

LÉVINAS Y LA AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA: UN COMENTARIO DERRIDIANO

DIEGO SÁNCHEZ MECA
UNED

RESUMEN

En este artículo se analiza la contraposición entre el hebraísmo, con su insistencia en lo absolutamente otro no conceptualizable ni tematizable en el lenguaje filosófico, con la filosofía occidental nacida en Grecia, que es un pensamiento del lógos, de la tematización y de la significación dada en el lenguaje. Para ello, se retoman algunos de los argumentos de la discusión entre Lévinas y Derrida al respecto, y se repropone el problema desde las categorías de autonomía y heteronomía.

Palabras clave: filosofía occidental, hebraísmo, Lévinas, Derrida, autonomía, heteronomía.

ABSTRACT

In this article is analyzed the opposition among the Hebraism, with its insistence in the absolutely other non reductable to concepts neither ideas in the philosophical language, with the western philosophy born in Greece that is a thought of the logos, of the concept and of the significance given in the language. For it, some of the arguments of the discussion between Lévinas and Derrida in this respect are analyzed, and it is proposed again the problem from the categories of autonomy and heteronomy.

Key Words: Western Philosophy, Hebraism, Lévinas, Derrida, Autonomy, Heteronomy.

1. Implicaciones del origen griego de la filosofía

En su ya célebre ensayo sobre el pensamiento de Lévinas, Derrida plantea la cuestión de la relación de éste con el pensamiento occidental,

como cuestión de la relación entre el hebraísmo —con su insistencia en lo absolutamente otro, no conceptuable ni tematizable en lenguaje filosófico—, y el pensamiento occidental, heredero directo del pensamiento griego que es un pensamiento del logos, de la tematización y de la significación dada en el lenguaje. Derrida sugiere que, seguramente, el pensamiento occidental, en su conjunto, vive en y de esta diferencia entre lo judío y lo griego, siendo esta diferencia misma quien lo unifica en lo que llamamos historia: “Vivimos en y de la diferencia..., desgarramiento profundo de un mundo ligado, a la vez, a los filósofos y a los profetas”¹. Sin embargo, esta afirmación, por sí sola, no nos aclara la condición de la relación y el carácter de ese “extraño diálogo” entre lo judío y lo griego, siempre lejos de una pacífica avenencia, siempre lejos de una reconciliación de mutuo acuerdo, y que hoy, de nuevo, pugna porque se determine: “¿Somos primeramente judíos, o primeramente griegos?... La paz misma, ¿tiene la forma de la lógica especulativa absoluta de Hegel, lógica viviente que reconcilia la tautología formal y la heterología empírica, tras haber pensado el discurso profético en el *Prefacio* de la *Fenomenología del Espíritu*? ¿O tiene, por el contrario, esta paz la forma de la separación infinita y de la trascendencia insuperable, indecible, del otro?”². Preguntas para las que, tal vez, de nuevo, no habrá más respuesta que la del desarrollo mismo de la discusión y de la confrontación, donde la diferencia se reafirma. Pues, frente a los continuados intentos de reducción del discurso mesiánico del profetismo hebraico al logos, vuelve una y otra vez a resurgir la fuerza de un hebraísmo como exterioridad resistente a dejarse incluir en una totalidad indiferenciada, voz que no quiere desaparecer en las homófonas simetrías del logos, ni ser obediente a las órdenes de la razón universal.

Esta voz es la que resuena como trasfondo del pensamiento de Lévinas: “En el fundamento no dicho de su propósito —dice J.L.Marion—, el pensamiento judaico sostiene el discurso dicho y prosigue la polémica impasible y milenaria que lo une al pensamiento griego: en *Totalidad e Infinito* quien toma la palabra, en el fondo, no es ni el ente ni la fenomenología, sino, a través de ellos, la palabra de los profetas y la revelación de la ley. No se comprendería nada si no se les oyese presentes en el trasfondo”³. En efecto, si se recorre el itinerario filosófico de Lévinas desde los escritos fenomenológicos de los años treinta, en los que comienza a configurarse una crítica al intelectualismo husserliano⁴, hasta sus últimas obras, asistimos al progresivo desarrollo de

1. Derrida, J., *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas*, en *La escritura y la diferencia*, trad. cast. P. Peñalver Gómez, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 209.

2. Derrida, J., o.c., p. 210.

3. Marion, J.L., *L'idole et la distance*, París, Grasset, 1977, p. 279.

4. Cfr. para esta cuestión Strasser, S., *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, en *Revue Philosophique de Louvain*, 1977 (75), pp.101-

un pensamiento de la alteridad que, lejos de tematizarla trasformándola en concepto filosófico, la piensa como alteridad previa, no tematizable ni categorizable, transcendencia absoluta en cuanto condición desde la que es posible repensar críticamente, radicalmente, las categorías y tematizaciones del pensamiento filosófico. La filosofía, en esta época nuestra de secularización y de crisis del racionalismo, se autodefine por sus presupuestos mundanos. La recusación de esta filosofía por Lévinas se produce en la medida en que su pensamiento presupone la transcendencia, quiere ser pensamiento de la alteridad absoluta de una transcendencia no tematizable, concibiéndose, en consecuencia, como ejercicio racional de depuración de todo lo que pueda desvirtuar la relación originaria o impedir el darse del otro en el que la transcendencia se anuncia. Es por lo que, ante esa recusación, Derrida pregunta: ¿Invita Lévinas a abandonar el lugar griego hacia lo que no es exactamente un lugar, hacia lo otro de lo griego, hacia el hebraísmo? Sí, habría que responder, pero a condición de considerar también al hebraísmo como una modalidad esencial de lo humano, y no como el no-lugar de un particularismo étnico y religioso: “Cada vez que en el Talmud –dice Lévinas– se alude a Israel, se es libre de entender con ello un grupo étnico particular que, probablemente, ha realizado un destino incomparable. Pero estará de tal modo limitado así el carácter general de la idea enunciada en el pasaje talmúdico, que se olvidará que Israel significa pueblo que ha recibido la ley, y, por tanto, una humanidad llegada a la plenitud de su responsabilidad y de su propia autoconciencia”⁵.

En rigor habría, pues, que contestar a esa pregunta –como el propio Derrida hace– diciendo que no cabe aquí una opción excluyente de uno u otro de los términos de la dualidad, sino que hay que mantenerlos a los dos sin intentar reabsorberlos en una síntesis, sin tratar de superar su tensión en la paz

125; ID, *Le concept de phénomène chez Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse*, en *Revue philosophique de Louvain* 1978 (76), pp.328-342.

