



Mandolina, monotipo (24 cm x 33 cm), 2011 | MARTHA BOHÓRQUEZ

¿CUÁN LIVIANA PUEDE SER LA RISA? NIETZSCHE Y LEVINAS FRENTE AL “FIN DEL HOMBRE”*

QUÃO LEVE PODE SER O RISO? NIETZSCHE E LÉVINAS FRENTE AO “FIM DO HOMEM”

HOW LIGHT CAN LAUGHTER BE? NIETZSCHE AND LÉVINAS FACING THE “END OF MAN”

Aïcha Liviana Messina**

El artículo parte de la siguiente lectura: en distintas ocasiones, Levinas se refiere al pensamiento de Nietzsche, a su risa, que “rechaza el lenguaje”; sorprendentemente, Levinas no sitúa a Nietzsche, a diferencia de Heidegger, como el último metafísico, sino que lo descoloca en esta historia, subrayando más bien la “extrema juventud” de la risa nietzscheana. Este artículo propone mostrar cómo la risa nietzscheana se articula con lo que Levinas llamaba una “subjetividad del sujeto inocente de conjunciones ontológicas”. Se concluye con una reflexión sobre la vergüenza y los límites del hombre.

Palabras clave: Nietzsche, Levinas, humanismo, risa, escritura.

O artigo parte da seguinte leitura: em distintas ocasiões, Levinas se refere ao pensamento de Nietzsche, a seu riso, que “recusa a linguagem”; surpreendentemente, Levinas não situa a Nietzsche, ao contrário de Heidegger, como o último metafísico, senão que o descoloca nesta história, destacando sima “extrema juventude” do riso nietzschiano. Este artigo propõe mostrar como o riso nietzschiano se articula com o que Levinas chamava de “subjetividade do sujeito inocente de conjunções ontológicas”. Conclui-se com uma reflexão sobre a vergonha e os limites do homem.

Palavras-chave: Nietzsche, Levinas, humanismo, riso, escritura.

The article starts from the following reading: on different occasions, Levinas talks about Nietzsche’s thought, his idea of laughter which “rejects language”; surprisingly, Levinas, unlike Heidegger, doesn’t place Nietzsche, as the last of the metaphysics, but displaces him in this history, highlighting instead the “extreme youth” of the Nietzschean laughter. This article proposes to show how the Nietzschean laughter is linked to what Levinas called a “subjectivity of the subject innocent from ontological conjunctions”. It concludes with a reflection about shame and man’s limits.

Key words: Nietzsche, Levinas, humanism, laughter, writing.

* Este trabajo es parte del proyecto “Paz y justicia en el pensamiento de Emmanuel Levinas” del Fondecyt (Conicyt, Chile) iniciado en enero del 2011. Agradezco a Felipe Alarcón por su precioso apoyo a la redacción de este texto; la traducción de las citas de las obras de Emmanuel Levinas y Maurice Blanchot son de su autoría.

** Licenciada en Filosofía y en Literatura. Magíster en Filosofía de la Université Paris X Nanterre, y Doctora en Filosofía de la Université de Strasbourg. Profesora asistente en la Universidad Diego Portales, Santiago (Chile). E-mail: aicha.messina@yahoo.fr

En el capítulo introductorio del que quizás sea uno de los libros más graves (tanto en su tono como en sus contenidos) de la filosofía del siglo pasado, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987), Levinas, anunciando que este texto se hará cargo de una tarea tal vez imposible, la de describir una “subjetividad estallada”, se refiere a Nietzsche como a uno de sus precursores. En el capítulo inicial de *De otro modo que ser*, titulado “Argumento”, Levinas señala en efecto que habría habido, en el pensamiento de Nietzsche, un fugaz arrancamiento frente a lo que destinaba la filosofía al orden del ser, a lo que ordena, por un lado, la filosofía a la mera manifestación de la verdad y, por otro, el filósofo, su *philein*, su amor o su *eros* particular, al *sofos*, al saber, a una forma de sabiduría en la cual se ama lo que se conoce, lo que estamos en condición de poder pensar. Según Levinas, en Nietzsche, y también en Platón y en Husserl, el pensamiento, en un “momento de fulgor”, se habría desvinculado de este ordenamiento en el cual la filosofía desplegó su historia y se envolvió en ésta, rompiendo así, con una “juventud extrema”, con lo que vincula la tarea de filosofar a un pasado, a un origen o a una fundamentación:

En algunos momentos de fulgor la historia de la filosofía ha conocido esta subjetividad que rompe con la esencia como si de una juventud extrema se tratase. Desde el Uno sin ser de Platón y hasta el Yo puro de Husserl, trascendente en la inmanencia, ha conocido el desgarrón metafísico del ser, incluso si inmediatamente, a través de la traición de lo dicho como bajo el efecto del oráculo, la excepción, restituida a la esencia y al destino, recayó en la regla y no condujo sino a los trasmundos. El hombre nietzscheano ante todo (Levinas, 1987: 52).

Pero que el “hombre nietzscheano ante todo” haya roto con el tejido de la tradición, no hace de Nietzsche exactamente un precursor de Levinas, contrariamente a lo que anunciábamos. Más precisamente, no permite simplemente situar estos pensamientos en un orden cronológico. Muy al contrario, estos pensamientos pondrían en juego una cierta *atemporalidad del pensar*, o, por lo menos, algo que se rehúsa al ordenamiento de la filosofía en una historia, algo que Levinas llama una *juventud extrema*. Más aún, en este capítulo de *De otro modo que ser*, donde Levinas anuncia su “Argumento”, el pensamiento de Nietzsche no ilustra solamente una heterotopía, una capacidad de ruptura irreducible a su

determinación como momento o como envío historial. Levinas ve en Nietzsche una excepción aún más excepcional. A diferencia de lo que habría ocurrido con Platón y con Husserl, el “hombre nietzscheano” sería, en efecto, el acontecimiento de una ruptura que no se deja reordenar, de una ruptura cuyo lenguaje, cuya explicitación y, finalmente, cuya verdad no tuvo que ser “restituida a la esencia y al destino” (1987: 52). Así, para ser fiel a la “extrema juventud” de este fulgor, de este pensamiento desvinculado de su pasado como de su destino, habría que, en palabras de Levinas: “[...] llegar hasta el nihilismo de la escritura poética de Nietzsche revirtiendo en torbellino el tiempo irreversible, hasta la risa que rechaza el lenguaje” (1987: 52).

