



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
DOCTORADO TUTORAL EN FILOSOFIA

15

LA HUELLA EN EL PALIMPSESTO: LA ESCRITURA DE LEVINAS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TRANSTEXTUALIDAD

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTORA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

MTRA. SILVANA RABINOVICH KAUFMAN

TUTOR ACADEMICO Y DIRECTOR. DR. ENRIQUE DUSSEL

CONSULTORES DRA. TATIANA BUBNOVA

DR. MAURICIO BEUCHOT



MEXICO, D.F.,

28/05/16



2000.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**

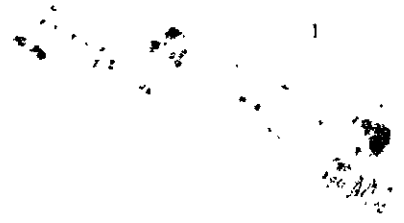


**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*A Carlos, a Theo (y al por-venir)*

*por haberme permitido acceder,  
-a partir del erosmo y la fecundidad-  
al misterio de la alteridad en el tiempo.*

*A la memoria de mi abuelo -mi "moré"- Wolff:  
por las inolvidables tardes en que compartimos esa  
extraña pasión por la lengua de nuestros ancestros*

*A los integrantes del Comité de tutores académicos:  
Dra. Tatiana Bubnova  
Dr. Enrique Dussel  
Dr. Mauricio Beuchot  
quienes dieran guía para el desarrollo de este trabajo.*

*A todos los compañeros del Seminario de Problemas de Alteridad del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, cuyas discusiones inspiraron gran parte de esta tesis, especial agradecimiento a la Dra. Esther Cohen, a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, al Dr. Raymundo Mier y nuevamente a la Dra. Tatiana Bubnova.*

*A los amigos del Collège International de Philosophie –a Patrice Vermeren, a Stéphane Douailler y a Georges Navet-, a Catherine Chalié, a Danielle Cohen-Levinas: por toda la confianza, la generosidad y el gran apoyo a mi trabajo.*

*A quienes en París y en Jerusalem me permitieron aproximarme un poco más a Levinas:  
A Stéphane Mosès, a Miguel Abensour, a Jacques Rolland.*

**The Trace in the Palimpsest: Levinas' Writing from the Transtextuality Perspective** (by M.A. Silvana Rabinovich Kaufman)

*Summary:*

The metaphor of the Palimpsest -used by Gérard Genette to define transtextuality in the literature field - is applied in the present thesis to approach the writings of the French philosopher Emmanuel Levinas.

This is an interdisciplinary approach which addresses philosophical, as well as --among others- philological and literary issues present in the languages and cultures latticework of Levinas' thought.

This writing tries to open possible readings to help translate this original contemporary *ethical thought*, comprised of writings which seem strange and difficult for the reader of philosophical texts. The aim of the thesis is to show the importance --and topicality- of Levinas' ethics in relation to history and memory.

*Key words:*

Ethics – Hebrew - Other

## **La huella en el palimpsesto: la escritura de Levinas desde la perspectiva de la transtextualidad.**

(Tesis de Doctorado en Filosofía presentada por la Maestra Silvana Rabinovich Kaufman)

### **Resumen:**

La metáfora del palimpsesto -utilizada por Gérard Genette en el campo literario para definir la transtextualidad-, se aplica en esta tesis para abordar los escritos del filósofo francés Emmanuel Levinas.

Se trata de un abordaje interdisciplinario. Éste remite tanto a cuestiones filosóficas, como -entre otras- filológicas y literarias que transitan el entramado de lenguas y culturas que constituyen el pensamiento levinasiano.

El trabajo intenta abrir posibles lecturas que ayuden a traducir este original pensamiento ético contemporáneo, cuya escritura aparece extraña y difícil ante el lector de textos filosóficos. El propósito de la tesis es demostrar la importancia -y actualidad- de la ética levinasiana con relación a la historia y a la memoria.