5. Citamos las principales obras de Lévinas de acuerdo con las siguientes abreviaturas: EDE = En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 3ª ed., París, Vrin, 1974; AE = Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haya, Nijhoff, 1974; QLT = Quatre lectures talmudiques, París, Minuit, 1968; DL = Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, 2ª ed., París, A.Michel, 1977; TI = Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité, La Haya, Nijhoff, 1961; ADV = Au-delà du verset. Discours et lectures talmudiques, París, Minuit, 1982; DQVI = De Dieu qui vient à l'idée, París, Vrin, 1982; DSAS = Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, París, Minuit, 1977; aquí DSAS, p. 31. «La noción de Israel debe quedar separada de todo particularismo, salvo el de la elección. Pero elección significa un aumento de deberes, conforme a la fórmula de Amos 3,2: Es a vosotros a quienes yo he distinguido entre todas las familias de la tierra, y por ello os pido cuentas de vuestra culpa toda» ADV, p.132. Cfr. también DL, p. 114 y ADV, p. 190. Se puede hablar de particularismo, pues, pero sólo respecto a la recepción de la Torah, «situación única y primera» (QLT, p.91) que alude a la existencia de un orden ético por encima de todo cuestionamiento posible, y que es el que hace posible la relación con la alteridad trascendente. Cfr. QLT, p. 101.

de un único concepto. En lugar de “hebraísmo u occidente”, ambos al mismo tiempo (QLT, p. 36 y ADV 94-5). Por tanto, no se debería seguir pensando de esta forma: “La unidad de Dios, la idea más abstracta en razón de la cual siempre se nos mata”; “La palabra de Balaam sobre el pueblo que permanece aparte, es algo que el mundo civilizado no puede comprender”; “El todo de la naturaleza, modelo del arte, es desvelado y ocultado en el segundo mandamiento, algo que el mundo nunca nos ha perdonado”; “El pensamiento griego, arquetipo del espíritu científico, busca una mediación entre Dios y el hombre. Es a este encanto griego a lo que el judío Filón y su logos sucumben. Si Filón no hubiese inventado el logos, ningún judío se hubiese alejado de Dios”⁶. Más bien, hay que reformular, en un lenguaje moderno, los mensajes de la sabiduría hebraica; confrontar las teorías filosóficas con las propuestas de la espiritualidad judía. O, como se propone Lévinas: “Enunciar en lenguaje griego los principios que Grecia ignoraba” (ADV, p. 233). Es decir, hay que hacer ver la originalidad del pensamiento hebraico manteniendo vivo el debate con la tradición filosófica occidental, pero sin caer en la tentación de las antítesis superficiales que oponen, por ejemplo, universalidad y judaísmo, filosofía y profecía. También la singularidad hebraica espera su filosofía, más allá de una más o menos acertada asimilación de los modelos europeos. Pues nunca son completamente opuestas o contradictorias entre sí las premisas esenciales de los grandes movimientos espirituales de la humanidad: “Lo que los distingue –dice Lévinas– no es, tal vez, más que una distribución de los acentos sobre las vocales, donde las palabras respiran... Sin embargo son, con frecuencia, estas ligeras diferencias de respiración y de escritura las que determinan la fisonomía de un mensaje espiritual”⁷.

Al igual, pues, que Martin Buber o que Franz Rosenzweig, Lévinas ve en el judaísmo un interlocutor insustituible en la discusión filosófica contemporánea, en la que se debate el abandono del monismo ontológico tradicional y la afirmación de la pluralidad y de lo concreto como estructuras originarias del ser; discusión que echa en cara a la filosofía clásica su fracaso en el intento de reunir en la totalidad del logos las paradojas de lo humano. Pues la crítica del logos que es posible hacer desde la perspectiva del judaísmo no culmina en la afirmación nihilista de la imposibilidad de toda inteligibilidad o de toda significación, sino que se resuelve en indicación de un sentido más radical del lógos, constituyéndose en premisa del descubrimiento de una dimensión preteórica de la significación. Ninguno de estos pensadores judíos acepta que el pensamiento hebraico tenga que permanecer en los límites de su círculo

6. Todas estas expresiones son de Hermann Cohen, recogidas por F.Rosenzweig en *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937, pp.337-341.

7. Levinas, E., *Une irréductible exigence, en Religions et Révolutions, Annales de 'Etudes internationales* 1980-1981 (11), p. 60.

particular de fieles, sino que por su propia verdad más íntima, debe vivirse abriéndose al otro y a lo otro.

Pero si Buber, en concreto, trataba de actualizar la tradición del judaísmo llamando la atención del mundo occidental sobre el Hassidismo, Lévinas ha conseguido que se valore la importancia de otro elemento no menos destacable: el de la exégesis del Talmud, que representa la vertiente del intelectualismo rabínico, uno de los aspectos asimismo esenciales del pensamiento hebreo. Siguiendo de cerca los comentarios del gran rabino Elia –el famoso Gaon de Vilna, jefe espiritual del movimiento *Mitznagghedin*, opuesto al Hassidismo–, y de su discípulo el rabino Haim de Volozin, Levinas tiene la valentía de introducir la lectura del Talmud en el mundo universitario europeo. Pues, para él, “en el Talmud se reflejan y brillan las grandes luces de la vida interior del judaísmo, respirando en sus páginas todos los vientos del espíritu”⁸.

Es desde esta perspectiva desde la que le parece a Levinas un tanto temeraria la concentración que hace Buber de la aportación del judaísmo en torno a la lectura de la Biblia y al Hassidismo. Respecto a la lectura de la Biblia sin intermediarios, Lévinas considera necesaria, por el contrario, la mediación del Talmud, que con sus comentarios bimilenarios cataliza y restituye el significado de la Escritura: “Es preciso acercarse a los textos bíblicos con timidez –dice–, y tener en cuenta que el Talmud se ha pronunciado sobre ellos. La audacia es, pues, lícita respecto a los textos talmúdicos, que se ofrecen a nuestra inteligencia solicitando una interpretación” (DL, p. 119)⁹. Y en cuanto al Hassidismo, el judaísmo de Lévinas se sitúa a distancia de esa inmediatez, de ese entusiasmo y de esa semiebriedad mística del espíritu características, según él, del Hassidismo. Radicalizando su diferencia respecto a cualquier forma de posesión mística, de devoción o de fideísmo, sentidas como amenazas contra la separación de la subjetividad y la trascendencia de la alteridad, Lévinas comprende lo específicamente hebreo más

8. Ibidem, p. 61

9. Por esta “audacia” para con los textos talmúdicos, Lévinas es considerado, en algunos ambientes hebreos, como un pensador liberal, en la medida en que acepta exégesis libres por parte del lector situables al mismo nivel que las propias exégesis rabínicas del *Talmud*. En esta posición, se siente, no obstante, respaldado por la doctrina del rabino Haim de Volozin quien, en *Ruah haHaim* interpreta un dicho del rabino Yossi ben Yoezer según el cual el discípulo debe buscar la enseñanza de los maestros, pero, a la vez, “cubrirse con el polvo (*mitabek*) de sus pies” (*Avot* 1, 4). Para Lévinas esto no significa una llamada a la sumisión ni a la supresión del espíritu crítico, sino que, por el contrario, significa que “queda prohibido al alumno callar ante la enseñanza del maestro si tiene objeciones que hacer; sobre todo si tiene razón” (QLT, p. 152). Tal sorprendente interpretación se justifica porque, para el rabino Haim, el verbo *mitabek* (cubrirse de polvo) evoca la lucha del patriarca Jacob con el ángel (*Génesis* 32, 25), donde *vayeavek* (un verbo de la misma raíz que *mitabek*) es el utilizado para designar aquella lucha.

bien como disciplina intelectual medida con el parámetro del Talmud, donde reina un tipo de rigor que destaca el predominio de la razón. Un hebraísmo, pues, en el que la lectura y la interpretación de la revelación es considerada como la forma más elevada de culto que puede tributarse a Dios, y en el que la profundización del Talmud es estimada como un mandamiento religioso tan importante como el de la oración.

