

FILÓSOFOS Y FILOSOFÍAS

Fecha de entrega: 17 de mayo de 2010

Fecha de aprobación: 30 de junio de 2010

LÉVINAS, FILÓSOFO JUDÍO*

LEVINAS, JEWISH PHILOSOPHER

Alberto Sucasas**

Resumen

La filosofía de Lévinas se inspira en las fuentes tradicionales del judaísmo, por más que apenas consienta que afloren a la superficie del discurso. De ahí la conveniencia de abordar su obra como un palimpsesto en el que operan dos niveles textuales, uno de ellos explícito (fenotexto filosófico) y el otro velado (prototexto judío). El Otro y el Mismo se relacionan entre sí según el modelo bíblico del vínculo YHWH-Israel: mientras que la Revelación inspira la epifanía del rostro, la Redención subyace a la reconstrucción de la subjetividad en clave ética. En su conjunto, la heterología de Lévinas reitera, en el elemento de la filosofía, las experiencias centrales del monoteísmo hebreo.

Palabras clave

Ética, judaísmo, palimpsesto, Revelación, Redención, rostro, sustitución.

Abstract

Lévinas' philosophy is inspired by the traditional sources of Judaism, although these hardly surface in his discourse. It is convenient to consider his work as a *palimpsest* with two textual levels, the explicit level (philosophical *phenotext*) and the hidden level (Jewish *prototext*). The Other and the Same are related to each other according to the biblical link model YHWH-Israel: Revelation inspires epiphany of visage while Redemption underlies subjectivity reconstruction in ethical terms. In philosophy, Lévinasian Heterology reiterates the central experiences of Hebrew monotheism.

Key words

Ethics, Judaism, palimpsest, Revelation, Redemption, visage, substitution.

*Bajo el título "Lévinas, philosophe juif", este trabajo se presentó como ponencia en el Congreso Internacional A Century with Lévinas: Resonances of a Philosophy (Jerusalén, 16 al 20 de enero de 2006).

**Universidade da Coruña (España). Correo electrónico: alberto.sucasas@udc.es

La alternativa resulta familiar: o bien la filosofía es un saber absolutamente autosuficiente, que sólo depende de sí mismo, o bien se sabe precedida por un universo de sentido del que ella misma nace. Desde el primer punto de vista, el *logos* filosófico disfruta del privilegio de ser palabra fundacional o inaugural, palabra totalmente *primera*; más acá de ella, sólo se encontraría el parloteo de la *doxa* o el balbuceo del mito: autodidacta, el filósofo sería maestro exclusivo en la búsqueda de la verdad. Por el contrario, la segunda posición plantea el estatuto irreductiblemente *segundo* del discurso filosófico, dado que siempre viene *tras* otra modalidad de pensamiento que, aunque no-filosófica, es asimismo legítima; es, incluso, fuente inspiradora del *logos*. La historia de la filosofía nos enseña que el papel de saber *pre*-filosófico corresponde, tradicionalmente, a la revelación religiosa.

Estamos ante un dilema esencial al campo filosófico, del que define una estructura y una dinámica bipolares: por una parte, los que rechazan la religión a título de enemigo eterno de un pensamiento adulto; por otra, quienes consideran que ninguna filosofía es posible en ausencia de una inspiración religiosa. Sin duda, Lévinas no es ajeno a esa disputa milenaria. Si pensamos en sus años universitarios en Estrasburgo y, sobre todo, en los *Lehrjahre* de Friburgo, cuando asiste a los últimos cursos de Edmund Husserl, resulta fácil imaginar el impacto de la disciplina fenomenológica sobre la formación del joven pensador: la vocación de la filosofía consiste en ser *strenge Wissenschaft*, saber libre de supuestos. Incluso si abre paso a cierto alejamiento (en el que hay que reconocer, ante todo, el ascendiente del primer Heidegger) del intelectualismo husserliano, el autor de *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* formula con ejemplar claridad el ideal de una filosofía celosamente prendada de su autonomía y, en consecuencia,

hondamente hostil al primado de una verdad prefilosófica:

La filosofía comienza con la reducción; ahora bien, se trata de un acto en el que, sin duda, consideramos la vida en todo su aspecto concreto, pero en el que ya no la vivimos (Lévinas, 1930, p. 219).

En la fase inicial de su *Denkweg*, Lévinas parecía llamado a convertirse en embajador del pensamiento fenomenológico en Francia, aunque no se tratase de una fenomenología de estricta observancia husserliana, puesto que presta atento oído a las sugerencias provenientes de *Ser y tiempo*¹. Husserl *a través de* Heidegger, he ahí la posible divisa del proyecto, al que por ello cabría calificar de *fenomenología heideggerianizante*. En cualquier caso, la idea que Lévinas se hace entonces de la filosofía no parece dejar espacio alguno al diálogo entre pensamiento y religión.