### **Palabras clave:**

Ética - hebreo - Otro

## ÍNDICE

Introducción <i>Éxodo y traducción</i>	7
Lista de abreviaturas de los textos de Levinas	13
Capítulo 1: <b>Acerca de la transtextualidad y ciertas heterodoxias.</b>	14
<b>1.1- Transtextualidad</b>	15
1.1.1- Aproximación a la noción de transtextualidad.	15
1.1.2 Transtextualidad en Levinas.	24
1.1.3 Transtextualidad en la tradición del pensamiento judío	36
<b>1.2 - Levinas: lugar de convergencia de diversas lenguas y culturas.</b>	41
1.2.1 Categorías de la lengua y categorías del pensamiento	41
1.2.2 Levinas: en la encrucijada de cuatro lenguas	45
1.2.3 Lengua hebrea y ética.	51
Capítulo 2: <b>Análisis de las “categorías” levinasianas a la luz de los distintos mundos lingüísticos que constituyen su discurso filosófico.</b>	56
<b>2.1 El problema de las “categorías levinasianas” y su ubicación en campos semánticos a través de diversas lenguas: la escritura del desastre.</b>	58
2.1.1. El problema de las “categorías” en Levinas: de otro modo	58
2.1.2 El Decir y lo Dicho	62
<b>2.2 Selección de expresiones claves en hebreo y su contextualización.</b>	
Resignificación en el discurso filosófico.	72
2.2.1. El Otro, el Mismo: la huella.	74
2.2.1.1. El Mismo: ¿usurpación?	74
2.2.1.2. Lo Otro	75
2.2.1.3. <i>Autruw</i> : ¿el Otro?	79
2.2.1.4. El silencio acerca de Elisha ben Habuya. ¿el Otro del	

pensamiento “de-otro-modo”?	80
2.2.2. De otro modo que <i>Ser</i>	83
2.2.3. De otro modo que saber. Verdad y Revelación	88
2.2.3.1. Verdad y justicia: <i>emet, tzédek y mishpat</i>	96
2.2.4. El rostro	98
2.2.5. La libertad de la heteronomía: Libertad y mandamiento.	100
2.2.5.1. Palabra y mandamiento.	100
2.2.5.2. Libertad y Ley: <i>Jarut/ Jerut</i>	104
2.2.6. Responsabilidad heterónoma.	106
2.2.7. Proximidad- sacrificio- sustitución- rehén- Hospitalidad	109
2.2.7.1. Sustitución, lugar de Proximidad	109
2.2.7.2. Rehén del otro en tanto lugar de hospitalidad	112
Capítulo 3: El pluralismo en el tiempo, el lenguaje y la subjetividad.	115
3.1. El tiempo.	117
3.1.1. La paciencia como crítica de la presencia: el tiempo a partir de la pasividad.	117
3.1.2. Temporalidad como diacronía.	130
3.1.3. Pluralismo y trascendencia: concebir el tiempo a partir del otro	139
3.1.3.1. El tiempo y el otro	139
3.1.3.2. La huella del otro	150
3.2. El lenguaje: entre el habla, el nudo y la costura.	155
3.2.1. El lenguaje y el tiempo: hablar y coser.	157
3.2.1.1. El lenguaje como “traumatismo del asombro”:	
<i>Totalidad e Infinito.</i>	157
3.2.1.2. El lenguaje y la subjetividad:	



<i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>	163
3 2 2. La gramática an-árquica anudar	166
3 2 2 1. El <i>de otro modo</i> y los casos: la sintaxis del grito	168
3.2.2.2. Pro-nombre y an-arjé	173
3 2 3 La lengua “impropia”: rasgar.	176
3.2.3.1 Lengua, tierra y propiedad.	179
3.2 3 2. La lengua del desarraigo.	183
3.3 ¿Subjetividad?	186
3 3 1. Subjetividad y diacronía	187
3 3.1 1 El nombre y el tiempo	187
3.3.1 2 Subjetividad como an-arjé	188
3 3 2. Subjetividad y lenguaje: la persecución	192
3.3.2 1. Polvo y cenizas	194
3 3 3 Subjetividad <i>de otro modo</i> – Flor de yeso débil	204
3.3.3.1 Subjetividad exódica	205
Capítulo 4 En el laberinto de la intersubjetividad	213
4 1 La intersubjetividad como asimetría: diálogo con Martin Buber	216
4.1.1 Asimetría vs reciprocidad	218
4 1 2. Trascendencia vs. presencia	222
4 2 La subjetividad an-árquica en el horizonte de lo social	227
4 2.1 <i>Phulia</i> como <i>izdaká</i>	229
4 2 2 <i>Sophía</i> como <i>tzédek</i>	231
4 3 El orden de lo social, la justicia y el Estado.	241
4 3 1 Temporalidad mesiánica como interpretación ética	244
4 3 2 Política mesiánica: utopía “de otro modo”	249

4.4. El laberinto y la sombra del otro.	254
<b>Capítulo 5: Algunos posibles hilos de Ariadna</b>	<b>256</b>
5.1 En el laberinto de la hipertextualidad: la madre filosofía y su otro hijo legítimo.	259
5.2. Los “otros” del pensamiento de la alteridad.	263
5.2.1. Una cuestión “espinosa”: ¿ética de la immanencia o de la trascendencia?	264
5.2.1.1. “La dureza de la filosofía y los consuelos de la religión”	269
5.2.1.2. Maimónides: entre Spinoza y Levinas	271
5.2.1.3. <i>Conatus essendi</i> ¿en las antípodas de <i>autrement qu'être</i> ?	274
5.2.2. Las lenguas y su otro.	278
5.3. Ética para tiempos de emergencia: un hilo de Ariadna para guiar al perplejo.	283
5.3.1. El olvido al acecho	285
5.3.2. Subjetividad frágil y moral cotidiana: contra la ética ornamental.	289
5.3.2.1. Facilidad del bien y del mal: los peligros del conformismo.	290
5.3.2.2. Las trampas de la razón instrumental.	292
5.3.2.3. Ética y política.	294
5.3.2.4. En el laberinto (post?)-concentracionario: la ética levinasiana, un hilo de Ariadna.	295
5.4. La Obra: el éxodo hacia la tierra prometida.	304
Anexo: F. Kafka, “Preocupaciones de un jefe de familia”	307
Bibliografía	308