Estas líneas cortas pero tajantes de *De otro modo que ser* sorprenderán por más de una razón. Más que la referencia a Nietzsche (escasa en la obra de Levinas, pero muchas veces hecha de modo enfático y con un espíritu de consentimiento), y más que la asociación apenas explícita entre Platón, Nietzsche y Husserl, es la propia concepción que Levinas tiene de la filosofía y la rapidez con la cual la desvela que asombra y desconcierta¹. A la búsqueda de la verdad, a la pregunta por el ser, a una tarea (la de filosofar) indisociable de una larga historia hecha de diálogo, de objeciones, de reformulaciones y de desplazamientos, Levinas no opone una concepción a otra, sino que asocia un instante de fulgor con otro, como si lo que hubiese que rescatar fuese lo no rescatable, lo no ubicable (el instante), lo que, precisamente, no tiene lugar: el instante, la extrema juventud de lo que no se ordena según el tiempo, la formación de una historia, el despliegue del sentido. Lo que sorprende, lo que desconcierta, es entonces precisamente el hecho de que con Levinas, la filosofía no se define a través de un juego de desplazamientos internos frente a una tradición que se perpetúa, sino a partir y hacia la desubicación, desde lo que no se deja ordenar según un sentido, y que, además, rompe con este ordenamiento. Así, en esta misma sección del “Argumento”, titulada “La subjetividad”, Levinas caracteriza su argumento, rehusándose de partida a la necesidad de ubicarlo: “Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia. ¿Para ir a dónde? ¿Para ir a qué región? ¿Para mantenerse en qué plano ontológico? Pero el desgarramiento infligido a la esencia contesta el privilegio incondicional de la cuestión *a dónde*. Significa el no-lugar” (1987: 51).

Pero si Levinas comparte con Nietzsche una imposibilidad de ubicar, de fijar el lugar de enunciación de la verdad, ¿qué permite asociar a Nietzsche con este “proyecto” que sólo puede ser nombrado *proyecto* por un “abuso de lenguaje”? ¿Cómo puede la (¿aparente?) gravedad del pensamiento de Levinas conjugarse con la (¿aparente?) liviandad del pensamiento de Nietzsche? ¿Qué se juega en un “instante de fulgor” para que, en una “juventud extrema”, la filosofía pueda romper con sus coordenadas, con sus condiciones de posibilidad? ¿Será aún la pregunta “¿qué?” una cuestión privilegiada? ¿Qué hace de la risa nietzscheana no sólo un pensamiento nuevo, sino la “juventud extrema” del pensamiento y por la cual se mantiene irreductible a las distintas pero articuladas y articulables formas de la verdad? Si la risa es la “juventud extrema” del pensamiento, su “instante de fulgor”, ¿cuán liviana puede ser la risa?, ¿cuán libre de la materialidad de la historia, de las heridas frente a las cuales estamos expuestos y de las cuales hay también que responder? ¿Quién puede reírse? ¿Quién es el “hombre nietzscheano”, quien, “ante todo”, no habría nunca traicionado su “quién” asallado en un “qué” unificado y ordenado a una verdad definitiva? Entre la gravedad de un arrancamiento a la esencia, tal como lo describe Levinas, y el estallido de la



Grito de Camille, monótipo, 2012 (60 cm x 60 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ

risa del “hombre nietzscheano”, ¿se juega realmente la misma ruptura con la ontología? ¿No fue, acaso, la risa del “hombre nietzscheano” la que rompió con el humanismo y la que asumió la “desaparición del hombre”, y no es, acaso, la gravedad del pensamiento de Levinas la que acusa recibo de una irreductible responsabilidad por el “otro hombre”? ¿Cómo y por qué conjugar gravedad y liviandad, superación del hombre y humanismo del otro hombre?

LA CONTRACORRIENTE HUMANISTA: CONSIDERACIONES INTEMPESTIVAS DE LEVINAS

Aunque escasas y breves, como lo hemos señalado, las referencias que Levinas hace a la obra de Nietzsche deben llamar nuestra atención. La lectura que Levinas hace de Nietzsche es en efecto atípica, a contracorriente. A diferencia de Heidegger, quien en su *Nietzsche* ubica al filósofo alemán como el último metafísico (y, por lo tanto, lo sitúa siempre en una historia), Levinas conjuga el pensamiento de Nietzsche no ya con el problema de la superación de la metafísica, sino con el de la ruptura con la ontología. Para Levinas, la ontología, que en *Totalidad e infinito* (1977) se define como subordinación del otro al mismo (es decir, como subordinación de los entes a un orden de sentido que les acontece), habría inmovilizado la verdad en una misma determinación de la cual el que se compromete a esta búsqueda, a la tarea de filosofar, está finalmente ausente. Ya se trate de las ideas platónicas (mediadas por el logos), del espíritu hegeliano (mediado por el propio devenir de la consciencia), del ser heideggeriano (que implicó una cierta superación de la filosofía por la poesía), lo que Levinas destaca es que cada vez la voz humana desaparece detrás de su sentido, o detrás de lo que la llama. La ontología, en sus diferentes determinaciones, nos remitiría, así, siempre a un mismo destino: al destino, a saber, a una voz extranjera que habla en lugar de los seres. Buscar una salida de la ontología, aproximarse a un pensamiento “más allá de la esencia”, es entonces hacer indisociable la verdad de “los labios que la dicen” (Levinas, 1976: 290), es buscar reanudar el lenguaje de la verdad con la materialidad de una voz, con la corporalidad de quien está involucrado en el habla o, más precisamente, con la corporalidad que hace este quien, esta subjetividad.

Describir una “subjetividad del sujeto inocente de conjunciones ontológicas” (Levinas, 1993: 91) conduce así, a la vez, a reafirmar (al menos en apariencia) un cierto humanismo. Asimismo, toda la última parte del *Humanismo del otro hombre* (1993), (posterior a *De otro modo que ser* y fiel a sus descripciones) se detiene en el gesto paradójico de repensar el humanismo —cuestionado y en algún sentido superado, tanto por el estructuralismo como por la ontología fundamental de Heidegger— con Nietzsche. Paradójicamente, si bien fue Nietzsche quien, junto a Marx y Freud, puso en cuestión la primacía del sujeto y entonces el humanismo heredero de la Ilustración, Levinas ve en la obra de Nietzsche una promesa ulterior a partir de la cual su pensamiento no se reduciría a formar parte de lo que Ricoeur llamaba *filósofos de la sospecha*. Nietzsche, el Nietzsche que pensó al hombre como tránsito y no como término (1997: 36), el Nietzsche que llamaba, no sin que este gesto conllevara problemas, a superar al “último hombre” en favor del “hombre superior” (1997: 38), no sería incompatible con un cierto humanismo. Pero, ¿de qué humanismo se trata aquí?