Todo cambia de manera radical después de 1933, con la llegada del nazismo al poder estatal en Alemania y el compromiso infame de Heidegger, hasta ese momento maestro admirado. “Dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” (Lévinas, 1976, p. 406), la ulterior biografía intelectual de Lévinas –por supuesto que también su biografía a secas– se escribirá bajo el signo de la ruptura. Mucho antes de las páginas admirables del prefacio de *Totalidad e infinito*, que denuncian la complicidad profunda entre filosofía y

1 “En conformidad con nuestro objetivo, no vacilaremos en tomar también en consideración los problemas que se plantean los filósofos discípulos de nuestro autor, y, en particular! Sr. Martin Heidegger, cuya influencia sobre este libro se reconocerá a menudo” (Lévinas, 1930, p. 14).

violencia², las palabras finales del ensayo *De la evasión* enuncian ya un proyecto filosófico que se pretende exterior a la tradición occidental, es decir, a la aventura de pensamiento que va de los presocráticos a Heidegger; esto escribe Lévinas en 1935:

Se trata de salir del ser por una nueva vía, aun a riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes (Lévinas, 1982a, p. 99)

En cierto sentido, la totalidad de la obra posterior, a lo largo de más de medio siglo, no será sino realización o consumación de ese programa especulativo, cuyo rasgo principal consistirá en elaborar una filosofía no-ontológica, un pensamiento resueltamente opuesto a *la filosofía que nos ha sido transmitida* (expresión frecuente en Lévinas para designar el todo del pensamiento del ser). ¿Estamos, entonces, ante un paso solidario del gesto consistente en hacer de la filosofía un discurso autofundante y en tal medida sordo a los datos prefilosóficos, en particular la tradición religiosa y su verdad revelada? Muy al contrario, se da en Lévinas la convicción siguiente: entre filosofía y religión, a pesar de su diferencia irreductible, se establece un vínculo decisivo, en particular para la primera, cuya condición de posibilidad es la segunda. Sin una tradición prefilosófica, “la filosofía sería un pensamiento adecuado pero que nada tendría que decir” (Lévinas, 1987, p. 16); hasta tal punto cabe afirmar una filiación religiosa del discurso filosófico, incluso si le es ajena la vocación de confesionalidad:

2 “No hace falta probar mediante oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo le afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma –o la verdad– de lo real” (Lévinas, 1961, p. IX).

La filosofía deriva, para mí, de la religión. Es llamada por la religión a la deriva y probablemente la religión siempre está a la deriva (Lévinas, 1977, p. 156).

Hay que decirlo con toda claridad: si Lévinas aboga por una ruptura profunda con la tradición ontológica europea, lo hace en orden a posibilitar un pensamiento nuevo que, sin un ápice de renuncia a su designio de ser discurso filosófico, se abre a las sugerencias de la revelación religiosa. Con otras palabras, reivindica la posibilidad de una *filosofía judía*. Desde ese punto de vista, todo su corpus –tanto los libros propiamente filosóficos (ante todo, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*) como los denominados “escritos judíos” (lecturas talmúdicas y reflexiones sobre el judaísmo, tradicional o contemporáneo)– es, de pies a cabeza, *pensamiento o filosofía judíos*, aunque el propio autor subraye la separación entre los dos sectores de su obra.

De esa constatación deriva una apuesta hermenéutica: la lectura del texto levinasiano debe, por afán de fidelidad, sumergirse en la profundidad inaparente de la escritura, para encontrar, más acá del nivel conceptual explícito, que no es sino su superficie filosófica, una capa de sentido oculto o velado, pero que gobierna en secreto el conjunto del pensamiento. Una lectura exclusivamente *horizontal*, limitada a la progresión discursiva, descuidaría la complejidad *geológica* de un texto cuya semántica manifiesta, sin duda filosófica de pleno derecho, se nutre de un estrato de sentido encubierto, de naturaleza religiosa; es preciso tomar en consideración la *verticalidad* constituyente de la economía secreta de la escritura levinasiana.

Nuestra propuesta³ pretende abordar la obra filosófica de Lévinas como un *palimpsesto*,

3 Lo aquí expresado de forma sucinta ha recibido un tratamiento extenso en Sucasas (2006).

en el que han de reconocerse dos niveles de significación, uno de ellos filosófico (al que se denominará, en virtud de su carácter explícito o manifiesto, *fenotexto*) y el otro religioso (que, en razón de que opera a manera de sustrato silencioso o invisible de los conceptos filosóficos, será llamado *prototexto*). De ese modo, interpretar el pensamiento de Lévinas equivale a restablecer el *prototexto* judío del *fenotexto* filosófico, en retrotraer éste a aquél. Eso haremos a propósito de las dos ideas fundamentales del filósofo: rostro y sustitución (esta última palabra abordada en tanto que denominación genérica del proceso de reconstrucción ética de la subjetividad). Dos categorías bíblicas desempeñarán el cometido de fundamento prototextual: respectivamente, la de Revelación y la de Redención.

Rostro y Revelación

Presupondremos el trabajo conceptual que describe la subjetivación, o sea, la constitución ontológica de una subjetividad, sea mediante la noción de *hipóstasis*, acuñada en *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el Otro* (1948), sea a través de la idea de *goce* y su prolongación en el existir económico tal como los tematiza *Totalidad e infinito* (1961). Tanto allí como aquí, el resultado es una fenomenología del Mismo, para la cual el ego es un ente solitario, definido por la libertad, el poder y el conocimiento.

Frente a la ontología del Mismo, “la sociedad es el milagro de la salida de uno mismo” (Lévinas, 1976, p. 22). Ese cambio de escenario, que lleva del pensamiento del ser a la ética como filosofía primera, es abierto por la epifanía del rostro, cuyo modelo inconfesado se encuentra en la teofanía bíblica: Lévinas piensa la intersubjetividad ética (pareja Mismo-Otro) a la luz de la Revelación, de suerte que la dualidad YHWH-Israel opera como arquetipo implícito del nexo entre el prójimo y el yo, entre el Otro y el Mismo.