## Introducción – Éxodo y traducción.

“porque son el nomadismo del pensamiento” (Lyotard)<sup>1</sup>

Esta “introducción” operará en sentido inverso: se tratará –si se me permite el barbarismo- de una introducción exódica, que tiene por función “introducimos” en el pensamiento de la exterioridad, aproximarnos a él, esto es, salir hacia el encuentro de ese “nomadismo del pensamiento” que enuncia Lyotard

Para referir al “nomadismo del pensamiento”, es necesario aclarar que a lo largo de todo este trabajo hipertextual -que trata de descifrar un cierto aspecto del palimpsesto<sup>2</sup> en la escritura filosófica de Levinas-, se hace referencia especialmente a la lengua hebrea y al pensamiento engendrado por ella. En otras palabras: trataremos aquí predominantemente de “lo judío” en Levinas. Pero esta expresión tan poco clara no debe interpretarse como la defensa de un particularismo nacional o confesional, esto sería contradictorio con el nomadismo radical. El acento en “lo judío” referente a Levinas (así como a Rosenzweig, Benjamin, Kafka o Scholem, entre otros) debe ser leído a partir de la definición que da Lyotard de “los judíos”, con referencia al nomadismo que se explica por una cierta impropiedad, esto es, imposibilidad de apropiación – fundamentalmente de la tierra- de parte de un pensamiento que deambula tras el eco de la trascendencia<sup>3</sup>. *Eso judío* a lo que referimos, no se entiende aquí de modo institucional: ni es la determinación religiosa que exige el linaje, ni lo es tampoco el movimiento nacional de “normalización del pueblo judío” que busca “curar” la “anomalía diaspórica”. Lyotard prefiere nombrarlo “los judíos”: en plural (porque no refiere a un sujeto político, religioso ni filosófico) y en minúscula (para decir que no piensa en una nación). Yo me inclino por pronunciarlo precedido por un pronombre demostrativo neutro: “*aquello*” que puede denominarse *judío*.

<sup>1</sup> J. F. Lyotard – *Heidegger y “los judíos”* – La marca, Bs. As., 1995 (escrito en 1988) – p. 48

<sup>2</sup> Este abordaje se aclarará en el capítulo 1

<sup>3</sup> Esto se desarrollará con profundidad en los capítulos 2 y 3.

- *Pro-nombre* que sella *De otro modo que ser o más allá de la esencia* en sus últimas palabras y cuya importancia en este otro modo de pensar el lenguaje es crucial<sup>4</sup>.
- *Demostrativo*, porque el pronombre “*aquello*” se compone<sup>5</sup> en latín de *eccum* que es “he aquí” –cuya expresión en acusativo explica la subjetividad según Levinas como “heme aquí”- y de esa tercera persona que es *ille* –y que Levinas enuncia como “eleidad”, esto es, trascendencia absoluta del Infinito.
- Lo neutro –o lo indefinido del pronombre- es interesante porque escapa a una distinción entre los géneros y puede pensarse quizás como la huella de la diferencia que es la alteridad radical<sup>6</sup>.

*Aquello judío* en Levinas –particularmente la lengua y los textos- se entenderá aquí en el sentido utópico, como el no lugar –una cierta exterioridad radical- que permite pensar y decir “lo Otro”, no para instituirlo en lugar de lo Mismo, sino para impedir la violencia del emplazamiento. El pensamiento utópico levinasiano<sup>7</sup> cuestiona el lugar, la afirmación del espacio y se empeña en liberar al tiempo del yugo espacial. En este sentido, el término “exterioridad” –que no se sustrae al espacio- de algún modo traiciona la expresión de la trascendencia pura. Por eso se trata de un pensamiento nómada, desarraigo incorregible que Lyotard confronta con Occidente:

“Que son lo no domesticable en la obsesión por dominar, en la compulsión por el dominio comunal, en la pasión por el imperio, recurrente desde la Grecia helénica y la Roma cristiana, ‘los judíos’ jamás en su propio lugar, cualquiera que sea, no integrables, no convertibles, no expulsables Y también siempre fuera de lugar cuando están en su lugar, en su tradición llamada propia, que acarrea el éxodo como su comienzo, la escisión, la inconveniencia y el respeto por lo olvidado”  
(op. cit. p. 33)