En esta última sección de *Humanismo del otro hombre*, titulada “Sin identidad”, Levinas destaca el carácter a “contracorriente” de un pensamiento que se reivindicaría humanista. Sin embargo, el “antihumanismo” no es una mera corriente filosófica: con éste, es una nueva época del pensamiento la que se anuncia, y es una historia entera la que se clausura. El “fin del humanismo” coincide con el “fin de la metafísica”, con la “muerte de Dios” y, asimismo, con el fin de una cierta idea de *progreso*, con toda teleología, con la esperanza de poder fundar el sentido de la destinación humana. Pero si el antihumanismo es más que una mera corriente, abre, sin embargo, un cuadro en el cual el “hombre” que, en adelante, sólo podrá ser llamado de este modo entre comillas, se encuentra prisionero de una corriente tan devastadora como el diluvio que arrastró a Noé —con esta pequeña, pero no menor diferencia: que de la corriente antihumanista, indisociable del nihilismo, no hay rescate—. Asimismo, Levinas observa que si los teóricos antihumanistas proponían fundar la liberación de los hombres independientemente de una teoría *del* hombre, esta liberación sigue prisionera de la desafección en la cual el “hombre” se encuentra preso. De la misma manera que la primacía del hombre, la confianza en

que sus poderes estarían a la altura de sus ideales (precisamente porque sus poderes no eran distintos de sus ideales), se dio vuelta contra sí misma, el antihumanismo habría quedado atrapado en las estructuras que desvelaba. Levinas pone entonces en un mismo plano tanto las contradicciones del humanismo como las del antihumanismo. Ambas pertenecerían a un mismo mecanismo de “volverse contra sí mismo”.

Otro artículo que evoca el problema del antihumanismo es “Libertad de palabra” (que pertenece a la última parte de *Difícil libertad*). En este artículo, Levinas pone en el mismo plano el estructuralismo (el marxismo, la sociología), el posestructuralismo (el psicoanálisis lacaniano), la ontología fundamental de Heidegger (indisociable de una destrucción de la ontología) y a Occidente, su pensamiento y su dimensión universal. Aunque esta reconducción podría parecer gruesa (falta de capacidad de matizar y, por ende, de restituir la diferencia que caracteriza cada manera de pensar), lo que revela esta nivelación es, por un lado, como lo habíamos señalado, la poca importancia que Levinas parece dar a la historia como, por otro lado, el hecho de que ve, tanto en la metafísica tradicional como en la ontología fundamental o en el estructuralismo (y el posestructuralismo) una misma estructura que se repite. Desde el logos de Platón, que aseguraba la posibilidad de engendrar una verdad que trascendía la relatividad de los sentidos y de los sujetos, hasta el descubrimiento de que todo ser es en relación y que nada puede tener sentido afuera de esta relación, y hasta la puesta en el escenario de la diferencia ontológica que destituye el ente de un fondo (*grund*), un sentido primero y último, lo que para Levinas cada vez se repite es precisamente la subordinación de los entes a una estructura explicativa, a un sentido externo, sea este un sentido ausente (el retiro del ser), una ausencia de fundamento (el *abgrund* que pone en juego la diferencia ontológica). En tal cuadro, el lenguaje está desvinculado de los sujetos que lo encarnan, mientras que estos sujetos son los portavoces de un sentido que los trasciende. Así, escribe Levinas en “Libertad de palabra”:

No solamente el marxismo, sino toda la sociología y todo el psicoanálisis, son testimonio de un lenguaje en el que lo principal no reside en lo que las palabras nos dicen, sino en lo que nos ocultan. Lenguaje bajo llave, civilización de afásicos. He aquí las palabras vueltas

signos mudos de infraestructuras anónimas, como los utensilios de las civilizaciones muertas o como los actos fallidos de nuestra vida cotidiana (Levinas, 1976: 290).

Lo que hace eco a la defecación del hombre, de un “foro interno”, que haría patente la concepción heideggeriana del hombre como “pastor del ser”: “Confidente, pero también vocero, heraldo, mensajero del ser, el hombre no expresa ningún foro interno” (Levinas, 1997: 85). Si Levinas asocia la diferencia ontológica a los descubrimientos del estructuralismo, es porque ésta pone un fin definitivo no sólo a la concepción del sujeto autónomo, sino también a la interioridad, al ensimismamiento en el cual los seres pueden guardar un secreto, contener un mundo en sí:

[...] el ‘foro interno’ ya no es un mundo. *El mundo interior es contestado tanto por Heidegger como por las ciencias humanas.* Pensar —tras el fin de la metafísica— es responder al lenguaje silencioso de la llamada; responder a la paz que es el lenguaje original desde el fondo de una escucha; maravillarse de este silencio y de esta paz (Levinas, 1997: 85-86, cursivas mías).

Occidente, de Platón a Heidegger, habría radicalizado entonces el silenciamiento de lo humano. Para Levinas, aun el silencio del ser, su salida del olvido que marca el fin de la metafísica, su invitación a pensar a partir de una exposición no permiten liberar lo humano en el hombre. El fin de la metafísica no marcaría entonces una nueva era, sino que pertenecería a la misma concepción anónima de la verdad que es, para Levinas, la verdadera fuente de toda alienación: ser alienado es en efecto pertenecer a otro, estar subordinado a estructuras ajenas e inhumanas, como bien lo describía Marx en los *Manuscritos filosófico-políticos*. Si Levinas parece saltar por sobre la historia es finalmente porque ni la historia concebida como progreso o como desarrollo ni la dimensión histórica del ser se excluyen de este substrato anónimo (fuese ello lo que se sustrae a todo sustrato, la dimensión *abgrund* del ser), de esta verdad silenciosa que envuelve a los hombres y los expulsa de todo “foro interno”, impidiéndoles, por ende, contestar en nombre propio. En otras palabras, si Levinas salta por sobre de la historia, es que ésta, en las distintas figuras que ha tomado, ha remitido siempre al mismo destino, a su voz anónima, de la cual no hay salida.

El hecho de que el antihumanismo quede preso (precisamente en cuanto lo revela como estructura última y primera) en las mallas de lo que Levinas denuncia bajo el nombre de *ontología* (subordinación de los entes a una estructura explicativa), podría hacer aún más asombrosa su denuncia. ¿Cómo reivindicar el humanismo si el antihumanismo se inscribe finalmente en el mismo destino de lo que permitía definir al hombre como sujeto autónomo, a saber: el logos, una estructura explicativa que trasciende los hechos? Es precisamente este círculo vicioso el que permite entender los desplazamientos que opera Levinas, y que le permitirán redefinir y replantear el problema del humanismo. Al reconducir hacia un mismo plano la tradición metafísica y a sus críticos, Levinas interpreta de otra manera el problema del hombre y de su fin. Si el hombre ha sido ya disuelto en el logos, y si sacar al ser del olvido no hace nada más que repetir la misma disolución (lo que no es tan seguro), entonces, el antihumanismo teórico no hace nada más que revelar un fin que precede el acontecimiento del hombre. Así, si el antihumanismo ha marcado una época, se ha de recordar también que la desaparición del hombre ha sido la condición de posibilidad de su historia, del sentido de su historia, del logos a través del cual, esta historia podía tomar forma y sentido. La “moda” antihumanista sólo puede ser vetusta, pasada de moda. Esta no anuncia nada nuevo sino que, como cualquier moda, pierde su valor en el momento en el que se banaliza. Es, de hecho, sobre esta constatación de que con el antihumanismo no hay nada nuevo bajo el sol que empieza “Sin identidad” y termina *El humanismo del otro hombre*:

Fin del humanismo, de la metafísica —muerte del hombre, muerte de Dios (o ¡muerte a Dios!)— son ideas apocalípticas o eslóganes de la alta sociedad intelectual. Como todas las manifestaciones del gusto —y de las fobias— parisinos, estas declaraciones se imponen con la tiranía del último grito y, al ponerse al alcance todos, se degradan (Levinas, 1997: 81).

