

¿POR QUÉ ESCUCHAR A LEVINAS?

Juan A. Tudela O.P.

Valencia, España

Hace ya mucho tiempo, un día vi a un hombre pequeño que miraba nerviosamente a su alrededor, sentado en un banco del parque que estaba al costado de la Facultad de Filosofía de Friburgo con una gran cartera sobre sus rodillas... Ese es Levinas, me dijo un colega con el que iba a asistir al curso que comenzaba aquel semestre de invierno de 1974. Su título: “Ontología y pasividad”. No entendí absolutamente nada..., sólo me quedaron algunas palabras, algunos gestos que, posteriormente, me llevaron a armarme de paciencia y a emprender la lectura de su obra. Todavía no he dejado de meditarla.

Hay apuestas previas que anticiparon el sentido de sus palabras, incompresibles de entrada. Levinas iluminó esas inquietudes anteriores y en su obra empezaron a cobrar forma conceptual. Hay algo que siempre me ha perseguido sin escape: la obsesión por los excluidos de este mundo. ¿Cómo luchar?, ¿qué sentido ofrecen?, ¿cómo es posible que se den estas situaciones humanas?, ¿no nos traen la experiencia, no ya de un mundo incompleto, sino de un mundo desplomado, un mundo caótico? Sin embargo, todo parece que entra en el orden. Hoy hablamos de globalización, podríamos también hablar de sistema. Tanto en la realidad como en el pensamiento parece que se impone una neutralidad anónima que todo lo diluye y lo explica. En medio de palabras y palabras sólo hay anonimato y silencio. ¿Cómo recuperar los pronombres personales?, ¿es posible un mundo en que cuente la singularidad de cada vida como algo irrenunciable? Hay aquí, de origen, una cuestión ética. No se trata de la afirmación compulsiva de uno mismo; está el otro, están los otros. ¿Qué puede querer decir que respondo de ellos, que nada soy sin ellos o por ellos? Porque no deja de angustiarme esa extraña condición humana mía por la que parece que no salgo de mí mismo, siempre atado a mí mismo, como una sombra que me refleja siempre la vida. ¿Habrà una manera de alcanzarla otra orilla de mí mismo? Es la añoranza de una liberación que comienza por liberarme de mí mismo. Hasta en la noche se me viene encima. ¿Cómo puedo mirar esta tierra de hombres? Voy al pasado, dolor y muerte, miro este mundo, el de ahora mismo, y tropiezo con guerras, con hambre, con tantas y tantas muertes prematuras de niños que

merecían otro destino. Pero, yo estoy aquí. Sobrevivo. ¿Qué derecho tengo sobre los que cayeron?, ¿qué encierra éticamente el título de superviviente? Y, ¿cómo entender las relaciones humanas? Pluralidad de seres humanos, pueblos, minorías, etnias, orientaciones humanas, cuestiones de género... ¿Somos iguales?, ¿somos diferentes?, ¿cómo defender la diferencia que no excluye?

Siempre preguntas, siempre las preguntas... A través de ellas, en cualquier caso, se expresa la búsqueda de un cierto modelo humano - un sujeto, dice la filosofía - que se aleje del dominio y una cierta manera de practicar la razón y la acción que no se identifiquen con la homogeneización y los procesos formales. En realidad, hay una apuesta ética que guía las diferentes preguntas. Y también la cuestión por Dios. Parece olvidado. ¿Se dejará notar?, ¿se podrá hablar de Dios sin desmentirlo?, ¿cómo leer esa ausencia de Dios que tan insoportable se nos hace a algunos?

Siempre preguntas... No son disparatadas, sin embargo. Forman una cierta configuración de sentido o, al menos, se orientan en la misma dirección. Una dirección filosófica, de todas las maneras.

¿Hemos de recordar la complejidad económica, social, política, cultural del mundo que vivimos, sometido a la vez a un difícil proceso de globalización? ¿Olvidaremos la multiplicidad de modelos humanos en conflicto? Al menos parto de una cierta situación cultural e intelectual: la deriva de lo humano y me pregunto por el sentido, por la orientación de lo humano. Hacia qué puerto hemos de navegar. Y la filosofía, ¿qué? Siempre desfalleciente, pero nunca acaba de morir. Expresa lo que ocurre, a veces incluso anticipa, pero, sobre todo, el ejercicio filosófico es una cierta manera de vivir alerta, es una vigilancia crítica que lleva a preguntarse por el sentido. ¿Por qué pienso?, ¿a favor de quién pienso? Estoy convencido de lo falso que es la neutralidad del pensamiento. Siempre se a favor de alguien. Mejor ser consciente de los propios pre-juicios o la propias apuestas.

Y aquí hace su entrada E. Levinas. ¿Por qué recordarlo nosotros, cristianos? Levinas atestigua la virtualidad de la inspiración judía para animar un pensamiento filosófico profundamente original, entre los más audaces e inquietantes del s. XX. Su obra puede prestar a los cristianos una buena ayuda a la hora de ir a nuestras propias fuentes, tan cercanas al judaísmo, de comprendernos mejor a nosotros mismos y de posibilitar un debate fecundo que empuje más lejos la búsqueda del sentido y el compromiso con los seres humanos.

La dificultad de abordar todas las cuestiones que nos lanza Levinas me lleva a construir mi trabajo casi de modo narrativo. Espero que así se facilite su lectura.

1. El mayor de los relatos: la idea de totalidad

No es simple tirar por la borda una historia entera. Nuestra tradición nos ha enseñado la luminosidad del pensar, el sentido del ser, el valor de la libertad, la dignidad moral, la igualdad entre los hombres, la conquista de la autonomía humana, la lucha por la justicia. Incluso palabras como transcendencia o Dios han abierto en ella su sentido.

Es conocida la crítica postmoderna al proceso de la modernidad y sus secuelas: los grandes relatos que tratan de explicarlo todo (la Razón) y el totalitarismo que esconden, la idea de la historia como progreso siempre aplazado y que ignora las víctimas que abandona en la cuneta, la homogeneización negadora de las diferencias, la generalización que anula las individualidades y niega el gozo de la vida, el poder de la economía y la administración que esclavizan y niegan la libertad singular¹. Levinas anticipa esta crítica. Influidido por la obra de Rosenzweig, hace uso del concepto de totalidad, de cuño hegeliano, para desautorizar no sólo el proceso moderno, sino la trayectoria entera de la filosofía occidental. Es cierto que Hegel pretende una razón absoluta que nada deja fuera, es cierto que busca dar razón de

¹ Siglas de las obras más citadas de Levinas: *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1947 (EE); *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica VIII), La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 (TI); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1974 (EDE); *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972 (HAH); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54) La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 (AE); *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976 (NP); *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976 (DL); *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982 (DQVI); *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Edition Livre de Poche (Biblio-Essais), Paris, 1984 (EI); *De l'évaslon*, Montpellier, Fata Morgana 1982 (E); *Le temps et l'autre*, Paris, Quadrige, P.U.F., 1983 (TA); *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987 (HS); *A l'heure des nations*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988 (HN); *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994(IH); *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991 (EN); *Alterité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995 (AT)- Para una visión general: DOMINGUEZ REY, A., *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, gnosis, poësis*, Madrid, Trotta, 1997, GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., *E. Lévinas. Humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1987; KEMP, P., *Levinas. Une introduction philosophique*, Encre Marine, Paris, 1997; LLEWELYN, J., *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999; PETROSINO.S. & ROLLAND, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, Paris, La Découverte, 1984; STRASSER. S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, La Haye, M. Nijhoff, 1978.

todo, pero eso es justamente lo que ha pretendido la filosofía occidental desde un comienzo. ¿No dijo Parménides que ser y pensar son la misma cosa? La filosofía ha vivido vinculada a la idea de totalidad que ilumina y engloba las partes. Es el sistema en que los seres se constituyen por su referencia recíproca y así en función del todo. Es la neutralidad anónima del ser que trama las vinculaciones como un destino. Se impone un orden anónimo universal, los seres se movilizan por fuerzas que se les escapan. El concepto de totalidad es la anulación del otro y la anulación del sujeto². Levinas rechaza el sentido último de este concepto y trata de decir *lo otro* de la totalidad. La palabra diferente de la totalidad que la pone en cuestión, es la escatología profética.

La diferencia de las voces

En efecto, el destino último del logos griego se define por el empeño de reducir lo otro -lo diferente- a lo idéntico, al sistema. El logos del ser se ilumina de luz y de evidencia y avanza gracias a la mirada que abre el espacio neutro y a la mano que comprende. Ser y fenómeno, luz y mirada, fundan y justifican la anulación de los hombres y el poder, son cómplices de la opresión y el exterminio. El logos anónimo amordaza la palabra del hombre -su singularidad, su responsabilidad- y hace de él el juguete de un orden impersonal en que no se habla. Es el silencio del logos que se basta a sí mismo; ¿no podemos llamarlo inmanencia? Es la permanencia en sí -cerrada a todo otro-, la afirmación de lo mismo que acaba en afirmación de una tierra sin nombres, como una neutralidad asfixiante³.

Levinas escucha otra inspiración que le confronta con la filosofía occidental, representada particularmente por alguno de sus mentores más significativos. Inspiración de lo Absolutamente Otro que quiebra la totalidad y el sistema. Alentado por Rosenzweig, siempre presente en su obra, el único "filósofo moderno del judaísmo

² "*Ma critique de la totalité est venue en effet après une expérience politique que nous n'avons pas encore oublié*" (EI 73)

³ "Para la tradición filosófica de occidente, toda relación entre el Mismo y lo Otro, cuando no es más la afirmación de la supremacía del Mismo, se reduce a una relación impersonal en un orden universal. La filosofía misma se identifica con la sustitución de ideas a las personas, del tema al interlocutor, de la interioridad de la relación lógica a la exterioridad de la interpelación. Los entes se reducen al Neutro de la idea, del ser, del concepto" (TI 60).

digno de este nombre"⁴. Esa inspiración diferente rotura y hiere el lenguaje griego para dejar que en él se señale el exceso de la relación con la diferencia originaria. De manera que hay una opción por la pluralidad originaria, irreductible a unidad; hay una relación con lo Otro que no se diluye en la totalidad. Frente al concepto de totalidad, decir lo Infinito, ser en relación a lo Infinito. Y pensar otra vez las estructuras, las categorías, los acontecimientos desde esa inspiración tan tenue, tan honda, tan radicalmente inapresable que cuando la decimos ya pasó... No esperemos una intuición privilegiada o un camino místico. La coyuntura donde se señala el Infinito, la inspiración nunca agotada, es la actitud ética ante el hombre concreto y despojado -rostro que es expresión, mirada que es palabra- que me incumbe y me exige y me obliga a responder éticamente, exiliándome de mí mismo sin retorno, como un viaje sólo de ida... ¿Podemos llamarla escatología?