En el Sinaí, paradigma de la Revelación judía, la divinidad misma irrumpe en el mundo y establece con su socio humano una relación cuya inmediatez excluye todo intermediario: el encuentro entre Dios y Moisés se produce, según las palabras de la Escritura, *cara a cara*⁴. Lévinas recurre a la misma expresión para describir la maravilla del rostro: cuanto pertenece al mundo como correlato del Mismo se desvanece ante la presencia de algo que viene del afuera absoluto; por no formar parte el rostro de la realidad mundana, ningún ente de este mundo se interpone entre él y el Yo. La metafísica de la *desnudez* y la *abstracción* del rostro se alimenta de la concepción bíblica de una entidad celeste directamente revelada al hombre.

¿Cuál es el contenido de la teofanía? Ante todo, la manifestación de la divinidad, que es, a la par, mensajero y mensaje: *Yo soy YHWH*. Tesis bíblica cuyo eco fenotextual surge con la caracterización del rostro como *expresión*, que establece “la *franqueza* absoluta del cara-a-cara” (Lévinas, 1961, p. 157)⁵. El Otro, divino o humano, toma la iniciativa y se da a conocer, más allá de todo conocimiento, *en persona*. Si la Biblia denota un vínculo inmediato entre el Dios revelado y el receptor de la teofanía, el discurso filosófico hace de la *proximidad* rasgo definitorio de la epifanía del rostro.

* * *

Pero la inmediatez de la relación, lejos de anular la distancia entre sus dos polos, la incrementa: tanto en la Revelación bíblica como en el pensamiento del rostro, la alteridad desvelada no se vuelve contenido al alcance de la conciencia; la intimidad es,

4 Cf. Éxodo 33,11; Números 12,8; Deuteronomio 34,10.

5 “Hemos llamado rostro al auto-significar por excelencia” (Lévinas, 1982b, p. 229).

muy al contrario, solidaria de una radical trascendencia. De ahí la afirmación común de la irreductible *invisibilidad* del Otro: mientras el Dios del Sinaí, aun manteniendo una relación de familiaridad con el hombre (*cara a cara* del que Moisés es beneficiario), no le permite ver más que sus espaldas⁶, el rostro levinasiano nos sitúa fuera de cualquier visión, dado que la adecuación definitoria del vínculo intencional ha perdido toda vigencia en la intersubjetividad ética, en virtud de ello absolutamente ajena a la axiomática de la evidencia dominante en la fenomenología clásica. Desde esa perspectiva, la crítica de la tematización filosófica del prójimo (en Husserl, Heidegger o incluso Buber, pensadores que hacen del prójimo un *alter ego*) reproduce, a un nivel fenotextual, la lucha anti-idolátrica esencial a la conciencia religiosa judía: se trata de “pensar el-Otro-en-el-Mismo sin pensar al Otro como otro Mismo” (Lévinas, 1986, p. 130). La única fidelidad posible al Otro –*deus absconditus* a pesar de su revelación, hace entrega de su Nombre misterioso sin aportar explicación alguna sobre su significado; rostro cuya epifanía interrumpe la vida intencional– supone la aceptación de su trascendencia irrevocable. Tal es la paradoja de un Deseo que vive de su insaciabilidad:

El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de cuanto puede meramente completarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo colma, sino que lo ahonda.

Generosidad alimentada por lo Deseado y, en ese sentido, relación que no es desaparición de la distancia, [...] relación cuya positividad tiene su origen en el alejamiento, en la separación, pues se nutre, cabría

decir, de su hambre. [...] El deseo es absoluto, si el ser deseante es mortal y el Deseado invisible (Lévinas, 1961, p. 4).

Al igual que el espíritu monoteísta, que propone una relación desigual cuando define el acontecimiento teofánico, el espacio de la intersubjetividad ética encierra una curvatura o disimetría irreductibles; es esencialmente jerárquico. Por concebir Lévinas al prójimo como rostro a partir de una inspiración religiosa, sus atributos reproducen nociones decisivas de la teología bíblica: si ésta habla de Dios como santo (*qadós*, palabra hebrea cuya significación remite a la idea de “corte” o “separación”) o como el Altísimo (*Elyón*), dos rasgos fundamentales del rostro son la exterioridad y la altura. Aunque su escritura sea reacia a reconocer la complicidad profunda entre Revelación y rostro, es posible encontrar en Lévinas pasajes donde emerge a la superficie textual, mostrando cómo las determinaciones antropológicas y teológicas pueden intercambiarse:

La ‘curvatura del espacio’ expresa la relación entre seres humanos. [...] El hombre en tanto que Prójimo llega a nosotros desde fuera, separado –o *santo*– rostro. [...] Ese exceso de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos mediante la metáfora de ‘curvatura del espacio intersubjetivo’, significa la intención *divina* de toda verdad. Esa ‘curvatura del espacio’ es, tal vez la presencia misma *de Dios* (Lévinas, 1961, p. 267; cursiva nuestra).