Pero no es el hecho de que las modas sean siempre ya viejas, ya pasadas de moda, lo que conduce a reafirmar el humanismo. Al contrario, no se trata para Levinas de volver atrás, a un humanismo que no tuvo nada de humano, sino de pensar que lo humano es precisamente lo que no ha comenzado, lo que no puede ser acorde con su comienzo y que no puede ser agotado en éste.

Así, en *De otro modo que ser*, Levinas, después de hacer la apología del antihumanismo —del abandono de la noción teórica de *persona*— agrega: “El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano” (1987: 201). En otras palabras: el humanismo aún no se ha visto, aún no ha hecho época; reivindicarlo es reivindicar lo novedoso, lo que no puede ser esperado en cuanto época².

¿QUIÉN PUEDE REÍRSE?

Hasta aquí, podemos al menos intuir por qué Levinas liga el pensamiento de Nietzsche a esta reivindicación sólo en apariencia vetusta del humanismo. El humanismo que Levinas reivindica, es uno que aún no ha empezado. Es, por lo menos, aquel que no puede ser circunscrito a una época y, por ende, acorde con su fin. Pero sigue vigente la pregunta: ¿qué humanismo reivindica Levinas? A ésta agregaremos: ¿cómo asociará Nietzsche a cualquier tipo de humanismo? ¿Acaso Nietzsche no había desmitificado “al hombre” concebido como término, como unidad genérica, para pensarlo como tránsito, es decir, no solamente como momento de un devenir sino como el devenir mismo?

Antes de contestar a la pregunta suspendida hasta ahora, a saber: ¿qué humanismo reivindica Levinas?, es preciso volver a una de las fórmulas más graciosas de “Sin identidad”. En “Sin identidad”, Levinas vuelve a referirse a Nietzsche con fórmulas casi idénticas —pero más extendidas— a las que ocupaba en el pasaje de *De otro modo que ser* citado al comienzo. Casi al final de “Sin identidad”, Levinas evoca nuevamente a Nietzsche, pero esta vez para marcar la salida, o más bien el punto de fuga, de la ontología. Al encierro en el ser, Levinas opone (pero no como término lógico sino como fulgor) “la subjetividad del sujeto inocente de conjunciones ontológicas, subjetividad de un sujeto anterior a la esencia: juventud” (1997: 91). Aquí, paradójicamente, *inocencia* no significa el hecho de no hacer nada, sino una manera de romper con un orden determinado, con el orden del ser. Mientras la inocencia es un punto de fuga, una manera de exceptuarse de un orden, de una corriente, de una moda, la juventud no es un momento de una historia localizado en el tiempo, sino lo que se exceptúa de todo orden cronológico. Dicho esto, lo

que en este pasaje de “Sin identidad” es particularmente interesante, como en el pasaje de *De otro modo que ser* ya citado, es la manera en la que Nietzsche entra en este escenario, la manera en la cual su pensamiento está convocado y se conjugaría con esta inocencia. Toda esta parte casi final de “Sin identidad” describe el punto de fuga de la ontología a partir de la “violencia de un verbo inaudito, deshaciendo por el no-decir de la danza y de la risa (no se sabe qué trágicas y graves y al borde de la locura) los mundos que teje el verbo aforística que los demuele” (Levinas, 1997: 92). En otras palabras, un cierto uso de la palabra alcanzaría esta inocencia de la cual habla Levinas, esta inocencia que es una excepción al orden del ser, a su pertenencia fundadora a Occidente, a su logos como a su silencio. Como en *De otro modo que ser*, Nietzsche estalla a través de su escritura poética, de su risa, pero en “Sin identidad”, Levinas hace aún más claro un cierto orden de las secuencias o, más bien, el modo en el cual se desordena toda posibilidad de fijar un orden de cosa en una secuencia —en una secuencia o en una época: según Levinas, el verbo nietzscheano no es aquél que se declina en lenguaje sino aquél que lo suspende haciendo así posible la danza y la risa—. La risa —la risa ¡inocente!— estalla en un no-lenguaje que a su vez deshace la configuración de mundos, su ordenamiento en épocas del mundo.

Intentemos entonces observar de manera detallada cómo se produce la risa en la “escritura poética” de Nietzsche, para finalmente reanudar la risa nietzscheana con el problema por el momento suspendido del humanismo.

Mientras la risa podría constituir uno de los hilos conductores de la obra de Nietzsche y darse como una máxima de vida, “¡vivir jovialmente y reír jovialmente!” (1999: 187), escribe Nietzsche en *La ciencia jovial*, en *Así habló Zaratustra* (1997), la risa está directamente conectada con el pasaje entre dos figuras claves para entender el problema del humanismo en Nietzsche, a saber, las figuras del “último hombre” y del “hombre superior”. Por esta razón, se ha de tomar la risa en serio: en ésta se juega uno de los más cruciales problemas nietzscheanos, esto es, el problema del devenir —del devenir de lo humano—. Además, en la obra de Nietzsche la risa no es un mero tema, sino un estilo: es un estilo de vida, un estilo de escritura y, por ende, un acceso al conocimiento.

Basta pensar en la manera en la cual Nietzsche escenifica la historia de la filosofía (y sus “enemigos” favoritos: Sócrates, Kant...), pues suele hacerlo por medio de la caricatura, es decir, una manera de exagerar hasta lo cómico trazos de caracteres (y entonces de maneras de ser y no de pensamientos abstractos de la existencia). En su último libro, *Ecce homo* (2008), Nietzsche llega incluso al punto de caricaturizarse a sí mismo, volviendo sobre toda su obra a través de la muy desestabilizante pregunta: ¿por qué escribo tan buenos libros? Si tomamos en cuenta este último punto, la risa es entonces más que un hilo conductor, es más que una temática recurrente: es una *praxis*. Es una manera de escribir y de pensar; es una manera de escribirse y de vivirse³.