Levinas propone comenzar - como una nueva filosofía de la aurora. Sin embargo, no estamos ante un nuevo comienzo; o mejor: es la renuncia a la pretensión del comienzo, se entienda como kilómetro 0, como origen o fundamento. Es curioso que Levinas no propone un nuevo principio y tampoco afirma de modo arrogante un fundamento sobre el cual construir algo sólido. Más bien, la irrupción de lo Absolutamente Otro, la relación ética con el otro hombre -dos modos de nombrar la diferencia originaria- van a permitir juzgar y superar el imperio del todo y así decir la humanidad del hombre. El hombre no se asienta en una identidad afirmada desde sí mismo, la verdad humana rechaza ese extraño orgullo del ser que olvida hasta su propia justificación. Como si no hubiera lugar en que instalarse, no hay que ser sedentario en la tierra; ser sedentario es el destino de quienes aceptan una ontología que vive de la afirmación del ser y de la ignorancia del otro⁵. La humanidad, sin embargo, es un éxodo sin retorno hacia lo Otro y lo Otro se da en el rostro despojado - como una nada en el mundo, pero que conmociona sus cimientos por una exigencia ética inaplazable. Sin que pueda hacerme el sordo, quedo declarado como

⁴LEVINAS, E.: *L. Chestov: Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Revue des Etudes Juives, 91, 1937, 141; Chestov es calificado de "judío filósofo" que no separa " el Antiguo Testamento del Nuevo". Más duro será con Spinoza: "hay una traición de Spinoza. En la historia de las ideas ha subordinado la verdad del judaísmo a la revelación del Nuevo Testamento" (DL 147).

⁵ Sin enraizamiento, sin ocupar el territorio, como un movimiento hacia lo otro, así es la "esencia judía" (NP 64)

insustituible, nadie pueda ocupar mi lugar, soy de arriba abajo responsable; de este modo se dice la subjetividad humana, surgida y convocada por lo Otro.

Levinas reduce, usando el método fenomenológico, la ontología y la misma fenomenología, y propone una metafísica originaria - primera frente a la ontología, dominada por una razón que no recibe sino lo que ella da y que neutraliza al otro. Sólo la metafísica puede liberar al otro de la luz del ser y del fenómeno. Extraña metafísica que se comprende como relación ética con lo Absolutamente Otro en el rostro del hombre, más allá del ser. Crítica ética de la tradición filosófica. En la ética, inseparable de la ética, cruza y se escucha esa palabra escatológica que viene de lo Otro.

Relación con lo Absolutamente Otro... Esta tentativa puede sugerir un pensamiento aéreo, una metafísica que destile abstracciones de una extrema formalización. Nada de eso se encuentra en su obra. Dotada de un difícil lenguaje -son sorprendentes los giros inesperados, las interpretaciones originales, el curso del razonamiento-, es notable el esfuerzo por desformalizar los conceptos en acontecimientos -intrigas, coyunturas, gusta de decir Levinas- que son el drama concreto del hombre y del Infinito.

La obra de Levinas es todo un ejercicio de paciencia. Durante largos años explora y recorre las tramas del ser y el pensar, persiguiendo intrigas de lo Otro. Los temas se suceden, se desplazan o cambian. Es admirable la incesante lucha con el lenguaje para decir -y desdecir inmediatamente- en griego, filosóficamente, aquello que excede el logos griego. La necesidad de partir sin retorno, el éxodo del ser, se le impone muy tempranamente; así se ve en su primer ensayo filosófico personal: *Sobre la evasión* (1935). Tiene su momento de madurez en *Totalidad e Infinito*, el más considerable esfuerzo de sistematización que lleva a cabo. Después se suceden los trabajos, senderos recorridos en direcciones múltiples, hasta *Autrement qu'être* (1974) de una excepcional hondura y que osa romper sin reparos con las convenciones filosóficas.

La recepción de su obra es otro largo ejercicio de paciencia. Valorado por sus estudios sobre Husserl y Heidegger, su obra filosófica no se abrió fácilmente camino. El reconocimiento llegó con *Totalidad e Infinito*. Se impone, al fin, como un gran filósofo que alcanza las raíces de nuestra época. Su incidencia comienza a ser creciente hasta reconocer en él una de las voces más originales y más renovadoras de la filosofía del s. XX.

2. Las experiencias pre-filosóficas

¿Puede formalizarse todo en filosofía?, ¿podemos partir de cero? La fenomenología nos ha familiarizado con la idea de una reflexión que parte ya de experiencias - las más de las veces olvidadas- y que son el horizonte y el suelo nutricio de nuestros conceptos. En su breve nota autobiográfica "*Signature*", y de modo extremadamente discreto, se muestra el trayecto de una vida. Desde la infancia la Biblia hebrea⁶, y una experiencia judía marcada por el desplazamiento y la cautividad. Nace en Lituania. A los 11 años en reside en Ucrania. Después en Estrasburgo. En Friburgo estudia con Husserl y entra en contacto con Heidegger. Luego, París⁷.

Levinas -como tantos otros filósofos- quedó marcado por el horror de la 1ª Guerra mundial y por el salto cualitativo que supuso históricamente. La expresión *todos somos movilizables* tiene mucho que ver con esto o cuando en *Signatures* habla del presentimiento del horror nacional-socialista o de los campos de concentración⁸. Recuérdese el trabajo de Levinas sobre la filosofía del hitlerismo, escrito en 1935⁹. Campo de concentración en Bretaña y en Alemania¹⁰.

Hay una experiencia primera que se mantiene desde el comienzo de su obra: algo va mal cuando nuestro horizonte se limita a ser¹¹. Esta experiencia enlaza con otra que encontramos expresada de diversos modos: “el fin del sentido”, “el derrumbamiento de un mundo”¹² que viene en primer lugar del impacto de la 1ª Guerra Mundial, el desplome de la confianza en ciertos ideales y el distanciamiento, que comparte con tantos filósofos, frente a los mundos positivista e idealista.

Hay también una vaga intuición que va explicitándose: ¿significación no será liberación? En efecto, no es posible prescindir de los problemas ontológicos; más aún, no es posible prescindir de ellos tal y como Heidegger los ha planteado:

⁶ Véase DL 373; QLT 22.

⁷ Véase, *Jacob Gordin*, en *Nouveaux Cahiers* 8, 1972-1973, 20-22; *Quelques reflexions sur l'hitlerisme*, en *Esprit*, 2, 1934, 199-208; *A propos de la mort du Pape Pie XI*, en *Paix et Droit*, 19, 1939, 3; NP 82; HAH 67.

⁸ DL 374

⁹ IH 27-44

¹⁰ Véase, *Nom d'un chien ou le droit naturel*, en *Nouveaux Cahiers*, 12, 1976, 54

¹¹ E 95

¹² EE 25

diferencia ontológica, ser, tiempo... Y aquí viene el gesto levinasiano: ser es tan ineluctable como insignificante. ¿Por qué niega Levinas que el sentido brote del ser? ¿Qué lleva a Levinas a destapar eso que nombra el mal de ser? Es la experiencia del **Il y a** en que todo se desvanece, aplastándonos una extraña presencia como un murmullo sordo¹³.

Siempre será discreto con respecto al holocausto. Hay un cierto pudor. Alguna vez dirá que sobre él sólo en hebreo puede escribirse. La dedicatoria de AE es significativa: a los seis millones de judíos y a los millones y millones de seres humanos, víctimas del mismo antisemitismo, del mismo odio al hombre. Demasiado para una generación...¹⁴ En *Noms propres* recuerda como todo un mundo objetivo e institucional se viene abajo y cada uno queda remitido a sí mismo¹⁵. Después de Auschwitz..., Quizá ahí esté la fuente de la obsesión de Levinas por defender y mantener los pronombres personales frente al anonimato.

“Después de Auschwitz” se revela con una agudeza nueva la esencia de la existencia judía: raíces arrancadas por una llamada -elección- sin soporte, abnegación ofrecida. Así el pueblo judío hace pie en lo Eterno, como una expresión particular de lo universal humano que sólo se podrá decir, sin orgullo, sin tener que disimular ojos que sólo se ven a sí mismos, la mirada franca, como humanidad del otro hombre¹⁶. La Segunda Guerra Mundial desnuda la verdad última de la filosofía y el judaísmo. La filosofía únicamente puede tener un sentido ético. Y el judaísmo es, ante todo, una "moral revelada"¹⁷. Cada vez más explícitamente Levinas asume su condición de filósofo judío¹⁸, a la vez que se entrega a tareas formativas en L'Ecole Normale

¹³ EE 88ss; Cf. LUIS CARBALLADA, R., *Ser y transcendencia en Emmanuel Levinas. (Un estudio del primer período de su obra)*. EstFil 43:122 (1994) 7-27

¹⁴ NP 7

¹⁵ ib. 142

¹⁶ Así titulará su obra *El humanismo del otro hombre*.

¹⁷ Cf. *Existentialisme et antisemitisme*, en Cahiers de l'Alliance Israelite universelle, 6, 1947, 14 ss.

¹⁸ Véase la recensión a L. CHESTOV: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, en Revue des Etudes juives, 2, 1937, 139-145; DL 147; E. Levinas, G. Marcel, A. Lacocque: *Martin Buber. l'homme et le philosophe*, Bruselas, 1968, 52 ss; DL, 120

Israelite Orientale¹⁹. En 1961 publica *Totalidad e Infinito*. Enseña en París-Natterre, París-Sorbona y dicta cursos en diferentes Universidades.

A veces la figura del siervo de Yahvé viene a los textos. Pero hay, a nuestro modo de ver, una experiencia crucial y trágica: la condición, angustiada, me atrevo a decir, del sobreviviente. En medio del horror, yo he sobrevivido. La supervivencia podría ser un motivo de exaltación. No es este el caso. Es como una culpabilidad o como una deuda. Este motivo de la supervivencia aparece algo desplazado en TI a propósito de la crítica levinasiana a la historia que sólo la escriben los sobrevivientes. Pero en AE el motivo se centra²⁰. La experiencia de supervivencia lleva a temas, extraños de entrada, como culpabilidad, deuda e, incluso, expiación. Este motivo se hace cada vez más claro en la última etapa de la obra levinasiana, pero ya desde el principio aparece recurrentemente con la cuestión: ¿no necesita justificación el ser, mi ser?