Este “Otro” se describe en su nomadismo, y su alteridad es irreductible por eso no es “integrable” ni domesticable. La exterioridad le es inherente, la escisión de la diferencia radical y el “respeto por lo olvidado”: ese imperativo de la memoria que se impone a lo largo del texto bíblico y de toda la tradición posterior, dentro o fuera del marco de la institución religiosa, esa memoria que pone en cuestión la monumentalidad de la historiografía y mantiene a la historia como una herida

<sup>4</sup> Tanto el lenguaje como el tiempo y la subjetividad se desarrollarán extensamente en el capítulo 3.

<sup>5</sup> Según el Diccionario de la Real Academia Española

<sup>6</sup> El tema de la huella y la diferencia se tratará en el capítulo 2.

<sup>7</sup> Que desarrollaremos en el capítulo 4 como “utopía de otro modo”.

abierta Según Lyotard todas las experiencias históricas ensayadas por Europa para neutralizar la diferencia fracasaron en su intento de suprimir la alteridad: el medioevo intentó convertirlos, la época clásica expulsarlos, la Ilustración moderna integrarlos y el siglo XX exterminarlos Pero no es el hecho histórico particular. Se trata de una oposición simbólica: entre Atenas y la Jerusalem celeste; o quizás, entre Roma y el desierto del Sinaí; nombres propios de lugares en función metafórica. *Aquello judío* a lo que referimos no es un objeto sociológicamente clasificable, se trata aquí de un sentido metafórico. Por eso no incluye necesariamente a miembros de una comunidad endogámica que se instituye con las violencias propias de las instituciones, ni responde a criterios definidos de inclusión y exclusión *Eso judío* es una metáfora de la extranjería radical, de la diferencia y la alteridad que caracterizan a cada ser humano en su unicidad Por eso Levinas habla de "antisemitismo" en forma extensa, universal. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* está dedicado.

"A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo"<sup>8</sup>

La memoria de las masacres sistemáticas ocurridas durante la Segunda Guerra Mundial – bajo el imperio de la derecha o en el de la izquierda- antecede al gran texto filosófico leviansiano de 1974<sup>9</sup> no por cuestiones privadas (para eso en hebreo figuran más abajo los nombres de su abuelo, sus padres y sus suegros muertos en estas circunstancias) sino por la relevancia que tiene para la – urgente- reflexión ética en Occidente. Inmediatamente al homenaje rendido a los seres *próximos*<sup>10</sup>, siguen los "millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones", que siguen siendo víctimas de la alergia por el Otro también en nuestros días. Esa alergia por el Otro, ese "odio del otro hombre"<sup>11</sup> es denominado por Levinas metafóricamente como "antisemitismo" y huelga aclarar que no refiere a alguna filiación étnica conocida como "semítica" Lyotard atiende a esta urgencia de la ética y alude a una transformación de la máquina de muerte –que sin embargo no

<sup>8</sup> Este tema se trata específicamente en el capítulo 5

<sup>9</sup> Se encuentra en una página no numerada, en el umbral de su obra

<sup>10</sup> El sentido de *proximidad* en el pensamiento de Levinas se desarrollará en los capítulos 2 y 3

ha abandonado completamente en diversos lugares del mundo su gusto por el modelo concentracionario, las masacres y las guerras<sup>12</sup>:

“(...) ese asesinato perpetrado sobre el Otro cuyo pensamiento y escritura están a la búsqueda, ese aniquilamiento, no tuvo lugar, una vez, entonces, en ‘Auschwitz’, sino que por otros medios, aparentemente muy diferentes, tiene lugar ahora en el ‘mundo administrado’, el ‘capitalismo tardío’, el sistema tecnocientífico, cualquiera que sea el nombre que se otorgue al mundo en que vivimos. En el que sobrevivimos” (op. cit. p. 50)

Esta “supervivencia” que no puede llamarse vida por tener lugar a costa de otras vidas, que está marcada por la violencia del mercado, la globalización que busca borrar la alteridad y la pluralidad, y cuyo horizonte es el darwinismo social; se debe a la represión del Otro, a la opresión de los más débiles. Las últimas páginas de *De otro modo que ser* aluden a la imperiosa necesidad de pensar una subjetividad frágil, atenta a la escucha de la heteronomía. Y la responsabilidad no puede ser pensada en el marco de particularismos étnicos, políticos o religiosos. La responsabilidad heterónoma concierne a lo humano en su marca radical de alteridad.