Si la risa en Nietzsche es todas estas cosas (y más), la risa como pasaje del último hombre hasta el hombre superior describe (y efectúa) también la propia transformación del Nietzsche filósofo, del Nietzsche que busca el conocimiento, del Nietzsche que filosofa escribiendo, del Nietzsche que “escribe tan buenos libros”. En otras palabras, si reír es una manera de escribirse y de vivirse, en la escena de la escritura, la risa Nietzscheana figura (o efectúa) la propia transformación de quien escribe, así como el pasaje a la sabiduría, el acceso a un nuevo conocimiento. Sólo bajo esta condición la risa del “hombre nietzscheano”, para retomar la fórmula de Levinas, es la risa del hombre superior y la risa de Nietzsche. Sólo cuando en la escritura ocurre un proceso de transformación (sólo si escribir es escribirse), el lenguaje deja de ser representativo, el pensamiento deja de ser conceptual y la risa (como el conocimiento) no es ya figurativa sino operativa.

Podemos analizar esta serie de hipótesis (estrictamente indisolubles las unas de las otras) tomando en consideración el recorrido que lleva del *Nacimiento de la tragedia* hasta *Así habló Zaratustra* (el libro que Levinas privilegia, esto si consideramos no sólo la evocación reiterada a la “escritura poética de Nietzsche”, sino también el hecho de que de las ya poco numerosas citas al corpus nietzscheano en *El humanismo del otro hombre*⁴, la mayor parte refieren a *Así habló Zaratustra*), y de *Así habló Zaratustra* hasta la relectura del *Nacimiento de la tragedia* (2000). El *Nacimiento de la tragedia* es en efecto aún un libro de estudio cuyo objetivo es mostrar, por medio de la teoría, cómo el arte musical (el arte trágico)

desplaza y transforma el problema de la verdad⁵. Sin embargo, mientras que *El nacimiento de la tragedia* es todavía un libro temático, el cambio de estilo que aparece con *Así habló Zaratustra* anuncia no sólo un cambio de pensamiento, sino, más precisamente, un cambio en el modo de practicar el lenguaje y, por ende, la verdad. *Así habló Zaratustra* es un libro autobiográfico, pero en el sentido en que el sujeto de esta biografía se construye a través de la escritura. La vida del sujeto narrado es tributaria de la escena de la escritura. De esta manera, esta autobiografía no reconstituye un sujeto pasado, sino que construye un sujeto por venir. *Así habló Zaratustra* es el libro de las tres metamorfosis de Zaratustra y, por ende, del Nietzsche escritor. Pero aquí no se trata de figurar una o una serie de metamorfosis a través del lenguaje, sino de practicarla hasta el borde del lenguaje. En efecto, el “sí mismo” que construye *Así habló Zaratustra* (el sí mismo de la autobiografía) es un sí mismo quebrado, un sí mismo que se experimenta en el hundimiento de su condición de posibilidad, esto es, el lenguaje que lo podría sostener. En “la más silenciosa de todas las horas”, Zaratustra escucha, por ejemplo,



Serie figura humana, monotipo (pequeño formato), 2012
MARTHA BOHÓRQUEZ

una voz inarticulada que le murmura: “¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!”, y cuando Zaratustra pregunta “¿Es *mi* palabra? ¿Quién soy *yo*?”, la voz inarticulada contesta: “¡Qué importas tú! Para mí no eres aún bastante humilde. La humildad tiene la piel más dura de todas” (Nietzsche, 1997: 218).

Este capítulo central de *Así habló Zaratustra* ejemplifica la manera en la cual el libro entero dirigido “a todos y a nadie”, como precisa el subtítulo, expone un sí mismo allí donde este “sí” no puede haber ni reposar sobre una palabra ni encontrar una justificación a través de ésta. La “más silenciosa de todas las horas” es la voz de la escritura que hace fracasar constantemente un sí mismo plenamente constituido, un sí que aún cree en su condición de posibilidad, en su permanencia, en un fondo que lo sostendría. Lo que cambia, entonces, más de quince años después de la redacción del *Nacimiento de la tragedia*, es que no se trata ya de relacionarse con la filosofía temáticamente por medio del lenguaje. Los “filósofos del futuro”, según la fórmula de *Más allá del bien y del mal* (2004), son aquellos que ya no hablan *de* sino que se construyen y destruyen a través de lo que falla en el lenguaje, a través del murmullo de la más silenciosa de todas las horas. Y es también quince años después de la redacción del *Nacimiento de la tragedia* que Nietzsche escribe el prefacio de aquel libro, riéndose entonces de sí mismo. Efectivamente, en este prefacio, Nietzsche se autocritica, afirmando que es un libro “mal escrito”, “sentimental”, “muy convencido, y por ello, eximiéndose de dar demostraciones” (2000: 28). Es entonces un libro de entusiastas, un libro inmaduro, pero no es aún el libro acorde con lo que Nietzsche llama los *filósofos del futuro*. Pero la crítica más interesante que Nietzsche hace al *Nacimiento de la tragedia* es que este libro mal escrito es, en realidad, un libro *demasiado escrito*. Es un libro que profetizaba la salida del lenguaje racional pero siempre desde un lenguaje: “Esa ‘alma nueva’ habría debido cantar —y no hablar!—. Qué lástima que lo que yo tenía entonces que decir no me atreviera a decirlo como poeta [...]” (2000: 29), escribe Nietzsche, indicando que los “filósofos del futuro” no sólo han de hablar *de* algo nuevo, sino también han de exponerse, con todo el peligro que ello implica, a lo novedoso de su pensar. Quince años después, y de manera casi contemporánea a la escritura de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche se ríe entonces de sí mismo.

A pesar de esto, no se trata de limitar la risa nietzscheana a la autocrítica, a la sola risa de sí mismo. Si fuera así, la risa no permitiría describir ninguna metamorfosis, ningún devenir. Reírse de sí puede consistir, en realidad, en una actitud cómoda en la cual nada de sí se afirma sino que se destituye a sí mismo. Por otra parte, la autocrítica es un proceso que sigue presuponiendo la primacía del lenguaje, de las posibilidades de abstracción y, entonces, del distanciamiento que ofrece: la autocrítica es una manera de mirarse con la distancia que no conlleva ningún peligro, a la vez que permite precisamente permanecer a distancia de sí. Lo que hemos entonces de preguntarnos ahora es: ¿qué hace posible que la risa nietzscheana no decline en una risa inmovilizadora que no lograría nada más que negarse a sí mismo (dejando intacto este sí mismo) sin llevar a la transformación del sí, a la metamorfosis del hombre o a este pasaje entre el “último hombre” y el “hombre superior”?