Por lo tanto, la reiterada crítica a Buber¹⁰ no la hace Lévinas en nombre de una ortodoxia hebraica que no existe, como no ha existido tampoco un centro institucional y doctrinal del judaísmo tras la diáspora. Si hubiera algo que pudiera señalarse como la esencia del judaísmo, sería, sin duda, el principio de la unidad absoluta, incommunicable e impenetrable del Dios único, y la necesidad de la Torah para que el hombre siga su huella, ambas cosas compartidas por los dos pensadores. Lo que Lévinas rechaza del Hassidismo de Buber es su tendencia a una interiorización de la palabra, en la medida en que puede conducir a un empañamiento de la pureza con la que, en cambio, en la exégesis talmúdica, se mantiene la distancia, la separación y la exterioridad de Aquél que ha dictado la Torah. (DL, p. 49). Así, en la reformulación del Hassidismo, llevada a cabo por Buber, Lévinas advierte el riesgo de dos desviaciones importantes: el carácter de un entendimiento con la cultura moderna, que parece asimilar algunos elementos propios del cristianismo, tales como la posibilidad de una comunión mística con Dios; y la tematización de la relación yo-tú, en la medida en que postula una precomprensión existencial-dialógica para la relación con la trascendencia. Para Lévinas, la trascendencia designa un El que está más allá de la conciencia y, en consecuencia, también del tú de Buber (AE, p. 15), por lo que el diálogo con el otro no consiste en una comunicación, sino en responsabilidad¹¹. La trascendencia no es algo disponible, como lo es el tú de Buber, sino que es la cualidad de la alteridad del ser, algo más allá del ser, más allá del logos y más allá del dia-logos. Es así como se hace patente el objeto de la crítica de Lévinas, que no es tanto el judaísmo de Buber, sino, de nuevo, el logos en cuanto elemento fundante del dia-logos, que amenaza con suplantar la relación originaria no sujeta a una precomprensión de tipo existencial, sino caracterizada por la apertura y la escucha de la palabra¹².

10. Cfr. DL, p. 49, p. 214 y p. 254; QLT, p. 93; "Buber no ha expuesto nunca positivamente el elemento espiritual en el que se produce la relación yo-tú" (AE, p. 15); Cfr. también AE, pp. 152-153. Cfr. Strasser, S., *Buber und Lévinas. Philosophische Beziehung auf einen Gegensatz*, en *Revue Internationale de Philosophie* 1978 (32), pp. 512-525;

11. "En la expiación, responsabilidad para con los otros, la relación con el no yo precede a toda relación del yo consigo mismo. La relación con el otro precede a la autoafección de la certeza a la cual se trata siempre de reconducir la comunicación". AE, p. 152.

12. Cfr. *Martin Buber et la théorie de la connaissance*, en Lévinas, E., *Noms propres*,

En Rosenzweig, sin embargo, Lévinas resalta el descentramiento del pensamiento respecto a la totalidad, la destitución del mismo desde la perspectiva judía, y la orientación del pensamiento hacia un exilio del ser y de la identidad, aspectos en los que el punto de vista propiamente judío confluye con las tendencias más actuales del pensamiento filosófico occidental. Sólo que, también en Rosenzweig, el rechazo de esa totalidad que constituye el objetivo último de la filosofía occidental, se produce desde la afirmación, como irreductibles, de las tres sustancias fundamentales, Dios, hombre y mundo, que la filosofía ha deducido siempre la una de la otra, relacionándolas en un sistema. Por lo tanto, a diferencia de lo que sucede en las corrientes filosóficas contemporáneas, Creación, Revelación y Redención siguen subsistiendo como presupuestos indeclinables de la idea de racionalidad que atraviesa toda la obra de Rosenzweig, sin que hayan sido canceladas como mitología por el progreso del espíritu o de la razón.

Pero esto significa, en concreto, que, para Rosenzweig, el paganismo, como el cristianismo o el hebraísmo, aparecen como condiciones de la redención y de la trascendencia. En el pensamiento de Rosenzweig, el mundo y la historia no se encuentran envueltos en la sospecha de idolatría y de reino de los simulacros, como con frecuencia aparecen en la obra de Lévinas, sino que son también condición de ese otro modo de ser que no coincide con la apropiación de la alteridad. Lévinas tiene razón en su crítica al ser-en-el-mundo heideggeriano, que subordina la relación ética a la presencia del yo egoísta en un mundo concebido como horizonte natural. Sin embargo, esta crítica deja abierta la cuestión de la constitución histórica del mundo, de las culturas o de las tradiciones, que constituyen los horizontes mundanos de los sujetos y que, como tales, son el contexto de la emergencia misma de esa relación con lo otro que representa la apertura verdadera a la trascendencia. Para Lévinas, “la verdad está ahí desde toda la eternidad. La historia no la desarrolla, sino que la escucha... La Torah es recibida fuera de toda marcha exploradora, fuera de todo desarrollo progresivo. La verdad de la Torah se da sin precursor, sin anunciarse primero en su idea... La verdad que se ofrece de tal modo es el bien que precisamente no deja a aquel que lo acoge el tiempo de volverse y explorar, cuya urgencia atestigua... una responsabilidad irrecusable” (QLT, pp. 99-100).

Este planteamiento implica el abandono radical de toda perspectiva dialéctica, de toda aproximación progresiva a la verdad. Lévinas quiere pensar un modo de relación con la verdad en el que el ser en sí permanezca siempre en su inaccesibilidad, en su absoluto, jamás relativizado por la misma relación que se tiene con él. Lo cual sólo es posible en una relación que tiene

como modelo la acogida respetuosa del otro, la bondad, la ética, que traza así el ámbito mismo de la verdad. Sólo la ética permite realizar “la aspiración a la exterioridad radical” (TI, p. XVII). En este sentido, lo que el judaísmo aporta de mayor actualidad al debate de las ideas contemporáneas es, según Lévinas, esa modalidad de una relación con lo absoluto que no lo reduce a desvelamiento del ser a la conciencia con su consiguiente reducción al mismo. No puede, por ello, sino entrar en colisión con la filosofía occidental y exigir, desde su perspectiva, su reformulación.