Encontramos -con matices- un permanente recelo frente a la historia²¹. A veces se afirma el valor y el sentido de la historia, siempre desde la ética: así un acontecimiento de responsabilidad ilimitada por el otro, tiene una significación histórica, "...puede tener una traducción en lo concreto de la historia"(DQVI 131). "Que la historia sea concernida por estas utopías de la conciencia, eso lo pienso seriamente" (ib. 132). Pero, en definitiva, la ética juzga la historia. ¿De dónde viene esa sospecha en un pensador judío para quien el tiempo es fundamental y el recuerdo de los acontecimientos de la intervención de Dios en el Pueblo Elegido, la esencia misma de su fe? Añadamos la experiencia del sufrimiento del pueblo judío que no cesa de volver en las líneas de Levinas. Parece que Auschwitz tendría que gritarnos a todos "recuerda": pasado rechazando el olvido. Pasado de la Pasión de Israel. (HN 131). Algo diremos sobre ello.

La barbarie cometida contra el pueblo judío está presente. Pero hay una primera reticencia. Ese sufrimiento no puede ser dicho en un lenguaje no judío. Las palabras griegas, la filosofía, ya han diluido la Pasión de Israel. "El Libro de Ester, libro sobre la persecución, libro sobre el antisemitismo, no es inteligible a los judíos sino según su lengua

¹⁹ De 1946-64 director de la Escuela Normal Israelita Oriental en París, numerosos artículos en *Cahiers de l'Alliance Israelite Universelle*. Y sus peculiares comentarios talmúdicos.

²⁰ Ver NP 149

²¹ Sobre la cuestión de la historia en Levinas cf. FOGNEUX, W. y MIÉS, F., *Emmanuel Levinas et l'histoire*, París, Cerf, 1998

y según su escritura. El dolor y la persecución antisemita no se cuenta más que en la lengua de la víctima: se transmite por signos que no son intercambiables" (HN 56). La palabra "holocausto" es ya demasiado griega para expresar la Pasión (HN 51).

El judío se aproxima a Dios a través del recuerdo, el pasado es prevalente para atar la relación con Dios; recuerdo que se trasmite en narraciones: "Conciencia que es narración, interioridad en que se murmura alguna historia que confiere su sentido al presente" (HN 91). El acontecimiento fundamental de la salida de Egipto abre la dimensión de lo memorable que es la espiritualidad misma de la conciencia, la conciencia aguda de la liberación del Pueblo de Dios expresada en la memoria: "El judío es libre en tanto que libertado: su memoria es compasión por todos los sojuzgados o por todos los condenados de la Tierra y sensibilidad especial por esta condenación que los condenados mismos son llevados a olvidar" (HN 91). El recuerdo cotidiano del Éxodo es la plegaria del judío día y noche y lleva siempre una firma: "Yo soy el Eterno vuestro Dios que os ha hecho posible salir del país de Egipto, a fin de ser Dios" (HN 92). El pasado de sus recuerdos en que los israelitas han tocado el fondo de la condición humana y han experimentado la acción de Dios, lleva el porvenir, anticipando la salvación.

Lo cierto es que el sufrimiento de Israel rompe el esquema de la historia y define un judaísmo que aborda el tiempo "más allá de los límites del recuerdo" (HN 94) y pone fin a su fascinación. El sufrimiento de Israel en su misterio pone en cuestión el recuerdo de que todo está cumplido. Un judaísmo, pensado más allá de la salida de Egipto, que presiente un porvenir imprevisible. La ruptura con el recuerdo es Escatología.

Misterio de Israel. La pasión es signo de la misma elección²². La imagen que diseña es la del servidor sufriente. Los sufrimientos exigen justicia hasta el fin de los tiempos²³ y el pueblo judío, compañero eterno de la historia por su martirio, es como el calvario de toda la humanidad sufriente y símbolo de la futura humanidad mesiánica²⁴.

¿De dónde vendrá esa justicia reclamada? Es un error esperar justicia de la historia. Los grandes momentos de la historia no dan ningún criterio al juicio, son ellos los que deben ser juzgados. Ser judío -lo humano- no es esperar el juicio de la historia, sino juzgarla: "*Il faut garder un pied dans l'Eternel*" (DL II 288). El hombre tie-

²² DL 337

²³ ib. 368

²⁴ ib. 224

ne el derecho de juzgar la historia, es libre frente a la historia en nombre de la moral²⁵. La historia no juzga, ningún acontecimiento histórico puede juzgar la conciencia. Y el judaísmo juzga la historia y rechaza su veredicto desde la eternidad²⁶, punto de referencia de lo absoluto que hace de él un Pueblo Eterno.

Frente a la historia y al recuerdo, una justicia que sólo viene de Dios y que se señala en la libertad de la conciencia moral. Hay que designar el bien y el mal sin ocuparse del sentido de la historia. Justamente eso es ser pueblo eterno. No como un triunfo, sino como una víctima se expone a la persecución. Aquí está el motivo de la resistencia inquebrantable de Levinas a la historia.

Lo mismo cabe decir de la libertad. ¿La primera palabra es la libertad? Levinas dice que la libertad está ya investida como responsabilidad o como bondad. No encontramos ningún rechazo de la libertad; es impensable desde eso que llamamos experiencias pre-filosóficas. No cabe ninguna veleidad en este terreno. De ahí expresiones como: ser libre es crear un mundo en que se pueda ser libre²⁷ o la libertad al final se garantiza por un texto escrito (un texto constitucional)²⁸. Su idea es otra. La libertad no está ahí desnuda, no es arbitraria ni neutra; está llamada y promovida por la responsabilidad por los otros. La responsabilidad por los otros, anterior a todo compromiso y a toda decisión, como una imposición o como una elección. Aquí está la cuestión central que va a estar en el medio de la meditación levinasiana²⁹.

Salir del ser y de los crímenes que justifica³⁰. Salir sin retornar. Alguna vez opone la figura de Abraham a la de Ulises cuya Odisea es siempre regreso al punto de partida. Éxodo que se priva de una Ítaca adonde volver³¹. Arrancarse de la afirmación propia, es decir, de la posición en la Tierra firme, bajo el sol. Contra todo enraizamiento en la tierra, contra todo lugar natal poblado por dioses sin rostro,

²⁵ ib. 41

²⁶ ib. 217

²⁷ TI 5

²⁸ *Liberté et Commandement, Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953), 3, 264-272.

²⁹ Véase el intento de aproximar en la tradición hebrea: responsabilidad (acharaiout), el otro, diferente (acher), hermano (ach) Cf. CHALIER, C., "Singularité juive et philosophie", en *Emmanuel Levinas, Cahiers de la nuit* De tradición hebrea: Responsabilidad (acharaiout), el otro, diferente (acher), hermano (ach surveillée, Verdier, 1984, 88

³⁰ Véase *De l'être a l'Autre*, en NP 59-69.

³¹ Cf. DL 22; TI XV, 17,75,151,249; AE 98, 100, 102

contra todo cierre en un mundo ofrecido a la satisfacción -eso es el materialismo o el paganismo o la ontología-, salir hacia la exterioridad absoluta sin retornar. Y quebrar las cifras opresoras de lo anónimo y el pliegue convulsivo en uno mismo. Romper con la identidad occidental y así con la identidad sin más³². Desplazarse de la tierra griega y probablemente de toda tierra en que arraigar. Sin identidad, como un no-lugar del hombre sostenido por esa palabra escatológica que no es causa, ni principio o fundamento. En la obra posterior habla de un "adiós" al mundo que es un a-Dios³³. Así se hace posible ese "humanismo del otro hombre"³⁴ que no queda superado por la objetividad universal. Primacía del hombre sobre el mundo, el orden y lo anónimo,alzada por la apelación de lo Absolutamente Otro. Sólo el lenguaje profético puede decir esa voz que emplaza la auténtica humanidad del hombre, el Infinito que se glorifica en una subjetividad humana que es sustitución del otro hombre y así testimonio³⁵.

La filosofía sólo se escribe en griego

A propósito de la inspiración judía levinasiana, tropezamos con una situación paradójica que no necesariamente ha de conducir a un callejón sin salida. Es impensable su obra sin la inspiración judía, pero estamos ante una obra con pretensión filosófica. Levinas defiende que con el mismo derecho con que Heidegger se inspira en Hölderlin o en antiguos textos griegos, se puede recurrir como inspiración a la Biblia hebrea. No le falta razón. ¿Es posible liberarse de los prejuicios del pensamiento?, ¿es necesario? No sólo eso, nuestro autor se propone la “gran tarea de enunciar en griego los principios que Grecia ignoraba... la singularidad judía espera su filosofía” (ADV 233-234), porque “los recuerdos de familia no reemplazan a la larga, una civilización” (DLII, 34)³⁶ De cualquier manera estamos ante una obra filosófica que ha de mantenerse por ella misma. Es la palabra misma la que se sostiene y a ella nos

³² Cr, DERRIDA, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, 122.

³³Sobre el "adiós" al mundo y la ruptura con lo que Levinas llama paganismo, cf. DL 257 65; EDE 171; HAH 96 ss; NP 54, 64, 65; SMB 24 ss; E. Levinas, X. Tilliet, P. Ricoeur: *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris, 1976, 18

³⁴ TUDELA, J.A. “El humanismo del otro hombre. La filosofía de E. Levinas”, *Escritos del Vedat*

³⁵Cf. TI 275; AE 179-194

³⁶DL 230

hemos de atener. Por ejemplo una de las grandes búsquedas trata de decir una subjetividad mesiánica, desconocida en la filosofía, y decirla en lenguaje filosófico y, por tanto, con un lenguaje que pretende la universalidad. Levinas no cesa de unir estas dos exigencias, tratando de encontrar palabras para decir una experiencia única que pone como la última significación de lo humano.

Porque hay otra posible lectura de la obra de Levinas. Su pensamiento es una fractura radical con el pensamiento occidental. Hay que leerlo como un debate entre inspiraciones últimas: la que viene de Grecia y la de Israel y cuyas figuras emblemáticas son Ulises y Abraham. Es cierto. Pero Levinas no deja de decir que hace filosofía, que la filosofía sólo se escribe en griego y que otra inspiración no puede menos de expresarse en categorías griegas, aun para criticarlas y reconstruirlas. Algo similar hay que señalar de la crítica que Levinas hace de los grandes filósofos. Hegel, desde luego, pero también Husserl y Heidegger. Una crítica radical - a veces injusta en el caso de Heidegger - que no deja inspirarse en ellos, permanentes interlocutores de un pensamiento siempre en camino.