Así pues, Revelación y rostro desembocan en una situación paradójica o aporética: por un lado, la relación con la alteridad funda un vínculo de extrema inmediatez entre los protagonistas, cuyo significante privilegiado es

6 Cf. Éxodo 33,22-23.

el “cara a cara”; por otro lado, esa proximidad o intimidad no puede dissociarse de un desfase insuperable, dado que el Otro, trascendente y superior, desborda la capacidad de acogida del sujeto, Mismo levinasiano o Israel bíblico. Para nuestro filósofo, esa tensión expresa la lógica inherente al *In-finito*, término donde el prefijo *in-* sugiere, a la par, presencia en lo finito y negación, o exclusión, de lo finito.

* * *

¿Cómo conciliar datos tan opuestos entre sí? ¿Cabe encontrar un espacio donde la presencia del Otro vaya de la mano de su ausencia, donde la antítesis no sólo sea admisible sino incluso necesaria? La Biblia y Lévinas responden al unisono: sin duda existe tal espacio; se trata del *lenguaje*. Éste representa la clave de bóveda de cualquier relación con una realidad trascendente que irrumpe en el mundo sin convertirse en objeto. Es en el espacio de interlocución inaugurado por la palabra donde la alteridad puede hacer acto de presencia, pues el hecho del habla representa, ante todo, una exteriorización del emisor, una apelación al interlocutor⁷. Es, como Lévinas nos dice, *expresión*, a través de la cual una interioridad abandona su clausura y se abre a quien escucha. Pero, al mismo tiempo, quien habla puede preservar su invisibilidad, por tratarse de una *voz* y no de un espectáculo ofrecido a la visión. En consecuencia, el lenguaje es la única instancia que permite conciliar proximidad y trascendencia; es el genuino *a priori* de la relación metafísica.

Esa es la premisa común a la *teología de la palabra* bíblica y a la filosofía levinasiana del lenguaje, fundadora de otro *linguistic turn*: en el acto de habla, lo esencial no es el contenido semántico de las palabras ni las

leyes gramaticales que asocian los signos, sino la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, el hecho de que entre los interlocutores se establezca una relación cuyo medio no es de índole visible sino audible. Prioridad del Decir sobre lo Dicho, del vínculo comunicativo sobre el contenido informativo en circulación. Originariamente, el lenguaje es invocación o interpelación: *Escucha, Israel*.

Pero la disimetría del enlace metafísico reclama una distribución desigual de los papeles: mientras que el Otro habla, la subjetividad interpelada escucha, sin la reversibilidad de funciones inherente al diálogo entre iguales. Ambas, la Voz divina y la voz del rostro, dicen lo mismo: *no matarás*; porque “la auténtica palabra, la palabra en su esencia, es mandamiento” (Lévinas, 1994, p. 48). Intuición compartida por el monoteísmo judío y el pensamiento del rostro: el régimen primordial de la palabra es el del mandamiento (*mitsvá*; deber moral). En virtud de esa coincidencia esencial, el primado levinasiano de lo ético no es sino expresión fenotextual (filosófica) de la religión de la Ley, hasta el punto de que el filósofo puede afirmar que “toda la Torá, en sus minuciosas descripciones, se concentra en el ‘No matarás’ que significa el rostro del otro y en él aguarda su proclamación” (Lévinas, 1988, p. 128). Si la Torá bíblica es al mismo tiempo ley y enseñanza, el rostro enuncia, por su parte, un imperativo absoluto por medio de una palabra magistral. La unidad, proclamada por la tradición de la Ley judía, de lo normativo y lo instructivo se muestra igualmente en la epifanía del rostro:

La voz que proviene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa todo el infinito de la exterioridad. [...] La enseñanza primera enseña la propia altura que equivale a su exterioridad, la ética (Lévinas, 1961, p. 146).

7 “El lenguaje, en virtud del cual un ser existe para otro, es su única posibilidad de existir con una existencia que excede a su existencia interior” (Lévinas, 1961, p. 158).

Tanto Israel como el Mismo se encuentran inmersos en una situación de radical pasividad. En primer término, porque el receptor de la voz trascendente experimenta la reducción de su subjetividad a la escucha; no se le encomienda otra cosa que recibir, desde una apertura absoluta, la palabra que viene del exterior. Así describe Rosenzweig la situación de pura receptividad inherente a una *fides ex auditu*:

Aquí está el Yo. El Yo singular humano. Está todo él recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia: pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos. En este oír obediencial cae como primer contenido el mandamiento (Rosenzweig, 1997, p. 222).

Pero, cuando la escucha lo es de una orden absoluta, se confunde con la obediencia, que hace de la pasividad una profunda heteronomía, en virtud de la cual la subjetividad, habiendo disfrutado de una libertad ilimitada antes del encuentro con la alteridad, se definirá en lo sucesivo por la sumisión al imperativo trascendente. Por otra parte, el contraste entre la santidad de la exigencia y la conciencia de las propias acciones inaugura una nueva figura de la subjetividad, definida en su integridad por la culpa: al yo bíblico que adquiere conciencia de su naturaleza pecaminosa hace eco la idea filosófica del *acusativo* como caso ético primitivo, porque “el ser de la significación consiste en poner en entredicho dentro de una relación ética la propia libertad constituyente” (Lévinas, 1961, p. 181).

