>.

A pesar de las grandes diferencias entre Agamben, Žižek y Badiou, especialmente en su concepción del universalismo, los tres afirman generar un nuevo modo de pensamiento que difiere de los enfoques de sus precursores modernistas y posmodernistas<sup>25</sup>. Sin embargo, sus afirmaciones implícitas, y a veces explícitas, de novedad representan más que una simple innovación filosófica. Lo «nuevo» se refiere, de hecho, a una distinción muy antigua entre la tradición judía como algo que debe ser superado, y las «buenas nuevas» de un cristianismo políticamente reconfigurado, en gran medida (y a menudo enfáticamente) ateo.

Un tercer desafío –éste desde una dirección diferente– consiste en reducir la definición de lo que es «genuinamente» judío y, por tanto, cuestionar la judeidad de los pensadores modernistas y posmodernistas en discusión. Esta tendencia encuentra adeptos principalmente entre los estudiosos del judaísmo que buscan una tradición auténticamente judía que consideran oscurecida por la canonización

---

24. Véase Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Un comentario a la carta a los romanos*; Alain Badiou, *San Pablo*; Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. La considerable bibliografía que analiza esta nueva significación de Pablo en el pensamiento continental reciente incluye Ward Blanton y Hent de Vries, eds., *Paul and the Philosophers*; John D. Caputo y Linda M. Alcoff, *St. Paul among the Philosophers*; y Dominik Finkelde, *Politische Eschatologie nach Paulus*; Douglas Harink, ed., *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision*. Para una crítica contundente de este fenómeno, en particular de la aproximación de Badiou a Pablo, véase Eric Marty, «Saint Paul among the Moderns», pp. 80-96. Véase también Sarah Hammerschlag, «Bad Jews, Authentic Jews, Figural Jews», pp. 220-40.

25. A diferencia de Badiou, Agamben (y hasta cierto punto Žižek) insiste en una continuidad entre Pablo y la tradición judía. Agamben, que, a pesar de su crítica a Derrida, está mucho más cerca de la deconstrucción que Badiou o Žižek, extrae de la «Carta a los Romanos» de Pablo la idea del no-no judío, producida por la «división de la división» entre los judíos y el resto. Distingue explícitamente esta no-identidad universal de la comprensión homogeneizadora de Badiou de lo universal que se opone por completo a las diferencias culturales, religiosas o étnicas. En su adopción del pensamiento paulino, los tres manifiestan ocasionalmente tendencias manifiestas de la teología del reemplazo. Cada uno de ellos adopta los rasgos epistémicos, éticos, psicológicos y culturales del cristianismo paulino, independientemente del contexto ateo o agnóstico en el que lo invoquen.

de pensadores como Benjamin o autores como Kafka<sup>26</sup>. A pesar de las claras diferencias entre estas líneas de pensamiento, estos estudiosos cuestionan la relevancia de la tradición judía para la forma en que estos pensadores judeoalemanes han conceptualizado la modernidad. Los acontecimientos históricos, sin duda, afectaron a la formación de estos desafíos: la premonición, la cesura, las consecuencias postraumáticas y creciente debilitamiento y desaparición del impacto del Holocausto; la fundación del Estado de Israel; la atracción y ambivalencia hacia el sionismo y su recepción cada vez más negativa entre los intelectuales occidentales; la seducción, consolidación y declive del marxismo occidental, y la búsqueda de una ideología sustitutiva. El presente libro, sin embargo, pretende respaldar sus afirmaciones mediante lecturas atentas y a veces detalladas de textos –en su mayoría ensayos, cartas, diarios, tratados teóricos, poemas, parábolas y traducciones– que revelan momentos cruciales de esta fase de la historia intelectual.

La estructura de este libro es más temática que diacrónica. Cada una de sus secciones se organiza en torno a un elemento de la tradición judía que, teniendo su origen en las escrituras, llegó a definir el judaísmo a medida que se desarrollaba como comunidad exílica y persiste en la modernidad. Estos elementos –la transmisión de la tradición, la relación entre ley y narración, mesianismo –en particular el lenguaje mesiánico– y la interconexión entre exilio, rememoración y ejemplaridad (que puede considerarse una versión moderna del término teológico «elección») son posiblemente los aspectos más destacados del judaísmo que inspiraron el pensamiento judeoalemán. Estos pensadores conceptualizaron la transmisión junto con la ruptura de la modernidad, la ley judía con el anarquismo modernista, el mesia-

---

26. Véase Moshe Idel, *Alte Welten, neue Bilder*. [La edición original apareció en 2010 en la University of Pennsylvania Press, Philadelphia, bajo el título: *Old Worlds, New Mirrors. On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*]. Para otro ejemplo de este enfoque, véase el artículo de Yitzhak Melamed, «Salomon Maimon and the Failure of Modern Jewish Philosophy», en el que escribe lo siguiente como conclusión: «He argumentado que la gran mayoría de los filósofos judíos modernos no tenían conocimientos básicos de la literatura judía clásica. Este hecho desfavorable se vuelve aún más inquietante si elevamos ligeramente el listón y buscamos filósofos judíos modernos que estuvieran a la vez bien informados en literatura judía clásica y fueran buenos filósofos» (pp. 17-18). [<http://www.theapj.com/wp-content/uploads/2013/03/Melamed-on-Maimon.doc>, última consulta: 3 de abril de 2023].

nismo judío con la política modernista, el exilio con la alienación del hombre moderno, el recuerdo con el antihistoricismo modernista y la ejemplaridad judía con el universalismo. Como mostrará este libro, el acto de equilibrio entre modernidad y elementos de la tradición judía también constituye su dimensión más tenue en los debates teóricos recientes, particularmente en el contexto del giro paulino.

Cada sección destaca la aproximación de un autor judeoalemán al tema: la transmisión de la tradición se centra en Arendt; la interacción entre ley y narrativa, en Kafka; la concepción de un lenguaje mesiánico, en Benjamin; y las nociones interrelacionadas de exilio, rememoración y ejemplaridad, en Celan. Los capítulos de cada sección exploran diversas voces de distintas fases de la recepción de los escritos de un pensador concreto en relación con el tema en cuestión. Algunos capítulos se centran en el intercambio entre contemporáneos como Arendt y Scholem, Benjamin y Scholem, y Celan e Ingeborg Bachmann. Este énfasis en los diálogos y conversaciones diacrónicos y sincrónicos permite rastrear la transmisión susurrada –a menudo minúsculos, elusivos o implícitos cambios, correlaciones, ecos, distorsiones y disyunciones– de visiones de la modernidad contempladas a la luz de la tradición judía y sus desafíos contemporáneos.