La obra de Levinas habla desde otra inspiración distinta de la que alentó el nacimiento de la filosofía griega; inspiración judía que lleva a revisar o *des-construir* nuestra tradición filosófica, como si todo surgiera o se alumbrara desde una significación ética anterior al verbo ser y anterior al pensar. Un origen, mejor, un pre-origen, que da sentido a todo el resto, que hace nacer el sentido, pero que no deja de ser concreta. Esa inspiración pre-originaria es una palabra que me es dicha. ¿Palabra utópica? ¿Cómo justificar esa utopía? ¿Palabra profética, palabra escatológica? ¿Cómo decir filosóficamente lo que viene de otra parte que la filosofía? Con cautela siempre. No podemos olvidar que la cultura y la filosofía occidentales se han nutrido incuestionablemente de Grecia, pero también de la tradición judeo-cristiana. Nuestra cultura se ha conformado tanto por la gramática griega como por la escucha de la Biblia³⁷. ¿Traicionó el concepto griego esa tradición? ¿Esa tradición reinspiró y reinterpretó el

³⁷ "Los versículos bíblicos no tienen aquí la función de prueba; sino que testimonian de una tradición y de una experiencia. ¿No tienen un derecho a la cita al menos igual que aquél del que se benefician Hölderlin y Trakl? La cuestión tiene un alcance más general: Las Sagradas Escrituras leídas y comentadas en Occidente, ¿han inclinado la escritura griega de los filósofos o no se han unido a ella más que teratológicamente? Filosofar, ¿es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?" (HAH 96).

concepto griego? Tenemos que andar con gran tino porque la desconstrucción levinasiana de la tradición griega es muy griega las más de las veces.

Tan griega como la fenomenología - esa cierta manera de abordar las cuestiones a la que nunca renunciará Levinas -, aunque el ejercicio fenomenológico le lleve a romper con él y le empuje más lejos. Otra paradoja que puede ser fecunda. Crítico de la pretensión de una razón total, nunca dejará de ser sensible a la sonoridad del verbo ser que Heidegger nos enseñó otra vez Pero en Heidegger encontramos al ser humano que está ahí –*Da-sein*– obediente al ser, expuesto al ser en su escucha silenciosa. Hasta llevarnos a las brumas de una naturaleza fecundada de misterio. Heidegger es la maravilla, la exaltación de esa naturaleza brumosa que subyuga y nos trae el eco de mitos ancestrales. El silencio elocuente de la naturaleza que habla, ¡vaya si habla! Levinas –tan heideggeriano, tan antiheideggeriano– no se hace eco del elocuente silencio de la Selva Negra que embarga si te abandonas, es sensible a la rectitud de la voz humana.

Un proyecto filosófico, excedido por la palabra escatológica que, sin embargo, hay que decir. Vamos allá. Levinas opera la última reducción: el logos del ser, explorando más acá del fenómeno. ¿Hacia dónde? Hacia lo otro que ser y pensar que no se desvela, sino que es revelación o pro-vocación.

El logos del ser -pensamiento de lo Mismo- anula lo Otro y es la coartada de toda dominación. La revelación del Otro mantiene la separación, un interlocutor apelado que habla y responde. Levinas se opone a la fascinación de la unidad y defiende una pluralidad originaria, la diferencia jamás identificable del otro. La relación con el otro que se revela o provoca o llama es inmediata, recta, sin intermediarios; desnuda de formas luminosas y queda más acá de esa experiencia que considera la filosofía y que siempre termina asumiendo lo que recibe. Es la relación con el otro hombre, *cara a cara*, no "junto a" o "al lado de...". La proximidad *cara a cara* ahonda la distancia, presencia ahondándose en la ausencia. Relación con el otro anterior a la luz y que sólo se nombra éticamente. El logos del ser es incapaz de acogida. Acoger al otro es dejarlo ser otro, expresándose, presentándose por sí mismo. La revelación del otro se produce en una ausencia extrañamente exigente. Ahí se señala lo Absolutamente Otro.

3. Subjetividad y responsabilidad por el otro hombre

Una cierta manera de ser hombre

La obra de Levinas aparece como una defensa sin concesiones de la singularidad irreductible de la subjetividad humana que se anuda como responsabilidad por el otro. El humanismo de la propia identidad no tiene salida; es la desnuda afirmación que acaba en hastío, sólo roto por el otro hombre al que no puedo dejar en la estacada. Es la propuesta del humanismo del otro hombre. La alteridad del otro hombre resuena en *mi* responsabilidad. Así se rompe el orden anónimo del ser y se alza la singularidad única e irreductible de cada ser humano.

La tradición moderna del sujeto nos ha habituado a concebirlo como dueño de sí mismo. La tarea humana consiste en tomar la vida en las propias manos, sin permitir que nada escape a ese control desde mí mismo. Todo lo que recibe, le alcanza con respeto y ha de ser esclarecido por el mismo sujeto. El sujeto es, entonces, comienzo, origen, o, al menos, regreso esclarecido. El carácter originario se sostiene, en la conciencia que el sujeto posee de sí mismo; una conciencia que tiende a la transparencia, a la coincidencia plena consigo mismo. Un sujeto solitario que se sostiene en sí mismo. Y para nuestro asunto vale lo mismo que hablemos de un sujeto individual o colectivo. Es la certeza de sí mismo que ya buscaba Descartes. El modelo se mantiene. ¿Cuáles son las aventuras del sujeto así descrito? Vaya a donde vaya, no se abandona el centro: el sujeto mira, interviene y se apropia, a lo sumo, se autoexpresa.

Hay una carencia originaria en este modelo de sujeto. Es la incapacidad de decir la relación interhumana y el lazo social. Los modelos de la mirada, intervención y autoexpresión sólo encuentran objetos. Se cierran a sí mismos el camino del encuentro con otros sujetos. No es una apreciación inocente. Ya hemos indicado la raíz opresiva y totalitaria que puede esconder un cierto modo de abordar a los otros. Hay más. En el grueso de nuestra tradición el conocimiento se impone como la certeza y la evidencia de una conciencia solitaria. ¿Qué legitimidad puede reclamar para sí la mirada y la soledad de una conciencia?

Las divagaciones anteriores nos facilitan la comprensión de un fenómeno filosófico que se ha producido desde el s. XIX y que se lleva a cabo en el XX. Es el llamado *giro lingüístico* de la filosofía en el que cobra una dimensión fundamental la comunicación humana. No es un acontecimiento parcial, es toda una manera de hacer filosofía y da la primacía a aquello que antes quedaba irresuelto: la atención al lenguaje, el encuentro entre los hombres, la interpretación de la existencia, de los otros y

de los pueblos, la construcción justa e igualitaria de la sociedad, el valor del diálogo, la obra de la verdad como tarea de la comunidad en vez de ser el resultado de una mirada solitaria. Tantas y tantas cosas. Nos ha traído un nuevo aire y, quizá, una nueva esperanza. En este contexto hay que situar también las preocupaciones de E. Levinas.

3.1. La responsabilidad por el otro

Así entramos en un eje de todo el pensamiento levinasiano³⁸. El término responsabilidad está de lleno en nuestra tradición. No nos resulta, pues, desconocido, aunque en Levinas cobra un carácter radical por su fuente inspiradora. En nuestra tradición responsabilidad se vincula a imputación: puedo imputarte un acto, eres responsable de ese acto. De un modo más filosófico, la responsabilidad se vincula a la libertad. ¿Eres libre? Eres dueño, responsable de tus actos. La raíz es, pues, la libertad. En la medida en que soy libre, soy también responsable. Es cierto que pueden imputárseme los actos de los que soy agente, pero lo que cuenta, lo que de verdad cuenta, es que mi responsabilidad radica en mi libertad. Por eso, libertad y responsabilidad tienen que ver, en primer lugar, conmigo mismo. Es ante mí mismo, sobre todo, ante quien he de dar cuentas. Una manera extrema de radicalizar esta posición la encontramos en Sartre para quien la existencia humana es entera libertad.

No es este el camino levinasiano. Aquí no se trata ni de la responsabilidad de mis actos ni de la existencia como libertad. Al menos, en primer lugar. Podemos partir del siguiente modo: la responsabilidad humana -mi responsabilidad- por el otro hombre es un *factum*. No es algo que se demuestre o se deduzca de principios anteriores. Me encuentro en ello. Sin más. Puedo, eso sí, explorarlo y seguir sus sugerencias. La responsabilidad por el otro es responder a..., responder de..., responder ante... Este responder no es fruto de mi libertad, es anterior a la distinción libre o no libre, Es una responsabilidad que no he contraído, anterior a cualquier iniciativa mía. Estoy en esa responsabilidad por el otro³⁹. Tampoco se asienta en un sujeto o una sustancia a la que se añadiera esa responsabilidad. No soy primero y, luego, me encuentro res-

³⁸ Para una visión general, PLOURDE. S.: *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*, Cerf, París, 1996

³⁹ “La obligación por el otro, que yo jamás he contraído – en que jamás he firmado ninguna obligación... una escritura ha sido pasada. Algo ya concluido aparece en mi relación con el otro” (DQVI 153)

ponsable. Mi responsabilidad por el otro hombre es justamente mi singularización radical. Mi responsabilidad es la que hace de mí sujeto personal en primera persona del singular y con minúscula: yo, uno y único, irremplazable. De manera que Levinas identifica subjetividad y responsabilidad por el otro. Esta manera de ver las cosas, cambia radicalmente la concepción del sujeto. Decir sujeto no es hacerme cargo de mí mismo, ser consciente, retornar a mí. Decir sujeto es hacerme cargo del otro hombre desde la raíz más honda de mí mismo. La subjetividad humana está enteramente abierta, sin repliegue, sin refugio, sin parcela alguna de intimidad protectora, al otro hombre.