2. La hermenéutica del Talmud contra el misticismo y la tematización

El hebraísmo de Lévinas se caracteriza, pues, por el celo extremo en salvaguardar la absoluta separación del infinito de las contaminaciones místicas, históricas, antropológicas o filosóficas en las que se ve envuelto en el seno del pensamiento occidental. Es significativo, por ello, que elija, para sus lecturas, no la hermenéutica midráshica de la Escritura, de carácter más espiritual, usada en la liturgia y abierta a interpretaciones teológicas, sino el Talmud y sus discusiones rabínicas sobre la Torah, conjunto de interpretaciones de ésta ofrecidas a lo largo de siglos por los rabinos para su aplicación concreta a las situaciones de la vida¹³. Pues el Talmud no contiene tanto una hermenéutica del contenido doctrinal del texto bíblico, interesada en la búsqueda de su significado originario, cuanto la evidenciación, en este texto, de su centro representado por la Torah. Queda excluida, pues, en el Talmud desde el principio, una interpretación teológica de la revelación, fijándose como objetivo propio la conducción del judío tras las huellas de Dios¹⁴. Lo que significa que se toman distan-

13. *Midrash* y *Talmud* son dos formas diferentes de interpretación de la Escritura, llevadas a cabo por el judaísmo posbíblico. El *Talmud* representa una exégesis legal y ética de la Torah, mientras que el *Midrash* constituye una hermenéutica de tipo espiritual que linda a veces con un simbolismo místico y una tipología profética. Esta distinción se corresponde con la diferencia, en la historia del judaísmo, entre fariseos y saduceos. Los saduceos, ligados al Templo, no sobrevivieron a la destrucción de Jerusalem. Eran élites espirituales abiertas a la influencia helenística y a las corrientes neoplatónicas de pensamiento. Los fariseos, en cambio, ligados a la Sinagoga, se mantuvieron cerrados a toda influencia extraña, concentrándose en la búsqueda de una adecuación de la Torah a la recta conducción de la vida cotidiana, investigación que da origen al *Talmud*.

14. Es usual dividir la literatura hebráica posbíblica en dos grandes ramas: la Halachica (de *Halakaa*, norma) y la Haggadica (de *Haggadah*, narración). La literatura del primer tipo da normas, y está representada, en su mayor parte, por el *Talmud*. La del segundo tipo tiende más a la edificación, y está representado por obras del género midráshico, cuyos ejemplares más antiguos se remontan a las tradiciones arameas de la Biblia (*Targum*), compuestas para uso litúrgico. El cuerpo jurídico propio del hebraísmo está representado por la *Mishnah*, redactada entre los siglos I y III d.C., que comprende la tradición oral de las interpretaciones rabínicas de la Torah. El *Talmud*, por su parte, representa, en su doble versión palestina y babilónica, el conjunto de las

cias respecto a una teología de lo sagrado, respecto a un espiritualismo místico y respecto a un sincretismo religioso para centrarse en el culto a la Torah, en la separación como santidad, en Israel como realización de un mesianismo terrestre y en la exégesis rigurosamente rabínica de la Escritura.

Fijándose este objetivo, el Talmud protege al judío de la magia de lo sagrado y de la potencia sacramental de lo divino (Cfr. DL, p. 29), ambas cosas características tanto de las religiones paganas como del cristianismo; lo protege, pues, de la violencia que representaría una relación inmediata con lo infinito –que no haría sino anonadar al hombre–, custodiando y realzando su propia separación. Así, si para la tradición filosófica occidental, la separación sólo es pensada en términos de negatividad, desde la perspectiva talmúdica lo esencial de la existencia creada no es tanto su finitud –como contingencia y limitación del propio ser–, cuanto la propia separación frente al infinito, que atestigua el valor y la verdad de la creación (Cfr. TI, p. 106; AE, p. 142). La separación no es sólo negación, sino rostro y rastro de la verdad del ser creado que no se agota ni se reduce a pura emanación del creador. Como ser separado tiene un valor en sí, original, un rostro propio que afirma y testimonia a su creador pero separándose de él, siendo otro y único. La dignidad del ser creado, que no es negatividad ni pura privación indigente, es entonces consecuencia del reconocimiento del rostro como alteridad absoluta, unicidad originaria, y no una contingencia que fundar, un vacío que haya de ser cubierto en la fusión con la totalidad, una verdad que haya de descubrirse para autoconstituirse como ser.

Tal es el trasfondo del pensamiento levinasiano del rostro como el darse mismo del otro, elemento irreductible y originario respecto a toda posible totalidad. La separación radical entre Dios y el hombre exige que éste no sea definido tan sólo por la categoría de la pasividad (AE, p. 153), sino también por la de la novedad y la actividad que le son propias como ser creado frente al Creador. Cuando no se subraya lo suficiente esta distinción, la creación se reduce a efecto pasivo de un principio causal al que debe quedar siempre referida, sin un rostro propio e irreductible a ese infinito en el que se resuelve y sobre el que se funda. Por eso, para Lévinas, el rostro constituye un hecho cuyo valor no se ve afectado por la lógica del remitir, característica de la dinámica del lenguaje y su estructura dualista. El rostro es lo que siempre queda una vez que se han agotado todas las referencias al mundo externo y a la experiencia interna, la datidad misma de lo que se presenta sin mediaciones: “La noción de rostro es la que permite describir la noción de lo inmediato” (TI, p.49). “El rostro no es una presencia que enuncia un no-dicho que, tras él, se dirá... Es aparecer, epifanía” (AE, p.193). Por ello no cuadra al rostro

un concepto de verdad como desvelamiento, ni tampoco como adecuación, sino sólo como ética: “La ética es el campo que dibuja la paradoja de un Infinito en relación con lo finito sin desmentirse en esa relación... Testificado y no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro” (AE, p. 186).

Pero si el mensaje judaico puede verse empañado por contaminaciones místicas de las que debe quedar así depurado, también corre el riesgo de ser desvirtuado por una excesiva proximidad al logos. Para el judaísmo, la palabra que se hace carne en el Verbo como Hijo de Dios es mito. Dios es nombre fuera de la esencia y más allá de la existencia (AE, p. 68, nota 38). Debe ser pensado más allá del ser y no puede recibir denominaciones sin quedar reducido a ellas y al logos del ser¹⁵ como el ser o como el más allá. Incluso si por la astucia del lenguaje, la divinidad de Dios se enuncia, será preciso añadir enseguida al ser que designa la divinidad el adverbio supremamente. Ahora bien, la supremacía de lo supremo no se piensa en el ser más que a partir de Dios”. AE, p.124, nota 36. La única concesión que hace Lévinas a la terminología filosófica en este ámbito es el uso de los conceptos platónicos y neoplatónicos del Uno y del Bien, en la medida en que suponen la imposibilidad de una tematización: “El Bien no podría hacerse presente ni entrar en una representación... Lo no presente aquí es invisible, separado (o Santo)” (AE, p. 13). Al quedar más allá del ser, el Bien no puede ser dicho, sino que, insinuándose en lo dicho, se muestra enigmáticamente. En realidad, en su propósito –reconducir la sabiduría hebraica a la pureza de la hermenéutica talmúdica–, Lévinas utiliza la reflexión filosófica, en general, sustancialmente como desmixtificación profética de la misma filosofía y del valor del logos frente a la revelación. Nunca la hermenéutica bíblica podría ser tematización o teología, pues no es a través de la especulación filosófica o teológica como el judío se eleva a la noción espiritual de la trascendencia, sino sólo a partir de la separación, del a-teísmo (DL, p. 31). Es la convicción que lleva a afirmar a Lévinas que el ateísmo está más próximo a Dios que las experiencias místicas (DL, p. 68), pues la esencia de la religión consiste, sobre todo, en hacer capaz al hombre de confiar en un Dios ausente (DL, p. 193).