Así, la descripción de la experiencia del rostro desemboca en el mismo punto al que conduce la Biblia cuando expone la metamorfosis experimentada por el sujeto humano tras la experiencia de la trascendencia: el yo, previamente celoso de su libertad soberana,

sufre una heteronomía radical que instaaura la escucha obediente y la conciencia de una culpabilidad irreductible.

Sustitución y Redención

Mientras que la ontología del Mismo egoísta muestra un ente que no es sino libertad, poder y conciencia, es decir, autonomía, la escena metafísica, donde el Otro deviene instancia dominante, conduce a una heteronomía tan absoluta que la subjetividad del sujeto parece desaparecida para siempre. Aunque pudiese creerse que Lévinas apunta a la destrucción del Yo, su empresa es muy distinta: guiado por la convicción de que “el yo, en tanto que sujeto y sostén de los poderes, no agota el ‘concepto’ del yo, no domina todas las categorías en las que se producen la subjetividad, el origen y la identidad” (Lévinas, 1961, p. 246), invita a pensar el sujeto *de otro modo*, de suerte que toda su reflexión se encamina a describir una constitución no-ontológica del yo, una subjetividad *ordine ethico demonstrata*. Pero, ¿cómo cabe restablecer la autonomía allí donde la heteronomía es plena? Ahí convergen —en torno a una intuición común y ajena a la tradición filosófica de Occidente (para la cual heteronomía y autonomía son incompatibles)— pensamiento bíblico y meditación levinasiana: lejos de ser antagonista de la autonomía, la heteronomía la hace posible, según un vínculo de fundamentación de naturaleza paradójica. Fiel a las exigencias de la Redención, Lévinas lo enuncia en estos términos:

Posibilidad de encontrar, anacrónicamente, la orden en la propia obediencia y de recibir la orden a partir de uno mismo, *esa inversión de la heteronomía en autonomía* es el modo mismo en que lo Infinito acontece y que la metáfora de la inscripción de la ley en la conciencia expresa de manera notable, *conci-*

liando (en una ambivalencia cuya diacronía es la significación misma y que, en el presente, es ambigüedad) *la autonomía y la heteronomía* (Lévinas, 1974, p. 189; cursiva nuestra).

“Nadie es bueno voluntariamente” (Lévinas, 1974, p. 13). En la medida en que se trata de pensar el hombre natural, aquel cuyo existir precede a la revelación de la alteridad, como dominado por una pulsión egoísta hasta el homicidio, pues el cainismo se sitúa en el corazón del activismo del yo, sólo una pasividad radical —*pasividad más pasiva que cualquier pasividad*, según la hipérbole levinasiana— puede abrir acceso a la reconfiguración ética del sujeto. Esa hiper-pasividad presenta en Lévinas cuatro formas fundamentales (escucha; *an-arquía*; paciencia; sufrimiento), cuya raíz prototextual ha de encontrarse en las figuras bíblicas de la Redención.

En primer término, la escucha del imperativo: el rostro habla; en cuanto al Mismo, sólo puede escuchar una voz que “me arranca la palabra antes de aparecérseme” (Lévinas, 1974, p. 98)⁸. Pasividad, por tanto, de un sujeto que, todo oídos, pierde el derecho a la palabra en provecho de una escucha silenciosa. Situación cuyas raíces en el versículo son evidentes: en tanto que receptor de la teofanía, el judío desempeña el papel del oyente de la Palabra; el paradigma es aquí el personaje profético, cuyo órgano esencial es el oído. Aparte de neutralizar su iniciativa verbal, la pasividad de la audición introduce el *acusativo* como caso privilegiado del sujeto, haciendo de la interpelación del prójimo una acusación que va hasta “la de-posición o la de-stitución del Yo” (Lévinas, 1974, p. 65) y que reproduce, a manera de eco, el

descubrimiento de uno mismo como pecador frente a la santidad de la Torá.

Segunda forma de la pasividad: la diacronía de una temporalidad que —a contrapelo de la sincronización de un *cogito* que reúne en su presente el pasado (recordado) y el futuro (anticipado)— remite a la *an-arquía* de un pasado pre-original o inmemorial absolutamente irrecuperable por la conciencia, “siempre retrasada en la cita con el prójimo” (Lévinas, 1982b, p. 229). Esa idea del tiempo evoca la concepción monoteísta de una elección previa a la propia existencia del elegido y, sobre todo, invita a repensar ético-metafísicamente la categoría de Creación, inseparable de la existencia de un tiempo prehumano, del que el hombre proviene sin poder actualizarlo en el recuerdo.

A esa afirmación de la diacronía como núcleo del tiempo asocia Lévinas la temática de la *paciencia*, destinada a destacar la irreversibilidad de la duración en el envejecer⁹. Tercera manifestación de la pasividad, la paciencia señala un límite al activismo del Mismo, incapaz de detener la sucesión de los instantes. Para una meditación que intenta vincular, en su secreta unidad, *el tiempo y el Otro*, la aceptación de la temporalidad como pérdida irreparable restablece el vínculo con una tradición, la judía, que transforma la voluntad humana en sumisión al imperativo enunciado por la Voz: “el ser-para-la-muerte es paciencia; no-anticipación; una duración a pesar suyo, modalidad de la obediencia: la temporalidad del tiempo como obediencia” (Lévinas, 1974, pp. 67-68).