¿Es posible “probar” afirmaciones de esta índole? No hay prueba, deducción o demostración alguna. Es algo de que se parte. Sin más. ¿Qué hacer entonces si no deseamos ser víctimas de un espejismo o de un dogmatismo nuevo? Quizá haya que apelar a las experiencias prefilosóficas a las que nos referimos anteriormente. Hay, sin duda, una inspiración judía -moral- que busca su lenguaje griego -filosófico-. Podemos recordar también aquello que nos decía Merleau-Ponty en su *Introducción a la Phénoménologie...* Quizá aquí, lo mejor es retomar la indicación de Hegel -no está mal traer a Hegel, por una vez, en favor de Levinas- sobre el sentido de las Introducciones. No hay introducción, la “prueba” de una obra es recorrer la misma obra. Es la misma obra de Levinas la que hay que transitar y escuchar su palabra que, en filosofía, ha de sostenerse por sí misma.

La alteridad del otro hombre -no hay fusión ni participación, sino separación radical de la subjetividad mía y la alteridad del otro- ante y de quien respondo, sin iniciativa alguna por mi parte, es la huella de un mandato inmemorial que no se hace nunca presente y que sólo habla en el otro y en mi respuesta. Algo diremos de ello más adelante.

¿Cómo decir la alteridad del otro?

Sin deducción. Esta es otra manera de abordar la intuición de Levinas. De entrada, el otro hombre se muestra en un cierto contexto que nos permite comprenderlo e interpretarlo; se presenta en un conjunto familiar, social, económico, cultural, etc. Comprendemos al otro en la red de significaciones de ese conjunto, de la misma manera que interpretamos un texto por su contexto. La comprensión del otro es así una hermenéutica.

Sin embargo, el otro hombre no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que significa por sí mismo. Viene de cara y de frente, desde sí mismo y así no se manifiesta desde mi propia luz

La manifestación del otro hombre en la red de significaciones del mundo se encuentra alterada por un extraño modo de presentarse - como una ausencia - que no se integra en el mundo. Es un "venir hacia nosotros"(HAH 58). Cara a cara y de frente. La proximidad del otro hombre no significa estar al lado de..., o junto a..., no es una realidad muda que recorro y de la que me apropio. Es expresión. Es rostro⁴⁰.

Levinas llama rostro, ese modo nuevo de entrar sin posibilidad de ser integrado o asimilado. No es desde mí mismo como se ilumina el otro: desde mi luz o mi poder o mi interpretación. El otro hombre se presenta desde sí mismo, es decir, se expresa por sí mismo, habla. De modo que la alteridad del otro es su expresión. El rostro es discurso y se produce como lenguaje.

El otro hombre no queda integrado en el tema que expreso. Aunque todo mi discurso recaiga sobre él, siempre queda más allá de mis palabras. Es el interlocutor, aquél que reaparece desde el fondo de toda tematización, aquél a quien expreso lo que expreso. Mi expresión es, así, relación con aquél a quien expreso y su presencia se requiere para que se produzca mi expresión. El interlocutor como tal ni es una significación cultural ni un dato, es sentido "porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su cuenta, en el ser (HAH 57)⁴¹.

El rostro es como una nada en *mi* mundo -el mundo de mi conocimiento, proyectos, posibilidades, frustraciones... Sarte decía ya que el otro es un agujero en el mundo. Venir desde sí mismo en mi mundo es entrar sin cualidades, sin atributos que configuren desde la red significativa del mundo y desde el sujeto. Como si no fuera nada... Es la desnudez misma, el despojamiento mismo. El rostro es "el nombre mismo del extrañamiento fundamental" (HAH 60). La significación del rostro es literalmente extraordinaria. Un rostro sin cualidades...

⁴⁰ "Esta presencia consiste en presentarse. Lo que puede enunciarse así: el *fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro* (HAH 58); Cf BELLO REGUERA, G., *La construcción ética del otro*, Oviedo, Nobel, 1997, obra de gran interés para entrar en el debate contemporáneo

⁴¹ Cf. CHECCHI GONZÁLEZ, T., *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*, México, (UIA), 1997

El rostro, carne y expresión, carne expresiva que viene desde sí mismo, habla e invita a una relación que nada tiene que ver con el poder. La desnudez del rostro cobra una sobredeterminación ética. Es la desnudez y la miseria del otro hombre.

Como una desnudez sin recurso el otro hombre es acogido independientemente de sus cualidades⁴². Es la inmediatez por excelencia⁴³. Levinas insiste en esa inmediatez sin concepto, sin idea, que es la relación con la alteridad del otro. Una relación de singular a singular sin universalidad o generalidad algunas. La respuesta a esa inmediatez de la alteridad es mi obligación sin remedio cara al otro. Imposible la indiferencia⁴⁴. Tengo que responder: mi respuesta irremediable es mi singularización radical como sujeto.

El rostro, desnudo en la brillantez del mundo, es miseria y súplica, como una exigencia irrecusable. Es la dimensión ética de la alteridad del otro hombre. Levinas vincula esa desnudez, ese despojo del otro, o esa miseria a la dimensión de altura porque el rostro se impone sin que yo pueda hacerme el sordo, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. El rostro es una orden, un mandato, que paraliza la propia afirmación de la conciencia. El otro pone en cuestión la tranquilidad de una conciencia segura de sí misma, sin que se pueda asumir o tomar conciencia de este cuestionamiento. La conciencia ha perdido la primacía. Me la arrancó la desnudez del otro hombre de quien soy responsable sin remedio. Levinas dice que la alteridad del otro hombre en el mundo es des-orden que ninguna administración puede englobar o contener; es "la original excepción al orden" (DQVI 31-32), una diferencia absoluta que, sin embargo, me concierne.

Obsesivamente insiste Levinas en el carácter no recíproco de la relación con la alteridad del otro hombre. En una ocasión dijo que su filosofía se resumía en la expresión cotidiana: "usted primero". Ni reciprocidad ni simetría. Originariamente la relación es un movimiento sin retorno a mí mismo -como un viaje sin billete de vuelta-, sin esperanza de compensación. Es la constante afirmación de la primacía del otro. En su obra más madura se dice que el acceso a la alteridad se produce "por relaciones desiguales", evocadas por términos como no reposo, inquietud, cuestión...

⁴² "Je en peux me dérober au visage d'autrui dans sa nudité sans recours... , dans son 'sans recours' qu'il faut entendre comme cris déjà criés vers Dieu, sans voix ni thématization" (DQVI 118)

⁴³ DQVI 129

⁴⁴ ib.116

(DQVI 86). Después vendrá el momento de la simetría, de la justicia y de la equidad. Después. Cuando la inmediatez de la relación con el otro se refracta en la pluralidad de los otros, también descubro que yo, yo mismo, soy otro para los demás. Después. Originariamente, la relación es, sin cuestión, responder del otro. Duro amanecer... Pero eso que parece una coacción inmisericorde es el Bien. Mi subjetividad responsable se alza por la llamada del Bien. Hay que advertir que Levinas jamás entiende la relación con el otro como algo privado – ese es uno de los reproches que dirige al personalismo de Buber. No estamos en el elemento del amor. Nos movemos en plena plaza pública.

4. Una subjetividad diferente

La descripción anterior de la responsabilidad y la alteridad me ha parecido un modo adecuado de entrar en un pensamiento que se ahonda cada vez más y que va cobrando inflexiones sorprendentes. Recojo algo de ello. La alteridad del otro pone incesantemente en cuestión la prioridad de la conciencia, sin que pueda hacerse de esa alteridad un principio, un fundamento o una ultimidad. Esa alteridad no se manifiesta, “no se refleja en la conciencia, sino que trastorna el egoísmo del yo” (HAH 61). De manera que el sujeto ni coincide consigo mismo, ni ha de entenderse como autoidentificación. Es la muerte del sujeto como origen o principio. Ante el otro hombre, el sujeto es expulsado de sí mismo; sin poder reponerse, abdica de su firmeza cierta (HAH 61-62).

Es la “otra modalidad” de subjetividad,alzada por la alteridad de la trascendencia, que Levinas describe. El sujeto en su responsabilidad, anterior a la libertad y a la conciencia, rompe la perseverancia en el propio ser, poniéndose en lugar del otro. Es el sujeto como des-interesamiento, de-puesto o, mejor, expuesto por y para el otro. Ser sujeto es *ser para el otro*⁴⁵. Si antes decíamos que el rostro - significación sin contexto - es la primera significación, en la obra posterior de Levinas hay que señalar que el sujeto en cuanto *para el otro* es la significación originaria. Como un dar-se al otro, sin resguardo alguno. No nos es extraño separar la idea de sujeto y la idea de sustancia. Es algo que hemos aprendido ya en filosofía. Levinas quiere ir más lejos, pretende arrancar del sujeto toda idea de asentamiento en sí o de cierre. Decir

⁴⁵ Cf. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, Gr., (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Editorial Complutense, 1994; BAILHACHE, G., *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité* (Philosophie d'aujourd'hui). París, Presses Universitaires de France, 1994.

sujeto es apertura sin protección, es estar expuesto al viento de la alteridad sin resquebrajamiento en el que guarecerse, porque yo, yo mismo, enteramente, soy darme al otro.

La audacia y la hondura consisten en abordar con rigor la tradición occidental interpretada por Husserl y Heidegger: el logos del ser y el tiempo como horizonte del ser. AE, como ninguna otra obra, describe la fractura del imperio del ser y su logos por el análisis extremo que presenta de la temporalización del tiempo. El mismo Heidegger advierte que el *Da-sein* es el **ahí** del ser: la manifestación del ser y su diferencia requieren el rodeo de la subjetividad. Justamente ahí incide el escrutinio de Levinas. ¿La subjetividad requerida por el ser-logos se agota en ser rodeo y resultado de la astucia del ser que busca manifestarse? En cierto modo así es. Así es cuando nos mantenemos en esa correlación sujeto-logos y en un tiempo iluminador que reúne todo en presencia⁴⁶. Así parece agotarse el destino del ser y su sujeto. Todo cae, dirá Levinas, del lado del ser, pero despertemos nuestra vigilancia para escuchar resonancias que sugieren otra cosa.

El Logos (del ser), tradición venerable, es lo original. Todo comienza ahí y Levinas no lo pone en cuestión. ¿No hay, sin embargo, lo pre-original, lo pre-vio? En las huellas del logos-dicho, ahí, Levinas rastrea indiscretamente -la filosofía es indiscreción- el trazo de un Decir que no entra en la presencia del logos-dicho y en la contemporaneidad del tiempo que se reúne en presencia. Decir y Dicho, pareja de términos que estructuran profundamente el encaminamiento de Levinas en AE. Decir es decir *algo* (dicho, logos) a *alguien*. Este Decir como *approche* al otro es justamente la significancia de toda significación, la pre-via orientación de todo sentido que se alumbra en el mundo. *Decir al otro* es el surgimiento ético -pre-vio al logos- de todo sentido⁴⁷.