Esta es la óptica desde la que Lévinas formula su dura crítica contra Spinoza, a quien acusa de haber jugado “un papel nefasto en el proceso de descomposición de la inteligencia judaica” (DL, p. 144), al haber intentado, en el *Tractatus teologico-politicus*, una tematización de las enseñanzas

15. “La cuestión de la divinidad de Dios-Uno, ¿se puede plantear como se plantea la cuestión de la humanidad del hombre? Lo Uno, ¿tiene un género? La divinidad de Dios, ¿se puede pensar aparte de Dios, como se piensa el ser aparte del ente? Todo el problema consiste precisamente en preguntarse si Dios se piensa.

bíblicas conforme a la razón y al logos. Se puede discutir si, tal vez, esta tematización pretendía, de hecho, una reducción racionalista del mensaje de la Escritura. Sin embargo, sí parece claro que la intención de Spinoza era la de abrir un diálogo con la filosofía sobre la interpretación de la Escritura. En este sentido, el intento de Spinoza es, para Lévinas, “nefasto” respecto a la verdad del hebraísmo. “Spinoza ejerció una influencia antijudía decisiva” (DL, p. 144. Cfr. p. 43). Pero esto, no tanto porque Spinoza negara a las verdades de la Escritura el carácter de verdades demostrables según criterios racionales, sino por subordinar esas verdades a la historia de sus interpretaciones y supeditar así, “en la historia de las ideas, la verdad del judaísmo a la revelación del Nuevo Testamento” (DL, p. 147). Con esto, Spinoza habría reconocido al cristianismo como etapa necesaria —aunque no última o definitiva— de la historia de la verdad, al mismo tiempo que tematiza esta historia como historia de las ideas religiosas de la humanidad en sentido universal. Por todo ello, Spinoza habría contribuido poderosamente al descrédito del judaísmo y de la tradición rabínica, tenida por un universo arcaico, irracional, particularista, esencialmente opuesto al espíritu dominante en la historia del mundo occidental.

A pesar de este descrédito, Lévinas invita a un redescubrimiento del Talmud, que no es “un tejido mitógeno de residuos y supervivencias” (QLT, p. 29), sino que en él “se anudan todas las articulaciones del pensamiento hebraico” (DSAS, p. 45). El Talmud ofrece una iluminación de la Escritura que capta el mensaje del espíritu bíblico más allá de la letra, permitiendo desvelar la especificidad de la tradición judía más acá de toda contaminación con el cristianismo. Lévinas condensa así sus parámetros hermenéuticos: “La ley oral es una casuística. Se ocupa del paso del principio general, encarnado por la Ley, a su ejecución posible, a su concreción. Si este paso fuese puramente deducible, la Ley, como ley particular, no habría requerido una adhesión incondicional. Pero sucede —y he aquí la gran sabiduría cuya conciencia anima al Talmud— que los principios generales pueden invertirse en la aplicación. Todo pensamiento generoso está amenazado por su estalinismo. La gran fuerza casuística del Talmud le viene de ser la disciplina especial que busca en lo particular el momento preciso en el que el principio general corre el peligro de convertirse en su contrario, que controla lo general a partir de lo particular. Esto nos preserva de la ideología” (ADV, p. 98).

Al trabajo, así caracterizado, de la hermenéutica talmúdica, Lévinas lo llama solicitud, “intento de animar el texto mediante las correspondencias y las resonancias” (QLT, p.107; cfr. DSAS, p.90). Esta solicitud no agota el sentido del texto¹⁶, sino que siempre permanece en él un no-dicho articulado

16. Sobre este punto, cfr. Banon, D., *Un'ermeneutica della sollecitazione. Lévinas, lettore del Talmud*, en *Aut Aut* 1986 (211-212), pp. 83-101.

silenciosamente en la letra, no-dicho que pide ser desvelado o que se empeña en quedarse como residuo no interpretable. Pues nunca hay un sentido último; la lectura es siempre retomable, renovable, como corresponde a un texto abierto que mantiene significados trascendentes. La solicitud puede dirigirse tan sólo a una palabra para llevar a cabo en ella una investigación etimológica. Tiene lugar, entonces, una especie de juego con los significantes y los parentescos tan ricos en las raíces de la terminología hebrea. Pero este juego es sólo el preámbulo, el pretexto para el surgimiento de la interpretación, que extrae de la palabra revitalizada un nuevo significado¹⁷.

El Talmud supone, en resumen, una concepción de la palabra no como un mero signo en el conjunto del lenguaje, sino como la sede del significado. Retomando una metáfora del rabino Haim de Volozin, dice Lévinas. “Nuestros maestros nos enseñan que todas las palabras son semejantes a brasas (*Avot* 2, 10). Pues si tú aplicas tu soplo a la brasa la animarás y la atizarás soplando... Y cuanto más soples, más fuerza tomará la llama y el fuego aumentará hasta convertirse en ascua incandescente... Y, puesto que se ha hecho ardiente, habrá que utilizarla con precaución” (ADV, p. 135, nota 7). Es decir, el fuego del sentido se encuentra bajo las cenizas de las palabras. En virtud de la fuerza y la constancia del soplo, pasajes mudos o incomprensibles pueden adquirir nueva vida, incluso adquirir un significado incandescente. Para ello hay que seguir a la palabra paso a paso, como hacen los maestros de la diseminación. Entonces la palabra nos conduce a otras palabras, a otros textos, descubriendo significados inesperados (QLT, p. 92).

3. La primacía de la ética y la inversión del orden del conocimiento

La exégesis rabínica, el Talmud, excluye, pues, una hermenéutica teológica del texto bíblico, para hacerle hablar como fuente de una enseñanza ética (Cfr. DL, p. 284). Es escucha de la palabra que dice la Torah, y este tipo de conocimiento es sustitutivo, para Lévinas, de la filosofía entendida en sentido griego y occidental. No hay una precomprensión racional del Talmud de tipo teológico o filosófico: “El Talmud sólo se comprende a partir de la vida” (QLT, p. 20), o sea, a partir de la experiencia ética: “La ética no es el corolario de la visión de Dios, sino que es esta visión misma..., de modo que todo lo que yo sé de Dios y todo lo que puedo entender de su palabra y decir de El razonablemente, debe encontrar una expresión ética” (DL, p. 33; cfr. ADV, p. 9). Pues la Torah es relación con lo divino en la economía justa de la relación ética con el otro (DL, p. 36). La Torah es el mandamiento de la palabra de Dios y la

17. Cfr., por ejemplo, la sugestiva interpretación que Rashi hace de los nombres *Seshay* y *Talmai*, en QLT, p. 112.

alianza con este mandamiento comporta obligaciones precisas. No conduce, pues, al judío a la intimidad con Dios, ni le comunica conocimientos misteriosos sobre la naturaleza divina, sino que sólo le enseña a caminar éticamente, o sea, a dirigir su vida siguiendo las huellas de Dios¹⁸.

Así, en virtud de la experiencia de una vida guiada por obligaciones irrecusables, el judaísmo ofrece la perspectiva de una primacía de la ética como modelo de relación originaria: “Lo que el judaísmo aporta al mundo no son... visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiado por la práctica de los *mitsvot* (mandamientos cumplidos)” (QLT, p. 180). La ética no significa aquí, básicamente, un modo de existencia que el hombre puede adoptar o rechazar, sino que hace referencia a la apertura misma a la trascendencia y, en consecuencia, a una estructura de la subjetividad. De ahí que sea la acogida respetuosa del otro la actitud que marca el ámbito de la verdad: “He aquí donde lleva la integridad lógica de la subjetividad: la relación directa con lo verdadero, excluyendo el examen previo de su idea —es decir, la acogida de la revelación— no puede ser sino la relación con una persona, con otro. La Torah es dada en la luz de un rostro... El conocimiento integral o revelación (recepción de la Torah) es comportamiento ético” (QLT, p. 103).