Si bien, en *Así habló Zaratustra* encontramos más de una vez la idea de que reírse de sí mismo alivia del “espíritu de pesantez”, es decir, de un sentimiento de culpa que lejos de manifestar una forma de inquietud hacia el otro acaba más bien en una manera de poner de relieve el propio egoísmo —con toda su pesadez—, hay una multiplicidad de risas en *Así habló Zaratustra*, y es difícil saber qué risa Zaratustra reivindica para sí mismo, qué risa quiere aprender y qué risa quiere enseñar. Así, en “El despertar”, uno de los últimos capítulos de este libro destinado a “todos y a nadie”, Zaratustra, el viajero, escucha risas en la cueva donde había morado un tiempo. Pero mientras esta risa podría dar a escuchar que el tiempo de la aflicción, de la negatividad, de la pesantez está detrás, lo que escucha Zaratustra no es todavía tan liviano como para aprobar esta risa. Así, Zaratustra se tapa los oídos y después de un tiempo dice: “Están alegres, comenzó de nuevo a hablar, y, ¿quién sabe?, tal vez lo estén a costa de quien los hospeda; y si han aprendido de mí a reír, no es, sin embargo, *mi* risa la que han aprendido” (Nietzsche, 1997: 419, cursivas mías). En otras palabras, no todas las risas se valen, no todas suenan igual: algunas siguen impregnadas de gritos, de aflicción, e irritan los oídos de Zaratustra. Y de hecho, si bien, al escuchar estas risas estallar de nuevo, Zaratustra por un momento parece creer que estos hombres habrían “[aprendi-

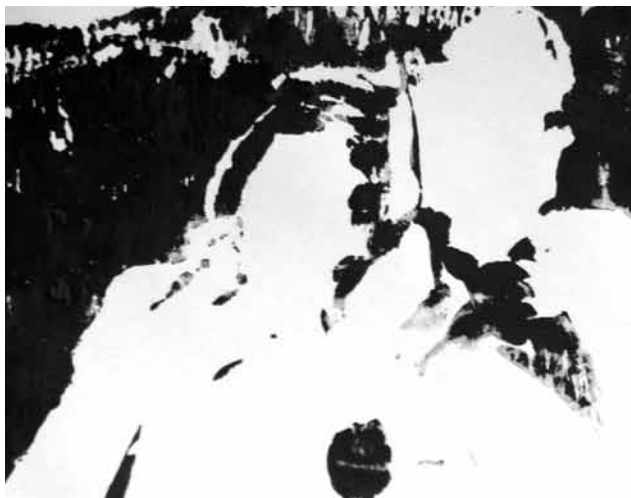
do] a reírse de sí mismos” (Nietzsche, 1997: 420), muy prontamente estas risas se apagan y los hombres empiezan a rezar. Estas risas fueron las de hombres convalécientes quienes salieron de una enfermedad, pero quedaron en un mismo cuerpo. Estas risas no fueron entonces transvaloradoras, no implicaron ninguna metamorfosis. Y es que reírse de sí no implica ninguna transformación de sí. Es siempre el hombre quien se ríe de sí, no el otro del hombre.

¿Qué otra risa, sin embargo, podría implicar una transvaloración? ¿Cuál es la risa que no se ríe ni de sí ni del otro? ¿Quién puede “reírse alegremente” y “vivir animadamente” para retomar la fórmula de *La ciencia jovial*? He aquí uno de los enigmas de *Así habló Zaratustra*. En efecto, mientras en “Del hombre superior” Nietzsche implora reiteradas veces a los hombres reírse de sí mismos, como si fuese este el camino hacia el “hombre superior”, en “Del despertar”, al cual acabamos de referirnos, es la propia risa de los hombres de la cueva, a quienes llama de hecho *hombres superiores*, la que es finalmente rechazada. Esto indica no sólo que reírse de sí mismo no es aún la “risa santa” (Nietzsche, 1997: 399) a la que convoca varias veces Zaratustra, sino que el movimiento de ascensión que exhibe *Así habló Zaratustra* no tiene como fin “el hombre superior”. Y de hecho, si se ha de reír, aprender a reír, es precisamente en cuanto el hombre no es un fin (una meta) sino un puente, como ya leíamos en el prólogo de *Así habló Zaratustra*. Tal como lo repite Zaratustra en “Del hombre superior”, “lo que yo puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso” (Nietzsche, 1997: 390). Pero si reírse de sí mismo es aún una manera de permanecer en sí mismo, nada es más difícil que concebir al hombre como ocaso. ¿Qué permite al hombre pasar al otro del hombre? ¿Qué permite que esta salida ya no sea reapropiada a su fin y a una nueva concepción del hombre? ¿Y cómo pensar que la risa permitiera esta salida?

Aquí cruzamos no sólo uno de los enigmas del pensamiento de Nietzsche, sino uno de los problemas fundamentales que plantea y que, pese a las distintas interpretaciones que ha habido de éste, quedan, y tal vez deban quedar, en el enigma. En efecto, la clave de la ascensión de Zaratustra se encuentra en el tercer libro de *Así habló Zaratustra*, donde son los

animales los que saben quién es Zaratustra y cuál es su destino: “Tú eres el maestro del eterno retorno —¡ése es tu destino!—” (Nietzsche, 1997: 308). En otras palabras, la respuesta a la pregunta “¿quién?” no está hecha a la medida del hombre: son los animales quienes detienen este saber —los cuales, en el texto, no pueden obviamente representar la animalidad, un mero y simple estado de naturaleza (si no, no habría necesidad de escribir para dar lugar a la metamorfosis)—. Ahora bien, mientras la risa de la autocrítica dependía siempre de un “sí mismo” maestro (en cuanto sujeto) de la risa, con el tema del eterno retorno ya no es el sí que está en capacidad de reírse. En la risa de la autocrítica, el “yo” se autosuspende, se abstrae del tiempo. El eterno retorno requiere en cambio afirmar cada instante en su infinitud. Lejos de preservar el sí mismo en lo que lo alivia del tiempo, el eterno retorno anuda el sí con la infinitud del instante; convoca un “sí” en el momento en que éste debe soportar más que el campo delimitado, propiamente finito, de un “sí mismo”. Pero, ¿no es entonces el eterno retorno la “verdad insoportable” que anula toda risa? Nietzsche mismo, en efecto, se refiere al eterno retorno como a una “verdad insoportable”. Sin embargo, sólo una verdad insoportable convoca al hombre a superarse, mientras esta superación ya no está en su poder. En este sentido, el eterno retorno se ríe del “hombre”, de su particularismo, de su posición finita, pero también compromete al hombre con la infinitud: lo convoca entonces a reír no más de sí (o de otro), sino desde la infinitud del retorno. Por esto, también no hay otro conocimiento del eterno retorno que el de la lucha del hombre consigo mismo —lucha que abarca sobre una risa santa, la risa del otro del hombre, precisamente porque no puede ser ganada por él, mientras él solo podrá luchar sin fin—. Tal como en la lucha del pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta, la risa santa no es la risa de nadie, es la risa del otro del hombre que, paradójicamente, solo hace posible un quien:

¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta? [...] Ya no pastor, ya no hombre —¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!— (Nietzsche, 1997: 232).



Serie figura humana, monotipo (detalle) | MARTHA BOHÓRQUEZ

DESDE EL HUMANISMO DEL OTRO HOMBRE HACIA EL HUMANISMO DEL OTRO DEL HOMBRE

Ahora podemos volver al problema del humanismo en Levinas y en Nietzsche, y a la cuestión de si el humanismo sólo puede ser vetusto o si, en un “instante de fulgor”, éste no está más bien prometido a una extrema juventud.