¿Dónde “localizar” ese Decir, fuente del sentido ético pre-originario? Ahí nos cruzamos justamente con la subjetividad humana y categorías como exposición, exposición de la exposición, expresión⁴⁸, incluso con fórmulas chocantes como expiación o como deuda – y que a nuestro modo de ver tienen mucho que ver con la experiencia pre-filosófica del sobreviviente de que hablamos anteriormente. Me detengo por su gran interés en ese Decir que es, a la vez, la entraña de la sensibilidad y cómo ese Decir es la subjetividad humana misma.

⁴⁶ AE 6ss.; ib. 36

⁴⁷ AE 6-7, 59 ss.

⁴⁸ AE 61-65

La carne es palabra

Sabemos que en *Sein und Zeit* el estudio de la percepción queda en penumbra. Merleau-Ponty pone de relieve la riqueza secreta de la percepción en su *Phénoménologie...*, algo que no deja de destacar y valorar Levinas. La fuerza del análisis en AE estriba en jugar a la vez con los análisis husserlianos -y en cierto modo de Merleau-Ponty- sobre la conciencia, el tiempo y la impresión sensible y la resonancia originaria del logos del ser en Heidegger. Pues bien, Levinas escucha la resonancia del logos del ser en la sensibilidad misma; en la misma sensibilidad el tiempo se temporaliza y así se alumbra la conciencia⁴⁹. No vamos a entrar en el sentido de la temporalización en Husserl y Heidegger que es anterior a ese tiempo que marca el reloj. Nos llevaría demasiado lejos en este trabajo. En todo caso, hay que llegar hasta ahí con el objeto de ofrecer ya desde la sensibilidad humana, desde el cuerpo humano en su materialidad, una excepción al ser una intriga distinta de la temporalización que está diciendo sentido ético. La sensibilidad humana lleva inscrita ya la orientación ética, una responsabilidad pre-original que como contacto, Levinas habla de un decir-contacto, como abrazo -nos atrevemos a decir- lleva sobre sí el peso de la alteridad de los otros. Es eso lo que significa un concepto central en AE como el de proximidad que nos aleja de la severidad ética de TI para arrimarnos a la cordialidad sensible de una humanidad que no puede dejar de sentir en sus entrañas el sufrimiento o el desamparo de los otros⁵⁰. No hay legalidad que pueda ahorrar una mano sensible que sostiene a otro hombre.

La subjetividad humana: decir-se, dar-se

Nos preguntamos dónde localizar ese Decir. Pues bien, es la subjetividad humana - singular, una, única, irreductible. Yo soy Decir. El sujeto humano no se alza desde sí mismo y por sí mismo, es apertura de raíz a una pro-vocación. Esa apertura no es la de quien está abierto en canal; aquí me vienen términos como exposición que no sólo quiere decir apertura sin cierre, abierto a todos los aires, sino que incluye también el riesgo de exponer-me⁵¹. ¿Pasividad del estar abierto o jugármela en expo-

⁴⁹ AE 39 ss.

⁵⁰ TUDELA, J.A., "Finitud humana y vida sensible en E Levinas", *Escritos del Vedat* 8 (1978) 305-335.

⁵¹ AE 117

ner-me? ¿Es necesario optar? ¿No podemos mantener esa situación que quiere expresar justamente la extrañeza ontológica -más allá de pasividad o de actividad- que configura una subjetividad provocada éticamente? ¿Dónde se detecta esa provocación im-presentable? Soy yo mismo, yo, quien habla en primera persona del singular, quien habla como uno que no tiene más remedio que responder, como si mi respuesta fuera la de alguien que está entre la espada y la pared, como si yo fuera un puro abrazo a aquél que se agarra a mí sin remedio.

Esta subjetividad -desnuda, pura respuesta sensible- puede leerse como coacción, carente de autonomía. La apuesta levinasiana es tajante, ya desde TI: la primera palabra, la orientación originaria de todo sentido, es el bien⁵². El bien alza la humanidad. Lo que puede parecer coacción es la liberación por la bondad. Más aún. Siempre se puede escoger, siempre se da la posibilidad de ignorar la bondad que me alzó como sujeto. Más aún. Puede interpretarse precipitadamente que esta pro-vocación del bien es un mandato de Dios. En cierta manera es así. Pero, ¿dónde encontrar ese mandato, dónde señalar la presencia o la voz de un Dios que apela al bien? No hay manera alguna de identificación de ese Dios o de su mandato. El mandato sólo resuena en mi respuesta. El bien que es Dios sólo se señala en mi propia bondad⁵³.

¿Qué significa, pues, hablar de sujeto humano? Es extremadamente difícil comprender una modalidad de sujeto que no se constituye desde sí mismo y por sí mismo, que se alza como origen, sea autoconciencia, sea libertad, sea competencia... Nos agrada hablar con Levinas de una suerte de subjetividad que brota y se sostiene, justamente como fracturada. Difícil encontrar el lenguaje que diga a la vez sujeto y fractura. No se trata sólo de apelar a una subjetividad abierta desde la misma raíz y que, por tanto, no se alza por sí y desde sí, hay que comprender cómo esa subjetividad, nunca suficientemente abierta, se alza justamente como abierta por una voz, cualquiera voz, que me abre como desnuda respuesta. Yo soy respuesta a una voz que me apela.

¿Qué queda de la unicidad del sujeto? También aquí rompemos con las categorías habituales, separando unicidad e identidad. La subjetividad humana no se identifica por características biológicas, sociales, psicológicas, culturales; ni siquiera por la

⁵² AE 19

⁵³ AE 186; cf. TUDELA, J.A., "El Exceso del Bien. Subjetividad y significación ética en E. Levinas", *Escritos del Vedat* 12 (1982) 57-96

afirmación, ¿compulsiva?, de una identidad propia. Yo soy sujeto, uno, único, radicalmente singular. ¿Cómo entender esa singularidad rabiosa? Bien simple: yo en singular quiere decir que nadie puede responder en mi lugar. De modo que encontramos la más radical afirmación de la singularidad del sujeto y el máximo universalismo. No hay veleidades “tribales”, tampoco un universalismo de carácter formal. Es el universalismo de aquél, cada uno en singular, que ha de responder de cualquier otro quienquiera que sea. Es un universalismo ético que jamás puede prescindir del sujeto en singular. Es, quizá también, una manera de hablar de la fraternidad humana.

¿Cómo entender la atadura a los otros? Es irremediable, imposible el repliegue, siempre en pie como un apelado, siempre en singular. Esa atadura -digámoslo directamente, esa fraternidad humana- no brota originariamente de la biología, de la especie, de la diferencia específica del género y mucho menos de características culturales o raciales. Es anterior. Una vez más encontramos la máxima singularidad y el máximo universalismo: es la voz que responde irremediablemente a la llamada, responde a la bondad. Otra vez estamos en una estructura creacional, pero no en una vía para acceder a Dios. Todo resuena en mi propia respuesta. La huella de Dios es la fraternidad humana. Extraño Dios ausente cuya huella y cuya gloria es mi voz y mi don.

5. La razón en el lenguaje

La orientación originaria, el sentido en que las cosas amanecen, es ético. Pues bien, esta posición de Levinas que le lleva a ser extremadamente crítico con los modelos racionales de la tradición filosófica, no le conduce por vías místicas. No encontramos en Levinas ninguna veleidad antirracionalista. Demasiado está en juego y demasiada conciencia de ello tenía Levinas. Su propuesta puede expresarse de un modo simple, de entrada: el sentido ético orienta la razón. No hay neutralidad de la razón. La ética funda la racionalidad. Y algo importante: hemos de obligarnos a hacer una lectura crítico-ética de los discursos racionales. Dicho esto, su aproximación a la fundación de la razón desde la ética cobra distintos matices a lo largo de su obra. Voy a hacer unas indicaciones sobre su tratamiento en *Totalidad e Infinito* que me parece el más convincente.

La racionalidad común e impersonal ignora el acontecimiento irreductible de la comunicación humana. La universalidad de esa razón carece de pronombres personales. Es neutra. Lo general, lo universal, todo lo incluye y lo explica. Incluye hasta su

sujeto. De manera que se daría una razón previa, un plano común anteriores que no necesitan de comunicación. De otro lado, el modelo racional -sea individual o no- es solitario y la verdad se produce como una evidencia solipsista.

Pero la razón no es un discurso anónimo silencioso. Hay una situación irrebatible que nos sirve de punto de partida: la relación con el otro hombre, *cara a cara*. Ese *cara a cara* es lenguaje; originariamente es expresión, apelación, respuesta... De manera que lo primero es la comunicación humana como palabra, como discurso cara a cara de sentido ético. Esta posición levinasiana tiene un “aire de familia” con el famoso *giro lingüístico* de la filosofía. La razón es discurso. La razón está en el lenguaje. Levinas mantiene, a la vez, la singularidad de cada hombre -no es lo universal en mí lo que ejerce el pensamiento, sino yo mismo en singular- y la pretensión de universalidad de la razón. No hay un plano común y universal previo. Los interlocutores establecen ese plano común. Lo general es fruto del intercambio de interlocutores singulares. La razón, por tanto, vive de la comunicación, se sostiene en los nombres personales y no pierde nunca su raíz ética. Eso que llamamos objetividad no es el correlato de un sujeto solitario, sino del sujeto en relación ética con el otro. Un mundo objetivo es un mundo común, un mundo compartido, y abordado desde un punto de vista independiente de mí. Pues bien, expresado éticamente: este mundo objetivo y común tiene como condición de posibilidad la donación o el ofrecimiento del sujeto. Por eso Levinas habla de la abolición de la propiedad privada como sentido ético de la razón común o dice que hablar es crear lugares comunes. Es importante insistir en ello, porque no estamos fundando sólo la razón al modo levinasiano, sino que se esclarece su posición última. La relación ética con el otro no es una actitud contemplativa, es una donación y no se produce si no es por el intermedio de las cosas. Acoger al otro es ofrecerle mi mundo.

La significancia del sentido

Vamos algo más lejos. La alteridad del rostro es una apelación -un mandato- en el que yo quedo emplazado. Ahí está la significación originaria: orientación y sentido, significancia de la significación⁵⁴. Pues bien, cada vez con mayor contundencia,

⁵⁴ El otro es “*sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce, por su cuenta, en el ser” (HAH 57).