Una vez expresada la advertencia por el sentido metafórico de lo judío o *aquello judío* en este trabajo, cabe aclarar el sentido que adquiere en él la lengua hebrea. Como reiteradas veces se advierte en el presente trabajo: la lengua hebrea tiene un lugar simbólico, es el horizonte desde el que pueden ser pensadas *de otro modo* las violencias de la historia. Pero solamente en tanto horizonte utópico tiene ese sentido: escribir su pensamiento en hebreo hubiera cancelado toda posibilidad de utopía, hubiera aniquilado la expresión filosófica de lo Otro que construye Levinas durante más de seis décadas. El hebreo, conservado como lengua sagrada durante siglos, tiene características que permiten un modo de pensar diferente –desde la distancia de la trascendencia. La puesta en escena del hebreo en la vida cotidiana del siglo veinte no podría expresar esa fuerza crítica porque también en esta lengua –en la inmanencia de la historia- se ejerce la violencia.

<sup>11</sup> La alteridad de la mujer no deja de despertar ciertas alergias en diversos ámbitos.

<sup>12</sup> Pienso -al azar- en los múltiples silencios sobre Timor Oriental, el África negra o los indios en nuestro continente. Por otro lado la sobreinformación desinformante acerca de Cuba, o de la “otra Europa”, aquella que cada vez está más “desunida”, fragmentada. Cf. entrevista a N. Chomsky por D. Barsaniam – *Pocos prósperos, muchos descontentos* – S. XXI, México, 1997. Por fin, la impunidad demostrada recientemente en la peligrosa retórica de los gobiernos chileno y argentino –sea cual fuere el partido político en el poder- denominando con complicidad “defensa de la soberanía” a la protección de los asesinos.

Si el filósofo se propone “decir en griego aquello que Grecia ignoraba” (ADV 233-234) es porque plantea un pensamiento traductor. Y, más allá de los obstáculos inherentes a la traducción, lo que debemos hacer como lectores atentos de esa escritura difícil de Levinas, es tener en cuenta la incansable migración interna de diversas lenguas que transitan su pensamiento y lo exceden, interrumpiéndolo. El filósofo alude a ciertos “enigmas intraducibles” (HS 133) de *aquellos judío*. Se preocupa por la casi imposible tarea de decir lo Otro en la lengua de lo Mismo. Estas palabras de Levinas sobre la poesía de P. Celan pueden valer para su propia escritura filosófica:

“Texte elliptique, allusif, s’interrompt sans cesse pour laisser passer dans les interruptions son autre voix, comme si deux ou plusieurs discours se superposaient, avec une étrange cohérence qui n’est pas celle d’un dialogue mais ourdie selon un contrepoint qui constitue (...) le tissu de ses poèmes” (NP 50-51)<sup>13</sup>

En el marco del “contrapunto” entre “lo griego”<sup>14</sup> y “*aquellos judío*”, en la lengua de lo Mismo para decir lo Otro, entre el Decir y lo Dicho, en una dialéctica irresoluble que es una herida abierta vamos a abordar algunos aspectos utópicos de la escritura levinasiana.

El primer capítulo establece el marco de la *transtextualidad* para el abordaje de los textos levinasianos, una ubicación en las lenguas y culturas que se entrecruzan en los textos, una introducción al marco lingüístico de *aquellos judío*. El segundo capítulo comienza a dilucidar algunas posibilidades conceptuales de la ética de Levinas, la dificultad de hablar de “categorías” y la aproximación a algunas de ellas agrupadas según ciertos puntos comunes. El tercer capítulo trata de bucear en los tres nudos problemáticos principales de la filosofía levinasiana: el tiempo, el lenguaje y la subjetividad. El cuarto capítulo se propone una aproximación a la génesis de lo social y lo político en relación a la ética desarrollada a lo largo de los capítulos anteriores: se trata de resignificar el nombre *filosofía* a partir de Levinas. Por último, el quinto capítulo, -así como la *introducción* no “introduce” sino que conduce hacia el exterior-, no se presenta como *conclusión*

<sup>13</sup> Texto elíptico, alusivo, que se interrumpe incesantemente para dejar pasar en las interrupciones su otra voz, como si dos o más discursos se superpusieran, con una extraña coherencia que no es la del diálogo, sino que es urdida según un contrapunto que constituye (...) el tejido mismo de sus poemas” {Trad. mía – S R }

<sup>14</sup> Esta metáfora intenta decir algo del orden de la diferencia –del contrapunto- pero no remite a alguna realidad histórica –sin duda plural- del mundo griego.

porque no busca cerrar o resolver problemas, sino decir –como consecuencia del legado filosófico de Levinas- la actualidad y la interminable tarea de la ética en relación a la historia y a la memoria.<sup>3</sup>

Sin pretensión de agotar el palimpsesto filosófico e interdisciplinario en Levinas, este trabajo se propone contribuir a la tarea –también “babélica”- del pensamiento traductor. No se trata de reparar las brechas entre los mundos lingüísticos y de pensamiento, sino de profundizarlas para abrir otros espacios de reflexión e invitar a la filosofía hacia otros horizontes, en función del horizonte del otro y de lo Otro. En términos sonoros: en lugar de buscar la armonía en la monodía – que sería la traducción oclusiva, que tapa las fisuras-; proponemos rastrearla en el contrapunto de una traducción que acentúa las diferencias.