Pero todavía queda una cuarta —acaso la más profunda— figura de la pasividad, la del *sufrimiento*, que para Lévinas representa el desa-

8 “El acto ‘de decir’ habrá sido introducido aquí, desde el comienzo, como la suprema pasividad de la exposición al Prójimo” (Lévinas, 1974, p. 61).

9 “Enfermedad, mal de carne viva, que envejece, corruptible, deterioro y podredumbre” (Lévinas, 1986, p. 196).

fío más profundo a las pretensiones de una voluntad libre¹⁰. Buscando una modalidad de la sensibilidad extraña a la axiomática de la vida intencional, tal como la fenomenología clásica la describe, Lévinas la encuentra en el *pathos* de una carne que, lejos de tener en su piel una membrana protectora y aislante de un exterior amenazador, sufre su piel como superficie ofrecida a cuanto –violencia; enfermedad; frío...– pueda dañarla¹¹. Hasta los tropos del fuego y la ignición, donde sin duda resuena la barbarie extrema del siglo XX, pero también la cremación de la víctima sacrificial. De hecho, el fenómeno del sufrimiento está en el corazón de la experiencia profética: para el *nabí* del judaísmo bíblico, ser interpelado por la voz divina significaba hundirse en el dolor de una misión devastadora de la propia vida y ser víctima de la hostilidad del pueblo. Pero ese sufrimiento, en apariencia carente de sentido, no cae en el absurdo en la medida en que adquiere un sentido ético: el profeta, servidor de los hombres, sufre para expiar las faltas de los otros. Esa *ética del sufrimiento* (Walter Eichrodt) reaparece en Lévinas con la metamorfosis del sentido del padecimiento: tránsito del sufrir *a causa del otro* al sufrir *para el otro*, que otorga al *pathos* una función expiatoria cuyo beneficiario es el prójimo. Para Lévinas, como para la Escritura, la ética es una *patética*.

* * *

Nos falta explicar cómo de esa pasividad radicalizada o heteronomía absoluta pueda nacer la autonomía del sujeto, aunque ya no sea la del Mismo egoísta sino la de una subjetividad ética. El mundo del versículo y

el discurso filosófico siguen sendas paralelas, demostrándose una vez más el basamento *prototextual* de la conceptualidad *fenotextual*. Proponemos identificar en ésta seis nociones fundamentales: elección, inspiración, testimonio profético, para-el-otro, responsabilidad, sustitución.

En la Biblia, el fenómeno de la *elección*, ya presupuesto por la Revelación (antes de hablar, la Voz ha de elegir a su interlocutor), tiene la dignidad de un acontecimiento fundacional: descubriéndose apartado del resto de las naciones y teniendo que romper con su pasado, en la medida en que adquiere una nueva identidad –la de pueblo elegido–, Israel nace como comunidad en el acto divino que le convierte en destinatario de una Ley y partícipe de una Alianza disimétrica, dado que sus cláusulas son unilateralmente establecidas por el *socius* celeste. Pero esa heteronomía inaugura una tarea de santificación: bajo el peso de la Torá, Israel debe convertirse en pueblo santo y, en esa medida, en agente terrestre de la Redención. He ahí la paradójica metamorfosis de la heteronomía (escucha pasiva y obediente de la Torá revelada) en autonomía (vocación redentora de transformar el mundo en Reino de Dios). Encontramos el correlato fenotextual de todo ello en el hecho de que la *elección*, a cargo del rostro, actúa en Lévinas como *principium individuationis*¹². Para el *individualismo ético* por él defendido, lo que constituye mi ipseidad o unicidad de irremplazable es que nadie sino yo puede responder a la exigencia que me llega del prójimo; el deber hacia él me singulariza como sujeto único, como yo ético. Desde ese punto de vista, la autonomía del sujeto supone la previa elección por un Bien que “no se ofrece a la libertad: me ha

10 “La prueba suprema de la libertad no es la muerte, sino el sufrimiento” (Lévinas, 1961, p. 216).

11 “El Yo, de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad” (Lévinas, 1972, p. 104).

12 “La elección sustituye en mí a la noción de individuación” (Lévinas, 1984, p. 43).

elegido antes de que yo lo eligiese” (Lévinas, 1974, p. 13)¹³.

¿Cómo puede la elección conferir una nueva identidad, acorde con la voluntad divina, al sujeto elegido? Porque materializa una transferencia del Espíritu (*ruá* de YHWH) al interlocutor humano, algo evidenciado por el ritual de entronización (aceite derramado sobre la cabeza de quien alcanza la dignidad regia y que por ello es denominado *ungido*) y, sobre todo, la *inspiración* profética, donde el *nabí*, previamente vaciado de su vieja identidad, recibe dentro de sí el espíritu trascendente que renueva de arriba abajo su psiquismo. Quizá la categoría filosófica que demuestra con mayor contundencia la transformación de la heteronomía en autonomía sea precisamente, la de *inspiración*, al hilo de la cual desarrolla Lévinas toda una antropología *pneumática*: subjetividad pulmonar cuya apertura, resultante del vaciamiento de sí mismo, permite la interiorización de la exterioridad y, a través de ella, la configuración ética del yo como servidor del otro¹⁴. Esa centralidad de la inspiración como secreto del psiquismo eleva la profecía a la dignidad de dato antropológico fundamental:

13 Se impone reconocer que Lévinas, a pesar de su decisión de expresar la individualización a través de una palabra cuya raigambre bíblica está fuera de discusión, experimenta el malestar de permitir que la fuente oculta (prototextual) del discurso filosófico (fenotextual) asome a la superficie de su escritura: “He llamado a la unicidad del yo en la responsabilidad su elección. En gran medida, por supuesto, se da aquí la evocación de la elección que aparece en la *Biblia*. [...] La noción de elección, tal como yo la presento, ya no es una categoría religiosa; tiene, por supuesto, un origen ético y significa un exceso de obligaciones” (Poirié, 1987, p. 116).