Para la tradición filosófica occidental, no hay verdad sin conocimiento, es decir, sin el descubrimiento de un ser verdadero como objeto para un sujeto, representando esta relación de conocimiento el paradigma de relación originaria. Toda acción espiritual tiende a reducirse así a conocimiento, lo que determina que toda trascendencia se piense como saber. Sin embargo, con ello, la propia relación de conocimiento frustra la exigencia de absoluto y de trascendencia que es la motivación íntima de toda aspiración a la verdad, pues el ser que se conoce no es nunca el ser en sí, sino sólo un ser en y para la conciencia. En la perspectiva ontológica, la verdad no puede consistir más que en la exposición del ser a sí mismo en la autoconciencia. El surgimiento de la subjetividad es correlativo del ser, simultáneo y uno con él: “El cambio de la exhibición en saber debe poder interpretarse como una cierta inflexión de esta exhibición. El alma no viviría sino para el desvelamiento del ser que la suscita o la provoca; sería un momento de

18. Es importante, a este respecto, la hermenéutica que hace Lévinas de algunos pasajes bíblicos relativos al mesianismo, redefiniendo el tiempo y la presencia de la palabra en el tiempo. Aunque opuesto a la eternidad, el tiempo puede ser memoria de una palabra que lo atraviesa sin perderse en él, elevándose mediante la justicia a una dimensión que parece trascender la mera temporalidad (Cfr. ADV, pp. 33-43). El mesianismo asume entonces el significado de preparación del tiempo que se abre a un orden de valores que, trascendiéndolo, lo asume (ADV, p. 86). Así, si en TI, el tiempo era una dimensión a trascender en nombre del profetismo escatológico que rompe la totalidad y abre la posibilidad de un significado sin concepto (cfr. TI, pp. 20-22), ahora puede ser el tiempo mesiánico mismo. La palabra vive entonces en esta dimensión del tiempo, que es la dimensión ambivalente del absoluto no presente (AE, p. 188).

la vida del espíritu, es decir, del ser-totalidad, no dejando nada fuera de sí, el mismo reencontrando al mismo” (AE, pp.35-36). En otras palabras, la relación de conocimiento no deja ser al ser como alteridad, sino que lo reduce a la experiencia del mismo. Pues la manifestación del ser a sí mismo implicaría una separación en el ser. No es posible una manifestación como fulguración en la que la totalidad del ser se muestre a la totalidad del ser, pues éste mostrarse supone el desfase del tiempo, asombrosa distancia de lo idéntico por relación a lo mismo. Desde la perspectiva del judaísmo, en cambio, al anteponer la relación ética como relación más originaria que la relación de conocimiento, se ofrece un sentido diferente a la conexión entre ser y conocer (QLT, p. 80)¹⁹. La diferencia entre la perspectiva ontológica y la perspectiva ética consiste, principalmente, en la aceptación de una heteronomía en virtud de la cual la trascendencia permanece en su alteridad radical y el absoluto no se relativiza en la relación que se mantiene con él. Es decir, tiene lugar aquí una especie de inversión del orden natural del conocimiento, en virtud de la cual el pensamiento se siente obligado, ante todo, a respetar una trascendencia que ninguna visión teórica podría englobar ni ninguna dialéctica del ser o del conocer podría producir. Es la inversión característica de la recepción de la Torah, que, como revelación divina, “se la acepta antes de conocerla” (QLT, p. 91). Como ya se ha dicho, para el judaísmo la revelación no tiene el sentido de un desvelamiento de verdades sobrenaturales, sino el de donación de unos mandamientos: “La Torah es eso previo al pensamiento que se recibe, aunque sin violencia, en el sentido corriente del término” (QLT, p. 82).

Lo que se acepta antes de conocerlo, antes incluso de poderlo examinar, es una alianza que se plantea en términos éticos. Pero no en términos de elección moral, sino como obligación irrecusable que compromete al sujeto más allá de su libertad, antes y previamente al ejercicio de su libertad. Ante la donación de la Torah es imposible, en la perspectiva del judaísmo, no estar implicado en la obligación de recibirla. Y esta obligación es la que funda esa metafísica ética anterior al conocimiento, en la que el sentido del ser no es otro que el cumplimiento mismo de la Torah, la cual está por encima del ser, y cuya recepción constituye el paradigma de la relación por la que se accede a la verdad. En esta relación, el ser ya no sobreviene gracias al conocer y a través de la conciencia, sino que está dado al conocer y a la conciencia previamente,

19. “Lo ético no indica una inofensiva atenuación de los particularismos pasionales, que introduciría al sujeto humano en un orden universal y reuniría a todos los seres racionales como ideas en un reino de los fines. Indica un retorno de la subjetividad abierta sobre los seres... como subjetividad que entra en contacto con una singularidad que excluye la identificación en el ideal, excluyendo la tematización y la representación, con una singularidad absoluta y, como tal, irrepresentable. He ahí el lenguaje original, fundamento del otro” (EDE, p. 225).

pues el ser aquí ya no es originariamente un conocer, sino un a priori anterior a las dualidades saber y no saber, libertad y no libertad: “La enseñanza que es la Torah no puede venir al hombre por mediación de una elección: lo que debe ser recibido para hacer posible la libre elección no puede haber sido elegido... La revelación, ¿no es precisamente el consentimiento anterior a la libertad y a la no libertad?” (QLT, p. 82). De modo que la inversión del orden natural del conocimiento adopta aquí la forma de una paradoja, consistente en “comprometerse a actuar antes de entender” (QLT, p. 67)²⁰. Para Lévinas, esta paradoja, en vez de representar un atentado contra la buena lógica, representa la única forma auténtica de satisfacer la aspiración de toda lógica a una verdad en sí, ya que, lo que con esta fórmula se propone es “un modo de saber que revela una estructura profunda de la subjetividad” (QLT, p. 93), a saber, la rectitud, la integridad (*Temimouth*), el comportamiento del individuo que sigue los pasos de Dios: “La subjetividad integralmente formada para lo verdadero sería aquélla que mantiene con él una alianza previa a toda manifestación de lo verdadero en una idea” (QLT, p. 103).

Es así como la ética se convierte en lugar del conocimiento, en guía del ser, pudiendo satisfacer la aspiración a la alteridad radical, o sea, la auténtica relación por la que se accede a la verdad, que tiene lugar como aceptación del otro. Si la verdad implica una experiencia –piensa Lévinas–, ésta no merece su nombre si no nos trasporta más allá de nuestra propia subjetividad, incluso más allá de la naturaleza que nos rodea. El pensador debe entrar en relación con una realidad distinta de él. La verdad significaría, entonces, la conclusión de un movimiento que, partiendo de un mundo íntimo y familiar, alcanza lo extraño, lo otro: “La verdad implicaría, más que la exterioridad, la trascendencia. La filosofía se ocuparía de lo absolutamente otro, sería la heteronomía misma... Es así como la filosofía significa metafísica y como la metafísica se interroga sobre lo divino” (EDE, p. 165)²¹.