### Lista de abreviaturas de los textos de Levinas

- ADV - *L'au-delà du verset*  
 AE - *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*  
 AS - *Autrement que savoir*  
 AT - *Altérité et transcendance*  
 DD - "Le Dire et le Dit"  
 DE - *De l'évasion*  
 DEE - *De l'existence à l'existant*  
 DL - *Difficile Liberté*  
 DMT - *Dios, la muerte y el tiempo*  
 DOMS - *De otro modo que ser o más allá de la esencia*  
 DQVI - *De Dieu qui vient à l'idée*  
 DSS - *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*  
 EDE - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*  
 EI - *Éthique et Infini – Dialogues avec Ph Némó*  
 EI - *Ética e Infinito*  
 EN - *Entre nous Essais sur le penser à l'autre*  
 HAH - *Humanisme de l'autre homme*  
 HN - *À l'heure des nations*  
 HO - *La Huella del Otro*  
 HOH - *Humanismo del otro hombre*  
 HS - *Hors sujet*  
 IH - *Les imprévus de l'histoire*  
 IC - *Liberté et commandement*  
 LM - "Libertad y mandamiento" (en HO)  
 LR - *La révélation*  
 MT - *La mort et le temps*  
 NLT - *Nouvelles lectures talmudiques*  
 NP - *Noms propres*  
 QLI - *Quatre lectures talmudiques*  
 QRPH - *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme*  
 RV - "El rostro y la primera violencia" (en HO)  
 SMB - *Sur Maurice Blanchot*  
 TA - *Le temps et l'autre*  
 TI - *Totalité et Infini*  
 TI - *Totalidad e Infinito*  
 Tin - *Transcendance et Intelligibilité*  
 TIPI - *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*  
 TO - *El tiempo y el otro*

## **Capítulo 1: Acerca de la transtextualidad y ciertas heterodoxias.**

### **1.1- Transtextualidad**

1.1.1- Aproximación a la noción de transtextualidad.

1.1.2 Transtextualidad en Levinas.

-Filosofía

-Literatura

-Pensamiento judío

1.1.3 Transtextualidad en la tradición del pensamiento judío

-Pardes: los cuatro niveles de la interpretación.

-El Talmud y su lectura levinasiana.

### **1.2.- Levinas: lugar de convergencia de diversas lenguas y culturas.**

1.2.1 Categorías de la lengua y categorías del pensamiento

1.2.2 Levinas: en la encrucijada de cuatro lenguas.

1.2.3 Lengua hebrea y ética.

## 1.1. Transtextualidad

“Philosopher, est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie?” (HAH 108)<sup>1</sup>

“( ) la transtextualité n’est qu’une transcendance parmi d’autres”<sup>2</sup>

Transtextualidad, palimpsesto, son nociones que nos van a orientar en una posible lectura del pensamiento de la trascendencia que se expresa en la escritura de Levinas “Escritura del desastre” – como la denominó Blanchot- que no se define por centro astral alguno: filosofía descentrada, pensamiento de la exterioridad, ética exódica.

### 1.1.1. Aproximación a la noción de transtextualidad.

Gérard Genette utiliza el término *transtextualidad* para referir a la “trascendencia textual” de un texto, es decir, “todo aquello que lo pone en relación, manifiesta o secreta, con otros textos” (p.

8) La transtextualidad se da en diferentes niveles que luego detallaremos.

En un principio, la propuesta fue leer a Levinas a partir de la *intertextualidad*. El concepto de intertextualidad fue introducido por Julia Kristeva<sup>3</sup> en su presentación de Bajtín. Y de hecho corresponde al concepto bajtiniano de *dialogicidad*

“Dos enunciados confrontados que pertenecen a dos sujetos que se desconocen, si apenas lejanamente tratan un mismo tema o idea, establecen inevitablemente relaciones dialógicas entre ellos. Estos enunciados se rozan entre sí en el territorio de un tema o una idea común”<sup>4</sup>

El concepto bajtiniano de **relaciones dialógicas** se presenta en principio como un instrumento metodológico para el desarrollo de este trabajo. Éste nos ayuda a establecer lazos entre las posibilidades conceptuales éticas en Levinas -aparentemente ajenas a la filosofía- y los conceptos de otros pensadores y filósofos que comparten inquietudes semejantes en el campo de la ética. Todorov interpreta a partir de Bajtín la relación intertextual como omnipresente<sup>5</sup>. En todo texto se irata siempre de dos enunciados: uno presente y otro ausente, cada uno de los cuales manifiesta otra

<sup>1</sup> HAH p 129 “¿Filosofar es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?”