14 “La animación, el pneuma mismo del psiquismo, la alteridad en la identidad, es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, haciéndose ‘para el otro’: la posibilidad del *dar*” (Lévinas, 1974, p. 87).

Pienso el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el prójimo es, para cualquier hombre, una manera de testimoniar la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el prójimo, paradójicamente, incluso antes de saber qué se exige en concreto de él (Lévinas, 1982c, p. 111).

Al comienzo de la escena teofánica, el sujeto humano se ve reducido al silencio, siendo la escucha su único cometido. Pero esa heteronomía de la audición abre camino a la palabra del profeta, cuyos labios son desellados por la escucha inspiradora: inversión de la heteronomía en autonomía como tránsito del sujeto-oído al sujeto-boca. Dicho de otro modo, la invocación divina funda la vocación humana, que proclama ante los hombres la misión ordenada por la Voz. Lévinas hace de la idea de *testimonio* su correlato filosófico. La inspiración, en la que ve la condición profética de lo humano, provoca en la subjetividad que ha interiorizado la interpelación del prójimo una respuesta verbal. Si la palabra profética proclama la voluntad de Dios, el sujeto levinasiano testimonia la *gloria del Infinito*; ambos responden a la llamada del Otro con idénticas palabras: *heme aquí*.

Para el espíritu bíblico, escuchar la Palabra trascendente equivale a recibir una nueva identidad, cuya dignidad supera en mucho a la antigua, y a someterse a una exigencia extraordinaria: el honor del elegido se muestra inseparable de su condición de servidor de Dios y, a través de Él, de los hombres. Destino compartido por la totalidad de las figuras bíblicas, tanto colectivas (Israel; el resto) como singulares (juez; profeta Mesías); incluso la realeza sólo puede concebirse como oficio de un servidor. Fenotextualmente, esa idea aparece en una serie de expresiones

(*para-el-otro; rehén; diaconía*) cuyo núcleo común está en la noción de un *dativo ético*: la subjetividad no-ontológica no existe para sí, sino para el prójimo, para *la viuda y el huérfano* que personifican la autoridad de la miseria. Sobre ésta reposa “el deber de dar al otro incluso el pan de la propia boca y el abrigo de los propios hombros” (Lévinas, 1974, p. 71). He ahí la hipérbole levinasiana, que lleva al extremo la semántica bíblica del servicio. Porque el llamamiento del Otro se desvela como exigencia moral, la única respuesta posible es la de la *responsabilidad*: soy responsable *de* mi prójimo (su miseria me reclama) y *ante* él (esa miseria, impotente desde el punto de vista ontológico, constituye, éticamente, la autoridad suprema), porque el rostro es, a la vez, “juez y parte” (Lévinas, 1974, p. 14). Exceso de responsabilidad que supone el vuelco radical del modo ontológico de plantear el nexo libertad-responsabilidad: si la tradición filosófica piensa la libertad como principio de una responsabilidad limitada (únicamente soy responsable de *mis* acciones voluntarias), Lévinas convierte la idea de una responsabilidad infinita¹⁵ –titanismo ético en las antípodas de la apología ontológica de la fuerza y la potencia: *de otro modo que ser*– en fundamento de la finitud de la libertad. Al primado ontológico del *yo puedo*, opone éticamente la idea de un *yo* definido por su responsabilidad:

En realidad, soy responsable del prójimo incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Para mí, es lo esencial de la conciencia judía. Pero también pienso que es lo esencial de la conciencia humana: todos

los hombres son responsables unos de otros, “y yo más que nadie”. Una de las cosas más importantes para mí es esa asimetría y esa fórmula: todos los hombres son responsables unos de otros, y yo más que nadie. Es la fórmula de Dostoievski que, como ve, vuelvo a citar (Lévinas, 1991, p. 125).

Por más que la idea de una responsabilidad infinita indique ya el extremismo de un pensamiento del *de otro modo que ser*, todavía nos aguarda una última vuelta de tuerca. Representa el gesto más audaz y arriesgado del palimpsesto levinasiano. Hablamos de la noción de *sustitución*¹⁶ ¿Qué quiere decir eso? El no-yo del prójimo deviene, sin ninguna alienación, el núcleo de la sustancia ética del yo; pero no a la manera de una apropiación de la alteridad, lo que no haría sino reproducir la lógica depredadora del Mismo, sino en tanto que exacerbación o hipérbole de la idea de servicio ético, de la identidad moral como sujeción al otro hombre¹⁷. Prosiguiendo la sublimación profética de la práctica sacrificial, Lévinas tiene la osadía de pensar el sujeto a partir del sacrificio, cuyo elemento cruento es interpretado de una manera que suprime toda la injusticia de la violencia: si en el sacrificio ritual oferente y víctima son seres distintos, en la sustitución coinciden;

15 “Ser responsable más allá de la propia libertad no consiste, sin duda, en seguir siendo un puro resultado del mundo. *Soportar el universo: carga agobiante, pero incomodidad divina*” (Lévinas, 1974, p. 157).