Levinas cuestiona la identificación del sentido -o la inteligibilidad- con el ser, con la presencia o la representación. El sentido originario es ético⁵⁵.

La relación ética con el otro no es experiencia propiamente hablando, más bien cuestiona la experiencia en cuanto fuente de sentido. El mundo imperante de la presencia se ve sacudido por una extraña debilidad que es la pérdida de prioridad de lo Mismo y la irrupción de lo Otro. Desde esa irrupción hay que comprender de otro modo la inteligibilidad. La razón y la ciencia -más acá de la presencia- se remontan a la responsabilidad por el otro.

Hoy es habitual examinar la razón bajo la sospecha de ideología legitimadora de un discurso totalitario; demasiadas veces la razón piensa como orden un mundo de sufrimiento. De ahí que no debamos pensar todo sentido a partir de la razón impersonal. Levinas habla de un sentido que no pueda absorber el sistema ni el discurso coherente: el sufrimiento de los otros es un des-orden que altera la serenidad de la justificación racional, que exige y que hace adivinar la fuerza de ruptura de la ética (DQVI 19).

La brecha abierta de la transcendencia del otro es el sentido del que deriva ya el lenguaje del ser y de la razón. Y que despierta originariamente una actitud vigilante que impide al sujeto permanecer en su propia identidad o en su reposo. La vigilancia que despierta la alteridad del otro abre a sentidos que no se identifican con la representación y con lo que se manifiesta como presencia. Esta vigilancia rompe la actitud ingenua y nos despierta del “sueño dogmático”.

6. Las intrigas de Dios

La huella

Aquí pronuncia Levinas la extraordinaria palabra Dios. No es fácil. Se trata de un hablar que no desmienta a Dios, que desplace, por tanto, el paradigma "representativo" del conocimiento. Dios no queda incluido y clausurado en los modelos racionales o experimentales de la re-presentación que se apoyan en la metáfora de la visión o de la luz. De modo que Levinas critica la llamada metafísica de la presencia y rechaza todo hablar de Dios que lo haga entrar en la red conceptual. Se señala tenuemente en el hombre del que yo soy éticamente responsable. El otro hombre es la huella que Dios dejó al pasar, sin mostrarse ni aparecer. Es ahí donde cobra sentido esa palabra.

⁵⁵ Sobre esto véase *La pensée de l'être et la question de l'Autre*, en DQVI 173-188

Hay que romper con una idea de Dios que al cabo es para mí. El sentido de la palabra Dios no se da originariamente como consuelo o satisfacción; se señala porque me requiere (HAH 47). Todo esto fractura el pensamiento racional y el sistema, rompe con toda clausura de Dios que le hiciera cierre o explicación que tantas cosas ha justificado y que acaba integrándolo en la inmanencia y desmintiéndolo. La significancia ética es "otro modo" de decir a Dios diferente de aquél que lo busca como fundamento.

Es la significancia de la alteridad del otro hombre como huella de un Dios que no se hace presente ni aparece, pero que se insinúa en la apelación ética. La noción de huella es exclusivamente ética. Se introduce a partir de uno de los centros de atención más notables de la filosofía de Levinas: la presencia del rostro. Huella es la sugerencia del "más allá" de donde viene el rostro. En el presente, en el presente de mi vida, irrumpe el Otro como rostro que es exigencia ética, expresión desde sí mismo.

Demos un rodeo para llegar a la noción de huella. Al describir el acceso a Dios, Levinas apela a la "idea de Infinito", inspirada en Descartes, que tiene la extraña característica de ser un pensamiento que va hasta la ruptura del "yo pienso". Vamos a seguir el trazo de esta descripción. La idea de Infinito no se deja reducir a la conciencia de un sujeto o a la pura intencionalidad del pensamiento, sino que contiene más de lo que puede contener y piensa más allá de lo que piensa; más allá de toda objetividad delimitada. Así significa un sentido previo a toda presencia y a todo origen en la conciencia; un sentido anterior a la manifestación. La idea de Infinito llama a una vigilancia que es anterior a la luz de la razón y la conciencia.

En verdad, la idea de Infinito es una relación *mía con lo que ya pasó, con lo que siempre pasó ya*. No se refiere a un correlato presente, tampoco es anhelo de un fin en que reposar, ni un fundamento buscado. Es una apelación incesante a la que se responde como des-interesamiento. Sin iniciativa mía, "pura paciencia" (DQVI 10), es decir, como la pasividad de una relación con lo que está más allá de todo lo que se asume. Ahí está "el pensamiento más profundo de lo nuevo" (ib.), siempre excesivo. Es el exceso y la gratuidad del Bien que sólo es accesible en su huella (ib. 187).

No estamos ante un acceso puramente negativo. Levinas subraya la circunstancia olvidada en la que la significación del Infinito viene a los labios; sólo se señala en la bondad, sólo me viene *concretamente* en mi relación con el otro hombre. Ahí se deja notar la huella del Infinito. En el rostro del otro; por su alteridad, por su debili-

dad, por su extrañeza misma, se introduce una apelación exigente, un des-orden "venido de no se sabe dónde" (DQVI 11). Sin embargo, hemos de estar atentos. La alteridad no es una imagen que remite a otra cosa, no significa "otro mundo" que está detrás de éste, arrancándome de mí mismo, es el nudo del paso de un Dios que no se hace presente, pero deja su huella. Se señala en una cierta dimensión de ausencia.

¿Cómo decir esta relación con una ausencia que jamás se desvela?, ¿qué es esta ausencia que no se identifica con la nada porque hace posible la expresión del rostro y así comporta un sentido? (HAH 72). La alteridad del otro -desnudo- se presenta desde sí mismo y se expresa sin enredarse en el horizonte de significación del mundo. Es la extrañeza absoluta. Es un agujero, pero un agujero exigente. Esta exigencia desnuda se sostiene en el "de otra parte" de donde viene. ¿Cómo expresar ese venir de "otra parte"? No es una referencia simbólica a ese de "otra parte", como si se remitiera a un término. No es una forma que oculta e indica un fondo. No es un fenómeno que esconde una cosa en sí. Procede de lo Absolutamente Ausente, sin indicarlo ni revelarlo. Y, sin embargo, lo Ausente tiene una significación en el rostro del otro: significa como huella.

La huella no es un signo como otro; siempre "desarregla" un "orden", indica un "pasar", no una presencia posible. La huella significa sin hacer aparecer. La huella "significa fuera de toda intención de hacer signo" (HAH 77), desarregla el orden del mundo y es como la marca que deja el que quiso borrar sus marcas⁵⁶, la presencia de aquél que jamás ha estado aquí, del que siempre ha pasado.

En la huella se produce una relación con el significado que no es directa, no hay correlación ni presencia. Esta situación lleva a utilizar un lenguaje temporal que remite a un pasado inmemorial. No se trata de hacer cronología hacia atrás hasta llegar a un pasado que se nos escapa. No se trata de cronología. Estamos hablando de lo que jamás se ha hecho presente, de lo que no es asimilable ni a presente ni a presencia. Alguien pasó. Su huella es el desarreglo mismo (HAH 82).

Esta ausencia, jamás presente, pero significativa, cobra el perfil del "Él", un Dios más allá del ser que significa como tercera persona. Levinas insiste en que el pronombre "ÉL" expresa la inexpresable irreversibilidad, absolutamente inenglobable o absoluta, de

⁵⁶ "El que dejó huellas al borrar sus huellas, no quiso decir nada con las huellas que dejó. Desarregló el orden de un modo irreparable. Porque pasó absolutamente. Ser en tanto que dejar una huella es pasar, partir, absolverse" (HAH 77-78)

la transcendencia (HAH 76). "La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia" (ib.). El rostro del otro, desnudo y abierto, está en la huella de lo Absolutamente Otro. Ir hacia Dios exige siempre ir hacia los otros. Transcendencia hasta la ausencia..., sólo el lenguaje ético puede expresar esta fórmula. Ausente, me inclina hacia los otros. Esta inclinación es des-interesamiento, es bondad.

Atestiguar la gloria

Levinas no deja de meditar sobre lo que hemos caracterizado como la ausencia significativa de Dios. Hemos seguido la noción de huella como un modo de hablar de Dios que ni lo desmienta ni ignore la miseria de los hombres. Vamos a seguir otra línea que cobra particular importancia a partir de *Autrement qu'être*.

La bondad en la responsabilidad por el otro hombre, el des-interesamiento, expresa un modo diferente de subjetividad como "proximidad al otro" hasta la sustitución por el otro. Ante el otro yo no soy sujeto intercambiable, nadie puede responder en mi lugar, soy irremplazable, único y elegido. Como una extrema pasividad que me arranca un "heme aquí", rompiendo la unidad y la certeza del sujeto. Una "salida sin retorno" que ni colma ni satisface, que se ahonda en su vaciamiento mismo, que está más allá del ser y de la luz de la inteligibilidad. Extraño lenguaje de la transcendencia que sólo es posible como bondad, como generosidad o como don.

De este modo, *mi* subjetividad es el lugar de la transcendencia, significada éticamente. Un sujeto responsable que no cesa de vaciarse de sí mismo por el otro, ese es el "lugar" de la bondad. El sujeto en su responsabilidad, anterior a la libertad y a la conciencia, rompe la perseverancia en el propio ser, poniéndose en lugar del otro, es *para el otro*. Ahí está la significación anterior a toda significación: apertura de mí mismo, sin resguardo alguno, hasta arrancar la substancialidad misma del sujeto.

El acontecimiento de la bondad, ese es el paso de lo Infinito. Lo anterior a todo origen en la conciencia es "heme aquí" (DQVI 123)⁵⁷. El sujeto no es una experiencia del Infinito, tampoco es una prueba. El sujeto atestigua el Infinito. El exceso del

⁵⁷ "Le discours religieux préalable à tout discours religieux n'est pas le dialogue. Il est le 'me voici' dit au prochain auquel je suis livré et où j'annonce la paix, c'est-à-dire ma responsabilité pour autrui" (DQVI 123) . Cf. TUDELA Bort, J.A., La religión y lo religioso, hoy. Con un epílogo sobre la tolerancia. Editorial San Esteban. Salamanca. 1995

Infinito "significa" en mi respuesta a la asignación ética que me viene del otro. A este exceso creciente del infinito lo llama Levinas gloria⁵⁸.