<sup>2</sup> G. Genette – *Palimpsestes* – Seuil, Paris, 1982 – p. 11 “( ) la transtextualidad no es sino una transcendencia entre otras” [Trad mía – SR ]

<sup>3</sup> cf. Todorov (1981) *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*, du Seuil, Paris p 95

<sup>4</sup> M. Bajtín (1995) *Estética de la creación verbal* - Siglo XXI, México, sexta edición p 306

<sup>5</sup> cf. T. Todorov (1981) p 99

concepción del mundo y es entre ambas que tiene lugar el diálogo. Todo enunciado, entonces, guarda relación con otros enunciados no explícitos en el texto, el territorio donde se produce el “roce” es el de una idea o un tema común. Como expresa Bajtín<sup>6</sup>:

“Un texto vive únicamente si está en contacto con otro texto (contexto) Únicamente en el punto de este contacto es donde aparece una luz que alumbraba hacia atrás y hacia adelante, que inicia el texto dado en el diálogo”.

Como puede leerse, la relación intertextual es condición indispensable para la existencia de todo texto, todo enunciado refiere necesariamente a otros enunciados. Al ser dialógico el pensamiento, la escritura del mismo, lo es a su manera. Es importante señalar que el contacto no se da necesariamente en la cercanía y el conocimiento explícito de por lo menos uno de los autores del texto del otro. Como se puede leer en la primera cita, basta con que el “roce” se produzca en la idea o en el tema común a ambos, y esta comunidad puede ser desconocida por ambas partes.

Quizás, recordando el admirable relato borgeano “Pierre Menard, autor del Quijote”<sup>7</sup>, nuestra lectura de los textos levinasianos se refiera a esa “nueva técnica del arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas”. Una lectura semejante proporcionaría luz suficiente para leer los textos de Levinas como una especie de **palimpsesto**, surcado por otras escrituras “precedentes” -claro está, las comillas tienen por función cuestionar el sentido cronológico, cuestionamiento que está avalado por esa luz a la que Bajtín alude “que alumbraba *hacia atrás y hacia adelante*”<sup>8</sup>. No se trata de encontrar el verdadero

<sup>6</sup> M. Bajtín op. cit (1995) p.384

<sup>7</sup> J. L. Borges (1974), p.444-450

Resumidamente, se trata de un personaje francés del comienzos del siglo XX que se propuso escribir unas páginas que coincidieran *palabra por palabra* con las del Quijote de Cervantes, claro está, sin copiarlas. Esta empresa nos remite a pensar la cuestión de la repetición y la diferencia que no se deja reducir a la semejanza. Una fábula que cuenta acerca del plus-valor del hipertexto sobre el hipotexto, y que por sobre todo, plantea la dialogicidad del pensamiento, la relación intertextual. “Pensar, analizar, inventar (me escribió también) no son actos anómalos, son la respiración normal de la inteligencia. Glorificar el ocasional cumplimiento de esa función, atesorar antiguos y ajenos pensamientos, recordar con incrédulo estupor lo que el *doctus universalis* pensó, es confesar nuestra languidez o nuestra barbarie. Todo hombre debe ser capaz de todas las ideas y entiendo que en el porvenir lo será”. (p.450)

<sup>8</sup> Borges también trata este cuestionamiento en su texto “Kafka y sus precursores” en *Obras completas*, T. 1, pp. 710-712 : “El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro” (p.712)

texto debajo del nuevo, sino de poner en relieve la coexistencia y relación de ambos, las posibilidades de modificación en las dos direcciones<sup>9</sup>.

La idea de cohabitación o rozamiento dialógico entre dos textos, de algún modo puede insinuar una immanencia, así como una presencia recíproca en el marco del logos<sup>10</sup>. La "omnipresencia" intertextual puede tomarse problemática para un pensamiento que pone en cuestión a la presencia y la representación, así como la idea de comunidad es discutida desde la ética pensada *a partir del otro, de la diferencia radical*. Se plantea entonces –sin contradecir radicalmente al concepto de intertextualidad– otro instrumento metodológico para abordar las relaciones de los textos levinasianos –que se enmarcan en una racionalidad alternativa a la del logos. Una vía hacia lo exterior al texto que permitiría pensar la trascendencia desde el método mismo. Es entonces que la noción de *transtextualidad*, marcada por la *trascendencia* entre los textos parece más adecuada para abordar el pensamiento de la trascendencia: trascendencia ética del otro respecto al yo, del Infinito que impide el cierre de la totalidad, trascendencia pura de un tiempo que se sustrae al espacio y a la presencia. La *transtextualidad* se expresa en diversos niveles –en un orden creciente de abstracción y globalidad

a- la *intertextualidad* -aunque alude a Krsiteva, Genette la entiende de modo reducido como co-presencia de dos textos (en una cita por ejemplo)<sup>11</sup>;

b- la *paratextualidad*, que remite a los títulos, subtítulos, prefacio, post-facio, notas a pie de página, en fin, una especie de marco paralelo que se encuentra entre el afuera del texto y su interior;