20. Sobre esta paradoja resultan muy sugerentes los comentarios de WYSCHOGROD, E., *Doing before hearing*, en Laruelle, F. (ed), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, París, Place, 1980; y Lyotard, J.F., *Oedipe juif*, en *Dérives à partir de Marx et Freud*, París, Editions 10-18, 1973.

21. Habría que insistir, no obstante, en no perder de vista lo que la apertura a la trascendencia absoluta podría tener de evasión o desimplicación respecto del mundo, y cómo habría que pensar, desde ella, la relación con el mundo desde cuya perspectiva no se espera ninguna redención. Es decir, habría que determinar cómo la infinita lejanía de Dios obliga a ser respetuosos con los otros y con el ser, pues, en nuestra finitud, nos confrontamos los unos con los otros en un horizonte de instituciones y de responsabilidades que podemos trascender, pero no disolver ni ignorar. Esta es la fuerza de lo que, en la reinterpretación buberiana del Hassidismo, tenía la llamada a la realización de lo concreto. Para una reflexión más amplia y contextualizada de esto, me permito remitir a mi libro *Martin Buber*, Barcelona, Herder, 2000 (2ª ed.).

4. Autonomía y heteronomía

La filosofía griega y occidental es incompatible con la heteronomía religiosa, pues se configura, en general, como una crítica y un pensamiento de la immanencia. Frente al universo de la religión, la filosofía aparece en Grecia como una actitud humana independiente, realizada en la práctica de un saber dirigido a cuestionarlo todo, dispuesto a someter al tribunal de la crítica todas las creencias, todas las leyes y todas las instituciones históricamente constituidas. Con un alto sentido de la función liberadora de la crítica, apuesta por la autonomía del hombre para establecer y cambiar el horizonte de su existencia. La actitud filosófica, que nace en el contexto de la democracia griega, se plantea, pues, como posibilidad general e ilimitada de interrogar e interrogarse acerca de todo, de preguntar, a lo largo de un procedimiento crítico que no se termina nunca, qué es la justicia y la equidad, qué es la verdad, qué es el ser, remitiendo a un modo de existencia política del que la democracia de la polis griega será el paradigma. En la medida en que se considera que las leyes ciudadanas marcan los límites de la justicia, es decir, que un comportamiento o una acción serán justos si son conformes a la ley, será necesario y legítimo preguntar si la ley es justa y equitativa, para cambiarla hasta que lo sea. En realidad, no hay, para el filósofo, puntos de referencia absolutos, exteriores a la propia autonomía de la ciudadanía, a partir de los cuales poder dar una respuesta última a la pregunta por la justicia de la ley. Lo único absoluto aquí es la exigencia misma de la ley, es decir, de unas normas que recojan los valores de la colectividad y orienten la vida en función de ellos, siendo siempre válida la pregunta por la equidad de esa ley y por el valor de esos valores.

La actitud religiosa, en cambio, se caracteriza en cierto modo por la perspectiva opuesta. Su sustancia es la heteronomía, es decir, la afirmación de la primacía de una fe, de una obediencia, de una adhesión incondicional, de una obligación irrecusable. En el horizonte de la existencia religiosa, el primer acontecimiento es la recepción de una revelación absolutamente incuestionable. En el hebraísmo, lo primero es la donación de la Torah, de modo que sólo a partir de su aceptación incondicional es posible plantear la pregunta por la justicia como obediencia de esa Ley. La perspectiva del hebraísmo condiciona, pues, otro concepto del significado y de la tarea de la filosofía, muy distinto al que surge en Grecia y que desarrolla luego la filosofía occidental: cualquier interrogación extrae aquí su legitimidad y mide su valor en función de aquél acontecimiento primero que se constituye como un más allá de la libertad para cuestionar. Todo el significado de la existencia gira en torno a este acontecimiento originario y sin contexto, situado más allá de la historia y de la política, inmemorial, irrepresentable, previo a cualquier elección y a cualquier pregunta, que es la recepción de la Ley como revelación, mandamiento irrecusable de lo infinitamente otro. A la luz de esta trascen-

dencia, la primera preocupación de la filosofía deberá ser salvaguardarla, es decir, desarrollar un pensamiento que exprese la sustancial heteronomía de la existencia.

Así, en un momento histórico de crisis de la filosofía occidental, en el que se cuestiona la capacidad de esta filosofía de raíces griegas para ofrecer lo que promete –a saber, un conocimiento del ser (cfr. TI, p. X)–, Lévinas plantea una búsqueda del ser como alteridad más allá de la ontología y de la tematización, y explicita este más allá en la perspectiva religiosa del hebraísmo (cfr. DSAS, p. 155): “El hecho de que no se pueda filosofar antes de la manifestación de algo no implica de antemano que la significación *ser*, correlativa de toda manifestación, sea la fuente de esta manifestación y de toda significación, como se puede pensar a partir de Heidegger, ni que la mostración sea el fundamento de todo lo que se manifiesta, como piensa Husserl. Conviene reflexionar de nuevo sobre el sentido mismo de un psiquismo que, en la tradición occidental, se representa entre el ser y su manifestación” (AE, p. 85). Si en la tradición cristiana, subsidiaria de la ontología griega, se comprende la revelación esencialmente como manifestación de verdades sobrenaturales, la revelación judía no manifiesta ni desvela ninguna verdad, sino que determina una inversión en el orden del conocimiento ontológico: la recepción y aceptación de la ley precede a su conocimiento, es anterior a toda cuestión y a la posibilidad y el derecho a cuestionar. Esta es la actitud religiosa fundamental del judaísmo que, en Lévinas, se convierte en el primer principio filosófico.

Por lo tanto, el pensamiento que exige el respeto absoluto a la alteridad y la aceptación incondicional de la trascendencia, siendo un pensamiento religioso, tiene, para Lévinas, también un valor filosófico. La aspiración radical a la trascendencia se inserta aquí en un discurso considerado capaz de llegar más allá de la ontología. Pero esto implica una transformación del concepto greco-occidental de la filosofía tal que anula su inspiración más íntima, sustituyéndola por otra visión del hombre y de su realización existencial que constituye, en cierto modo, su antítesis. De este modo, “la heteronomía originariamente religiosa hace su entrada en el discurso sólido de la filosofía, para expulsar de él su ateísmo, su autonomía, su inmanencia, y, según Lévinas, realizar su aspiración íntima a la verdad”²². Ahora bien, si esta perspectiva religiosa del judaísmo, con su llamada a lo totalmente otro, aporta a la filosofía una tensión heterológica capaz de resucitar en ella su profunda pasión por lo absoluto, le plantea una exigencia de trascendencia de tal naturaleza que la filosofía, tal como la entendemos desde los griegos, ciertamente no puede

22. Ciaramelli, F., *Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Lévinas*, en *Revue philosophique* de Louvain, 1983 (81), p.595.

satisfacer. Esta filosofía es difícilmente conciliable con la actitud religiosa, y es ella, en virtud de su autonomía, la que exige una consideración crítica de todo intento de restablecer la primacía de las significaciones trascendentes propias de la heteronomía religiosa. Es lo que señala Derrida: “Si se llama judaísmo a esta experiencia de lo infinitamente otro, hay que reflexionar sobre esta necesidad en la que aquél se encuentra, sobre esta orden que se le da de producirse como logos y de despertar al griego en la sintaxis autística de su propio sueño. Necesidad de evitar la peor violencia que amenaza cuando se entrega uno silenciosamente a lo otro en la noche. Necesidad de adoptar las vías del único logos filosófico que no puede sino invertir la curvatura del espacio en provecho de lo mismo”²³.