No se ha de buscar el Infinito como si estuviera ahí, "delante de mí". Soy yo mismo quien lo expreso en el signo de la donación. El signo de la donación soy yo mismo, cuando me pongo en lugar del otro (DQVI 122-123). De manera que la frase en la que Dios se da en mis palabras es: "heme aquí".

Inspiración y testimonio

La responsabilidad por el otro, anterior a cualquier iniciativa de la libertad, es mi ex-posición sin repliegue al otro (AE 180), una afección del otro y por el otro hasta el final. Yo soy respuesta, como desnuda afección por el otro. En el lenguaje de los grandes géneros que usa Levinas. La subjetividad, como un traumatismo, es el Otro en el Mismo, como una alteración que me unifica. Así describe Levinas el pneuma mismo de la psique. "El psiquismo significa la reivindicación del Mismo por el Otro o la inspiración"(ib.). El alma humana es pura inspiración del otro que des-nuclea el núcleo sustancial del yo; como una fisión del núcleo de la interioridad del sujeto por esta asignación, sin refugio, asignado, alterado sin alienación, elegido. La inspiración es la asignación en la que soy elegido. El "heme aquí" es la inspiración misma del alma. El alma humana es dar a manos llenas y eso es el cuerpo humano. La subjetividad encarnada: arrancado de mí mismo por otro, dando el pan de mi boca. Desnudo dar. Ya indicamos anteriormente cómo este dar es signo, puro Decir. La subjetividad humana es significación sin reserva, es decir, ex-posición al otro; signo ofrecido al otro, Decir que no se encubre, sino que "mantiene abierta la abertura" (AE 182).

Dios no puede ser tematizado, pero más originario que la tematización es el testimonio. El testimonio no es una expresión del sujeto que vive una experiencia, acogida por él y que, al narrarla, la eleva a lo universal. Para Levinas: el testimonio tiene una "función directamente veritativa", fuente de una significación distinta de la del des-velamiento. ¿Cómo se produce la función veritativa del testimonio? Imposible escapar de Dios, imposible huir del prójimo. En la relación ética se significa un drama con varios personajes. En este drama ético la relación con el Infinito no es corre-

⁵⁸ "Ce surplus croissant de l'Infini que nous avons osé appeler *gloire*... Il a une signification dans la réponse, sans dérobaie possible, à l'assignation qui me vient du visage du prochain" (D 120).

lato del pensamiento, sólo se atestigua. Y testimonio quiere decir: "Heme aquí" en nombre de Dios que "coloca al sujeto, de golpe, en acusativo" (AE 190).

La gloria del Infinito no se manifiesta, es la otra cara de la responsabilidad, inspirada por el otro. La gloria se glorifica en mi responsabilidad, en esta salida fuera de mí mismo sin reserva, en esa extradición del sujeto hacia aquello que jamás ha asumido -un sujeto sensible a la provocación, golpeado de traumatismo-. Decir: "Heme aquí", es el testimonio de la gloria⁵⁹.

La verdad del testimonio no es la verdad de la evidencia. "Es por la voz del testigo como la gloria del Infinito se glorifica" (AE 186), "ordenándome por mi boca" (AE 187). El Infinito es atestiguado por el sujeto que no es para sí mismo, sino que se alza por el otro, en tanto que es por y para el otro. El testimonio es la "forma en que el mandato resuena en la boca de aquél que obedece" (ib.). Del Infinito no hay experiencia, sólo hay glorificación, es decir, responsabilidad por el prójimo. "El infinito no tiene por tanto gloria más que por la subjetividad, por la aventura humana de la aproximación al otro" (ib. 188). Hay un crecimiento incesante de mi responsabilidad por el otro. Nadie puede decir: he hecho bastante. Este acontecimiento "es una apertura más allá de lo que delimita" (EI 102).

La ética es la posibilidad de encontrar la orden en la obediencia misma, de recibir la orden a partir de sí mismo. No en el presente, sino como un pasado que pasó inmemorialmente y que nunca puede venir a la presencia. Que la glorificación del Infinito se produzca en la aventura de la subjetividad humana es el giro de la heteronomía en autonomía. Es el modo en que "se pasa" el Infinito (AE 189). El hombre es autor de lo que ha recibido: esa es la inspiración misma del alma. Por eso, todo hombre es profeta. Levinas llama profetismo al "giro en que la percepción de la orden coincide con la significación de esta orden hecha por aquél que obedece" (AE 190), "es el psiquismo mismo del alma... y toda la espiritualidad del hombre profética" (ib.).

Dios está ausente de la frase en que se dice por primera vez. Testimoniar a Dios no es pronunciar su nombre, es dar al otro. La llamada está en la respuesta, la provocación en la invocación: "el decir que me viene es mi propia palabra" (AE 191), "el Infinito habla ya por el testimonio que doy de él" (ib. 193). Antes de entrar en el in-

⁵⁹ "La gloria del Infinito se revela por lo que es capaz de hacer el testigo" (EI 105)

tercambio de informaciones, antes de hacerse logos, Decir es atestiguar, como una obediencia que precede la escucha de la orden. "Antes que ellos llamen, yo responderé" (Is 65, 24; ib. 192). ¿Teología positiva?, ¿Teología negativa? Ni la una ni la otra. Ni afirmación positiva de Dios ni suma de negaciones. Como un *tertio excluso* en el que no cabe tampoco la alternativa del ser o nada. El Infinito, del que nada puede decirse, significa positivamente en la fraternidad humana. Imposible renegar de la fraternidad de los hombres; esa es la significación profética. Más allá de cualquier teología positiva o negativa, pero, a la vez, en todo lenguaje resuena la donación de la significación, en nombre de Dios. Esa es también la inspiración o el profetismo de todo lenguaje.

Ambiguamente. Es algo que esencialmente pertenece a la gloria del Infinito. El lenguaje es un elemento extraño. No hay que olvidar la apariencia de información o de verdad que brota -como un impulso o una proyección- del sujeto o influida en el sujeto. Esa es la ambigüedad del lenguaje⁶⁰. ¿Será?, ¿no será? El lenguaje es enigma, pero así cumple el régimen de la transcendencia del infinito⁶¹. Lo que queda es la fraternidad próxima de los hombres y el pan que ofrezco. Donar-se.

De este modo, nuestros labios balbucean un Dios "*no contaminado por el ser*" (AE X). Enigmático como un pasar en la fraternidad humana. Cuando queremos agarrarlo, sólo tenemos un trozo de pan que ofrecer. ¿Tendrá un nombre este Dios huido? Quizá, y mejor, sólo retenga humildemente un "pro-nombre", pero que -dirá bellamente Levinas- "marca con su sello todo lo que puede llevar un nombre" (AE 233). Dios únicamente tiene sentido en la aventura humana que lo busca y no cesa de buscarlo, construyendo la fraternidad humana.

7. Un cierto balance

¿Qué decir para terminar? La obra de Levinas nos lleva hacia una inspiración última cuya fuente no es el ser. Tiene un interés máximo para encontrar un lenguaje sobre Dios que no lo desmienta ni se aparte de las encrucijadas humanas. La relación ética con el otro hombre es la coyuntura humana de Dios. Es cierto que extrema la ausencia de

⁶⁰ AT 107

⁶¹ "*L'Infini se démentirait dans la preuve que le fini voudrait donner de sa transcendence... La transcendence se doit d'interrompre sa propre démonstration. Sa voix doit se taire dès qu'on en écoute le message*" (AE 194).

Dios y que rechaza toda comunicación, es uno de los aspectos que hemos de calibrar desde la fe cristiana, pero también es cierto que la inspiración originaria de carácter ético y la ruptura con toda modalidad ontoteológica a la hora de decir a Dios es una advertencia permanente para no desmentir a Dios ni dar la espalda a los hombres.

También tiene interés para la reflexión ética, aunque la obra de Levinas no puede calificarse de ética en el sentido habitual del término y su aplicación es difícil y necesita de mediaciones adecuadas. Algo se ha hecho en esta búsqueda, pero hay aquí un desafío que vale la pena asumir.

Siempre encontramos una dificultad general que se refiere al esfuerzo que ha hecho la teología a través de la historia para inscribir el mensaje cristiano en la diversidad de culturas y filosofías. En el caso de Levinas hay una dificultad especial. Su pensamiento nos hace escuchar una inspiración que viene de otra parte, de principios inseparables de la lengua hebrea. Muestra a la filosofía otra de sus posibilidades: escuchar lo otro que el ser. Hay una cantidad enorme de términos tomados de esa tradición: elección, substitución, expiación, gloria, infinito, santidad, testimonio... La paradoja -probablemente fecunda- está en el centro: un discurso teológico que en buena parte toma sus términos de Atenas y un discurso filosófico que toma sus términos de la inspiración de la Biblia hebrea y del Talmud. Levinas parece invitarnos a reformular nuestros términos, aproximándolos a su fuente. No olvidemos la incorporación al cristianismo de culturas y categorías a lo largo de la historia, a la vez que las ha transformado desde dentro. Por su lado, Levinas expresa la inspiración hebrea en griego porque ejerce una obra filosófica.

Hay algo curioso. Este pensador hebreo que escribió un trabajo afirmando que la encarnación ni es necesaria ni es posible, ayuda indirectamente a pensar la encarnación cristiana. No pienso sólo en temas como el Siervo sufriente o la Pasión. Me refiero a planteamientos más estrictamente filosóficos: la concepción de la corporeidad, la relación con el otro, el modo de entender el psiquismo, la inspiración, la idea del "otro en el mismo"... Vetas que vale la pena explorar.

Es notable el esfuerzo por mantener una heteronomía originaria que sólo se expresa autónomamente. Su formulación es discutible, pero nos puede ayudar a superar un debate sobre el que no deja de volverse.

Podríamos retener, sobre todo, la obsesión por la alteridad concreta de cada hombre sin que podamos otorgar la primacía a lo universal abstracto o al formalismo de la ley o a la unidad sin falla de un discurso que cierra. Levinas camina hacia la universalidad sin dejar atrás la singularidad de los seres concretos. En su andadura la palabra y el reconocimiento del interlocutor como otro se presentan fundamentales; pero el lenguaje no queda como una destilación abstracta o formal: la palabra es carne, hambre, gozo y dolor. Carne con sentido. Siempre está el rostro despojado del otro y la vida humana es irreductiblemente singular, única e irremplazable. Ahí está el sello de Dios. Una lección levinasiana que no debemos olvidar.