Si Levinas no se suma a las voces unánimes, completamente en la corriente, que proclaman el fin del hombre, es que estas voces sólo niegan lo que previamente habían afirmado: estas voces se remiten a un fin, a la creencia en un fin, en un límite, el mismo límite que había hecho posible al hombre, su poder, su “*négativité à l'oeuvre*” para retomar una fórmula perfectamente en la corriente del antihumanismo. Pero para Levinas, lo humano en el hombre no es lo que lo mantiene dentro de sus límites, idéntico a su esencia, a su definición, a lo que define al hombre como posibilidad conforme a su poder; el hombre que reposa sobre sí mismo, entonces. Humano es, al contrario, para Levinas, sólo lo que mide al hombre de acuerdo con una tarea infinita que lo supera, y que lo ha “ya siempre” expulsado de su esencia, tanto de un piso firme donde reposar como de una esfera de pertenencia. Por esto, Levinas se suma a la denuncia del humanismo, pero indicando que lo que hace necesaria esta denuncia implica ya excederla: “Si el humanismo debe ser denunciado es porque no es suficientemente humano”

(Levinas: 1987, 201). Denunciado en cuanto limitado a su definición, a sus límites, a su esfera de pertenencia, lo humano no deja de ser esperado como lo que se exceptúa de estas definiciones, de estas limitaciones, y que está entonces convocado a ir más allá. Lo humano se puede decir sólo a partir de lo que en *Totalidad infinito* Levinas describía como una “curvatura del espacio” (1977: 295), que vuelve las miradas hacia lo infinito, y al mismo tiempo denuncia todo límite en el cual los hombres podrían encerrarse. Pero si la diferencia ontológica (tal como la lee Levinas), aún en línea con la corriente antihumanista, sigue inmanente a las premisas humanistas, no es el sujeto aislado el que puede romper este sistema de pertenencia, de adecuación del hombre a una esencia y a un fin. Lo que Levinas propone como “humanismo del otro hombre” es, en efecto, el descentramiento que se produce en el sujeto frente al otro (al otro hombre) el cual, irreducible a un sistema, a una definición que permitiría fijarlo, ubicarlo en el espacio, esboza esta “curvatura en el espacio”. Lo infinito surge, efectivamente, “entre los seres humanos” (1977: 295), frente a la infinitud del otro-infinito, precisamente en cuanto excede su definición. Humano es entonces lo que empieza a partir del otro, del otro hombre, el cual, inmedible, irreductible a una entidad comprendida en un horizonte, desgarrar al sujeto que le hace frente, lo expulsa de su suelo, de su tierra, para ponerlo en el camino, exponiéndolo entonces al afuera, a lo que no puede ser envuelto en un sentido, hacer mundo —a lo que se excluye de las “épocas del mundo” y que no es meramente extramundano, parte de “trasmundos”⁶—. Al hablar de “humanismo del otro hombre”, Levinas no lleva a pensar que lo humano es el “otro hombre” (*autrui*), lo que sería sólo desplazar el problema del humanismo (y no hacerlo estallar) sino que lo humano sólo se da como esta expulsión fuera de sí (que precisamente no se da: no puede ser anticipada), y en la cual una “subjetividad inocente de conjunciones ontológicas” no es nada más que la elección que se produce en esta expulsión. Fuera de sí, el sí mismo no tiene refugio, está expuesto “sin refugio y sin retorno”, según la fórmula recurrente de *De otro modo que ser*, y, sin retorno hacia sí, está a cargo de la infinitud del otro, es ya siempre responsable del otro: elegido para hablar en primer persona con labios que ya no hacen eco de un sentido que les acontecería, sino que propulsan al sujeto en un camino

infinito. La “subjetividad inocente de conjunciones ontológicas” es el no-lugar del sujeto, la subjetividad como “otro en el mismo”, el estallido de esa apertura que se produce en el sujeto que lo ha ya siempre puesto en camino, en un camino infinito: sin refugio y sin retorno. En este camino, no hay dioses que velen por los hombres. Es, al contrario, a partir del hombre que resuena la infinitud, puesto que se puede hablar de “humanismo” solo porque lo humano está en camino, un camino sin fin encaminado infinitamente, y exceptuado entonces del orden del ser, de una precomprensión que acontecería este camino.

En Nietzsche, en cambio, no hay nada así como un hacerse cargo del otro (de *autrui*: el otro hombre). Zaratustra está acompañado de animales que son las voces de una tarea, un conocimiento, que no es a medida del hombre, y que lo expulsa siempre de sus límites. Esto, sin embargo, no debe conducirnos a pensar que Nietzsche, al contrario de Levinas, obedecería a la tentación opuesta: superar al hombre en favor del animal. Como ya hemos subrayado, los animales, en *Así habló Zaratustra*, son voces: participan de una escritura que quiebra la totalidad del lenguaje. Participan de una escritura polifónica que permitiría a Zaratustra quebrarse y a la vez escuchar, sin sumarse a un orden único, a un sistema de comprensión único. En este sentido, la “escritura poética” de Nietzsche se exceptúa de lo que la diferencia ontológica reconjuga y reordena en el silencio del ser. Sin embargo, si esto no es suficiente para proponer una proximidad entre Nietzsche y Levinas, y si bien no hay una figura de el otro (*autrui*: el otro hombre) en *Así habló Zaratustra*, Zaratustra tiene una tarea sobrehumana, por cierto, ni animal ni divina: la de sufrir por los hombres, por el fin del hombre o, más bien, para evocar un rasgo del pensamiento de Blanchot, por la imposibilidad de este fin (1994: 42). Como hemos dicho, en *Así habló Zaratustra*, el hombre es un tránsito y no una meta, un fin. El hombre del tránsito es, entonces, el que se hace cargo a la vez del fin del hombre y de la imposibilidad de llegar a este fin. De esta manera, la risa nietzscheana, la risa santa, sigue siendo, como en *El nacimiento de la tragedia*, indisociable del dolor⁷, pero de un dolor que trasciende los límites de la individualidad, pues es el dolor de una humanidad que no permanece idéntica a su esencia, es el dolor de la defeción del hombre (como sujeto) que no alcanza definitivamente su fin. Que la risa

sea ya la risa de lo que se sustrae de la pesantez de la identidad, de lo que conforta al ego y que se nutre del espíritu de pesadez, no hace de la risa nietzscheana un momento meramente liviano. Por un lado, el hombre no puede ser superado si no sufre por la humanidad. Así, Zaratustra recuerda que el hombre superior no es el que se aparta de la humanidad, sino el que sufre su dolor: “¡Para mí no sufrís aún bastante! Pues sufrís por vosotros, no habéis sufrido aún por el hombre” (Nietzsche, 1997: 393). Por otro lado, este sufrimiento no es cristiano, no se inscribe en una óptica de redención. Abarca, con la risa santa, precisamente lo que el eterno retorno requiere afirmar hasta el dolor: requiere vivir de tal manera que se desee vivirlo eternamente. En este sentido, profundamente antihumanista, la risa nietzscheana es también intensamente humana, pues lo humano es precisamente lo que se hace cargo de una tarea que lo supera, es el *quién* que estalla de este acogimiento, de esta carga —grave y liviana a la vez—.