16 Conviene recordar que “La sustitución” es, a la vez, título de una sección, la cuarta, del capítulo IV de *De otro modo que ser* y del conjunto del capítulo, del que Lévinas dice, en la Nota preliminar, que es “la pieza central” de la obra. Basta tomar en consideración el lugar fundamental del libro en el corpus del filósofo para reconocer la importancia capital de la noción de *sustitución*. Lo que quizá justifique que le hagamos desempeñar el papel de divisa de la compleja y sobredeterminada empresa de reconstrucción ética de la subjetividad.

17 “Responsabilidad de rehén hasta la sustitución del otro hombre: infinita sujeción” (Lévinas, 1986, p. 255).

es el yo ético quien se entrega como víctima inmolada en provecho del prójimo, sin asomo de reciprocidad. Hay que remontarse a los poemas deutero-isaíticos del Siervo sufriente para encontrar algo comparable¹⁸.

Arraigada en la creencia bíblica en el valor expiatorio para los otros del sufrimiento de una víctima inocente, la noción de sustitución, cima de una reflexión empeñada en pensar la subjetividad *más allá de la esencia*, expresa también el punto más radical de una *filosofía judía* que se presenta bajo la forma ambigua del *palimpsesto* bíblico-filosófico.

Son las posibilidades filosóficas aún irrealizadas de la tradición judía lo que Lévinas nos invita a pensar. No es fácil medir el alcance de esa tarea, pero al menos sabemos que coincide con el volumen de nuestra gratitud hacia él.

Referencias

Chalier, C. (1984). Singularité juive et philosophie. *Les Cahiers de La nuit surveillée*, 3. París: Verdier.

Lévinas, E. (1930). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Vrin [*La teoría fenomenológica de la intuición*. (2004). (Trad. de T. Checchi). Salamanca: Sígueme].

Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Ni-

jhoff [*Totalidad e infinito*. (1977). (Trad. e introd. de D. Guillot). Salamanca: Sígueme].

Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana. [*Humanismo del Otro Hombre*. (1993). (Trad. de G. González R.-Arnaiz). Madrid: Caparrós].

Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Martinus Nijhoff. [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (1987). (Trad. e introd. de A. Pintor-Ramos). Salamanca: Sígueme].

Lévinas, E. (1976). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel. [*Difícil libertad*. (2004). (Trad. de J. Haidar). Madrid: Caparrós; *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. (2008). (Trad. e introd. de M. Mauer). Buenos Aires: Lilmod].

Lévinas, E. (1977). *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. París: Minuit. [*De lo sagrado a lo santo*. (1997). (Trad. de S. López Campo). Barcelona: Riopiedras].

Lévinas, E. (1982a). *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana. [*De la evasión*. (1999). (Trad. de I. Herrera). Madrid: Arena Libros].

Lévinas, E. (1982b). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin. [*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. (2005). (Trad. de M. E. Vázquez García). Madrid: Síntesis].

Lévinas, E. (1982c). *Éthique et Infini*. París: Fayard. [*Ética e infinito*. (1991). (Trad. e introd. de J. M^o Ayuso). Madrid: Visor].

Lévinas, E. (1984). *Transcendance et intelligibilité*, Ginebra: Labor et Fides. [*Transcendencia e inteligibilidad, seguido*

18 El parentesco no ha pasado desapercibido a cierta crítica. Cf. Chalier (1984), pp. 78-98, en particular p. 95. En sus "Textos mesiánicos" (Lévinas, 1976, pp. 89-139), el propio Lévinas piensa la figura mesiánica como paradigma del yo ético. A título de ejemplo: "Acabamos de ver que el Mesías es el justo que sufre, que ha tomado sobre sí el sufrimiento de los otros. [...] El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la propia ipseidad. Todas las personas son Mesías" (Lévinas, 1976, p. 129).

- de una conversación.* (2006). (Trad. de J. M^a Ayuso). Madrid: Encuentro].
- Lévinas, E. (1986). *De Dieu qui vient à l'idée.* París: Vrin. [*De Dios que viene a la idea.* (1995). (Trad. de J. M^a Ayuso y G. González R.-Arnaiz). Madrid: Caparrós].
- Lévinas, E. (1987). *Hors sujet.* Cognac: Fata Morgana. [*Fuera del sujeto.* (1997). (Trad. de R. Ranz y C. Jarrillot). Madrid: Caparrós].
- Lévinas, E. (1988). *À l'heure des nations.* París: Minuit.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à l'autre.* París: Grasset [*Entre nosotros.* (1993). (Trad. de J. L. Pardo). Valencia: Pre-Textos].
- Lévinas, E. (1994). *Liberté et commandement.* Cognac: Fata Morgana.
- Poirié, F. (1987). *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?.* Lyon: La Manufacture [Lévinas, E., & Poirié, F., *Ensayo y conversaciones.* (2009). (Trad. de M. Lancho Carvalleira). Madrid: Arena Libros].
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la Redención* (trad. e introd. de M. García-Baró). Salamanca: Sígueme.
- Sucasas, A. (2006). *Lévinas: lectura de un palimpsesto.* Buenos Aires: Lilmod.