Esto no significa que Lévinas sea insensible a un determinado valor de la autonomía filosófica. También para él, verdad significa la libertad del cuestionamiento y de la crítica. Pero, “¿qué es esta libertad –se pregunta– sino un rechazo del ser pensante de alienarse en la adhesión, sino la conservación de su naturaleza, de su identidad, sino el hecho de permanecer el mismo a pesar de las tierras desconocidas a las que parece llevar el pensamiento? Visión de este sesgo, la filosofía se emplearía en reducir al mismo todo lo que se opone a ella como otro. Marcharía hacia una autonomía, hacia un estado en el que nada irreductible vendría a limitar el pensamiento y donde, por consiguiente, no limitado, el pensamiento sería libre” (EDE, p. 166). En la filosofía occidental, lo humano se piensa –a partir de la relación entre ser y logos–, como razón y libertad. Mediante el ejercicio de la razón, el logos estructura el ser, cuya identificación es lo que se busca en todo conocimiento y en toda aspiración humana, excluyendo lo extraño y lo otro. Así pensado, el hombre es incapaz de encontrar una alteridad sin reducirla a la propia identidad, por lo que su autonomía no puede dejar de traducirse en dominación, poder, injusticia: “La filosofía equivale a la conquista del ser por el hombre a través de la historia” (EDE, p. 166); “Sólo en la posesión el yo lleva a su cumplimiento la identificación de lo diverso” (EDE, p. 168). Así, para Lévinas, el ideal de autonomía deriva hacia una relación con la realidad marcada por la reducción al mismo de toda diferencia, por la posesión y la totalización. La guerra, que marca a Lévinas de un modo decisivo, es la experiencia extrema del odio por la alteridad y del deseo desenfrenado de destruir al otro precisamente por ser otro; no porque ese otro constituya una amenaza a causa de su alteridad, o porque se rechaze en él tal o cual característica, sino porque el otro es pura y simplemente otro, porque es distinto de mí e irreductible a mí. Este es, para Lévinas, el sentido último del antisemitismo y del holocausto. En buena medida, la reflexión de Lévinas está condicionada por esta experiencia extrema,

23. Derrida, J., o.c., p. 208.

y de ahí su aspiración a sustraer lo humano de esta gesta ontológica egoísta y violenta: “Desatrapar a la humanidad del hombre de la perseverancia en el ser es, para Lévinas, la única respuesta radical a la amenaza de la guerra y del odio”²⁴.

Así, ver en la finitud humana la crisis del ser sería el resorte íntimo del intento levinasiano de pensar la ética, en la perspectiva del hebraísmo, más allá del logos. Lo que el pensamiento occidental piensa como deficiencia, limitación, vulnerabilidad, aparece aquí como la especificidad misma de la subjetividad ética: “No coincidencia del yo consigo mismo, inquietud..., dolor, desbordamiento del sentido por el sinsentido, para que el sentido pase al sinsentido; el sentido, es decir, el mismo-para-el-otro. Hasta aquí debe llegar la pasividad o la paciencia de la vulnerabilidad” (AE, p. 81). Pues así, frente a la pretensión del logos de una racionalidad total, la desgracia se muestra como heteronomía del hombre, expuesto a acontecimientos y experiencias que no dependen del poder del yo, y que capta, en medio del dolor, la vanidad del sujeto lógico, fundado en la ilusión de una razón monista e identificatoria. En este sentido, la defensa de la heteronomía en un planteamiento filosófico puede ser defendida como intento de ampliación del ámbito de la significatividad a todo lo concerniente a la pasividad del sujeto, expresada en la imposibilidad de sustraerse totalmente a lo otro, que obliga a responder: “La asimetría radical de la ética nace de aquí: en mi pasividad de cuerpo vulnerable, yo soy en primera persona alcanzado o tocado sin la mediación del logos, expuesto a otro cuya singularidad es igualmente anárquica. La proximidad del uno al otro es una relación radicalmente asimétrica y su orientación es absoluta: de mí a los otros, sin poder invertir el orden, sin poder huir a sus exigencias éticas”²⁵.

El ideal de autonomía, en el que se escuda la conquista del ser por el hombre a través de la historia, da lugar, pues, a un yo que, reduciendolo todo a lo mismo, hace, de acontecimientos dispares y diversos, su historia²⁶. La filosofía produce almas separadas e impenetrables: “El ideal del mismo, la

24. Ciaramelli, F., *Dal soggetto alla soggezione*, en *Aut Aut* 1985 (209-210), p.126.

25. Ciaramelli, F., *Dal soggetto a la soggezione*, p.124.

26. En sus análisis del morar y del habitar, Lévinas muestra cómo el disponer de las cosas tiene sentido sólo si este disponer se somete a la aparición del rostro del otro, al deseo de otros, a la hospitalidad: “La casa elegida es lo contrario de una raíz. Indica una desimplicación, una erraticidad que la ha hecho posible, que no es un menos respecto a la instalación, sino un más de la relación con otros o metafísica” (TI, p. 176). Este es el sentido de la desvinculación por la que la relación ética sustituye a la relación mundana. También es aquí donde adquiere su perfil específico la idea levinasiana de exilio, que es asumida en su positividad, en su coincidencia de descentramiento ontológico y privación de una morada. Así, el exilio, desastre terrible que ha constituido el destino del pueblo de Israel, se proyecta como el destino de todo hombre moderno.

idea de libertad, parece ofrecer la garantía más segura de tal separación” (EDE, p. 166). A este ideal, Lévinas opone la heteronomía radical propia de la religión judía. El judaísmo, en cuanto testimonio de una tradición y una experiencia de vidas abiertas a la trascendencia, se propone así como sustituto o como alternativa a la filosofía. No deja de ser, sin embargo, esta dicotomía una radicalización extrema del dilema entre una filosofía, que ve reducida su aspiración a la autonomía al imperialismo de la razón –en favor del cual testimonian tanto las múltiples aberraciones de la historia política cuanto las conquistas alcanzadas en la tecnificación del mundo–, y una ética como apertura a la trascendencia que sólo la heteronomía religiosa puede asegurar. Al margen de esta radicalización, es posible, no obstante, entender la autonomía también como esfuerzo histórico y moral hacia la emancipación de toda tiranía, como lucha contra heteronomías opresivas, inspirada en el respeto a la alteridad de los otros, como proyecto, en definitiva, social y ético de libertad, que, sin duda, debe potenciarse mediante la insistencia en la importancia del respeto a la alteridad de los otros, pero sin perder de vista que no ganaríamos mucho si nos desentendiéramos de él²⁷.

27. Cfr. Ciaramelli, F., *Le rôle du judaïsme...*, p. 599.