Unas últimas palabras para concluir. Nietzsche y Levinas se encuentran en esta tarea infinita de llevar al hombre más allá de sí mismo, de pensarlo como tránsito, o en camino. Sin embargo, es necesario decir que Levinas no llamaría a “no tener vergüenza” y no confiaría en una mera y simple inocencia. Como es sabido, la subjetividad levinasiana estalla sus límites en la medida en que es ya siempre culpable, está ya siempre en deuda con el otro (*autrui*). En Levinas, la inocencia es indisociable de la culpa. Pero en la medida en que el encuentro con el otro es para Levinas el encuentro con lo desconocido, con el porvenir, este encuentro ya promete la juventud del tiempo, lo novedoso: no se fija en el pasado, en el peso de la culpa. Por esto, aún sin decirlo, Levinas acusa recibo de la crítica que hace Nietzsche al espíritu de pesantez y a cierta lectura de la culpa judeocristiana. Por otro lado, cabe preguntarse si dejar de tener vergüenza no sería la consigna que más calza con el “último hombre”. ¿Acaso no es la vergüenza el sentimiento que ya convoca a no permanecer en sus límites, a no quedar satisfecho de sí mismo, idéntico a sí mismo, en la complacencia de quien es humano, demasiado humano, vergonzosamente humano?⁸ Tal vez, de hecho, sólo se debería tener vergüenza de ser hombre, mientras que la vergüenza en el hombre no es precisamente lo que lo eleva sino lo que lo mueve dentro de sus límites, este sentimiento minimal que lo mantiene a contracorriente sin elevarse por sobre aqué-

lla. Podemos, así, para concluir, terminar con las palabras de Deleuze, otro gran nietzscheano del siglo pasado:

Y la vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época. La ignominia de las posibilidades de vida

que se nos ofrecen surge de dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los temas más poderosos de la filosofía. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas. Y no queda más remedio que hacer el animal (gruñir, escarbar, reír sarcásticamente, convulsionarse) para librarse de lo abyecto: el propio pensamiento está a veces más cerca de un animal moribundo que de hombre vivo, incluso demócrata (Deleuze y Guattari, 1993: 108-109).



NOTAS

¹ Jacques Rolland se había percatado de este problema en *Parcours de l'autrement* (2000) y, en particular, en el capítulo "A quelques instants d'éclair".

² Es interesante notar que en este artículo, Levinas se refiere dos veces a Blanchot, y, en particular, a un texto explícitamente influenciado por el antihumanismo teórico de Foucault: "El ateísmo y la escritura. El humanismo y el grito". En efecto, si en este texto Blanchot empieza acusando recibo sobre el anuncio de la muerte del hombre, no deja la última palabra a esa muerte. Así, Levinas citará dos pasajes de este texto, sólo en apariencia antitéticos. Por un lado, la posición de Blanchot respecto al humanismo: "Decir noblemente lo humano del hombre, pensar la humanidad en el hombre, es confluír sin más en un discurso insostenible y, ¿cómo negarlo?, más repugnante que todas las groserías nihilistas" (Levinas, 1997: 82), y, por otra parte, lo que el antihumanismo aún no dice, lo que se rehúsa a esta declaración aún confiada en los poderes de la negación: "Puede ser que 'el hombre pase', como se suele decir [...]. Pero en realidad ya siempre ha pasado, en la medida en la que se ha apropiado de su propia desaparición [...]. No hay, por tanto, que renegar del humanismo a condición de reconocerle justo allí donde es menos engañoso, nunca en las zonas de la interioridad del poder y de la ley, del orden, de la

cultura y de la magnificencia heroica" (Levinas, 1997: 110). Véase Blanchot (1970: 397-421).

³ Sobre este punto, me permito reenviar a Messina, (2012).

⁴ Es sorprendente notar que mientras el artículo "Sin identidad" tiene como exergo un pasaje del Talmud, el artículo "Humanismo y anarquía" tiene como exergo un pasaje del prólogo de *Así habló Zaratustra*.

⁵ Se tratará, en efecto, como recuerda el "Ensayo de autocrítica", de "ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida [...]" (Nietzsche, 2000: 28).

⁶ Sobre la crítica de Levinas a los trasmundos, me permito referir a "Bajo el riesgo de la muerte de Dios" (Messina, 2009a) y a Messina (2009b). En ambos artículos muestro que el "Dios" de Levinas asume la muerte de Dios y que la necesidad expresada por éste al principio de *De otro modo que ser* de "pensar un dios no contaminado por el ser" (1987: 42), excede el problema de la existencia o no existencia de Dios —ambos problemas pertenecen a una misma historia, a un mismo marco problemático: el de la ontología—.

⁷ A este respecto, véase el artículo de Katia Hay (2011).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BLANCHOT, Maurice, 1970, “El ateísmo y la escritura. El humanismo y el grito”, en: Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila.
2. _____, 1994, *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós.
3. DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, 1993, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
4. FRANCK, Didier, 1998, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, París, PUF.
5. HAY, Katia, 2011, “Zarathustra’s laughter or *The Birth of the Tragedy from the Experience of the Comic*”, en: Joao Constancio y Maria Joao Mayer Branco, *Nietzsche on Instint and Language*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter.
6. LEVINAS, Emmanuel, 1976, *Difficile liberté*, París, Livre Poche.
7. _____, 1977, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
8. _____, 1987, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
9. _____, 1993, *El humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós.
10. _____, 1996, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras.
11. MARX, Karl, 1982, “Sobre la cuestión judía”, en: Karl Marx, *Escritos de juventud*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
12. _____, 2004, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.
13. MESSINA, Aïcha, 2009b, “Levinas’s gaia scienza”, en: Bettina Bergo y Jill Stauffer, *Nietzsche and Levinas*, Nueva York, Columbia UP.
14. _____, s/f, “Cómo escribir y vivir a la vez”, en: Vanessa Lemma, *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago de Chile, UDP.
15. NIETZSCHE, Friedrich, 1997, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
16. _____, 1999, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila.
17. _____, 2000, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.
18. _____, 2004, *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza.
19. _____, 2008, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza.
20. _____, 2009a, “Bajo el riesgo de la muerte de Dios”, en: Patricia Bonzi y Juan José Fuentes, *El énfasis del infinito*, Santiago de Chile, Anthropos.
21. ROLLAND, Jacques, 2000, *Parcours de l'autrement*, París, PUF.