<sup>9</sup> Esto debe leerse a la luz del concepto de *hipertextualidad* propuesto de G. Genette en *Palimpsestes – Literature au second degré* – Seuil, Paris, 1982

Esta relación entre *hipertexto* e *hipotexto* planteada por Genette (p 13) prevalecerá en este trabajo debido a que hay ciertos abordajes de las expresiones levinasianas que recuerdan al que requieren los *palimpsestos*. A lo largo de este trabajo también se alude a los otros tipos de transtextualidad, que ponen en relación a los textos de Levinas –manifiesta o secretamente, sean el *paratexto* (v gr las notas a pie de página), el *metatexto* (el comentario) o el *architexto* (el género).

<sup>10</sup> En el capítulo 4 veremos la desconfianza de Levinas por la subjetividad dialógica propuesta por Buber.

<sup>11</sup> Aun cuando menciona el sentido amplio que le da Michael Riffaterre (p 9), según Genette queda restringida de hecho a textos poéticos o breves

c- la *metatextualidad*, que tiene la forma del comentario, tanto cuando nombra al texto comentado como cuando no lo hace explícito;

d- la *hipertextualidad*: el *palimpsesto* que aquí nos ocupa. Se trata de aquellas relaciones que al comienzo denominamos intertextuales: una relación entre el *hipotexto* –que en este caso se entiende en plural-, aquellos textos que permiten comprender las difíciles expresiones que se leen en el *hipertexto* levinasiano, que no simplemente se presenta como “parodia”<sup>12</sup> o transformación de ellos, sino que se tejen con ella al modo de los borgeanos precursores de Kafka;

e- el nivel más general y abstracto es el de la *architextualidad* que se define como una relación “totalmente muda” (p.12), que remite al género por ejemplo, en este caso serían los textos que tratan de ética, sean los de la filosofía tradicional o los del mundo judío.

Esta especificación de los diversos niveles de la *transtextualidad* permite ordenar con amplitud las múltiples relaciones de los textos de Levinas, a la vez que respeta la noción de trascendencia, separación y alteridad entre los textos que, precisamente gracias a esa distancia, dan lugar a una lectura más fluida de esta escritura heterodoxa. Como no se trata de relaciones estilísticas, por ejemplo, entre textos literarios, adaptaremos aquí el sentido de la transtextualidad al pensamiento filosófico y es la noción de trascendencia el hilo conductor de esta relación. Dentro del marco de la transtextualidad, es la hipertextualidad la que orientará el abordaje de las relaciones entre los textos. La figura del palimpsesto será la metáfora reveladora del pensamiento de la huella: más que “literatura en segundo grado” se tratará aquí de “filosofía a partir de la huella”.

La transtextualidad funcionará entonces como un instrumento importante de lectura, en cuanto, al proyectar la trascendencia textual, pondrá en cuestión a la sospecha de la filosofía institucional por la extrañeza del discurso levinasiano<sup>13</sup>. El desentendimiento origina un “destierro”

<sup>12</sup> Siguiendo a Genette, no debe entenderse este término sólo en el sentido burlesco.

<sup>13</sup> Levinas nunca se identificó con el discurso acerca del fin de la filosofía. Consideraba que aun cuando se logra poner en crisis la ontoteología y el logocentrismo –como lo hacen Heidegger y Derrida- no deja de ser filosófico, es importante la función crítica –radical- de la filosofía. (Cf. entrevista de R. Kearney en R. Cohen ed. State University of N. Y., 1986 – *Face to face with Levinas*- p. 33). “Se trata de la puesta en cuestión de la conciencia y no de una conciencia de la puesta en cuestión” ( EDE 195, HO 62).

basado en la ubicación de las expresiones éticas fundamentales de este autor -y por supuesto, críticas con la tradición de la ética sumida a la ontología- hacia el campo de la teología. Términos como *substitución*, *heteronomía*, *sabiduría del amor*, *de otro modo que saber*, escandalizan al discurso de la moral racional autónoma y son mal interpretados como *pre-modernos*, *moralizantes*, *irracionalistas* o *particulares* de alguna cultura, y por lo tanto como ajenos al discurso filosófico que tiene legítimas pretensiones de universalidad. El filósofo judío -que no se ocupa del saber acerca de dios ni de formulaciones teóricas al respecto- esta vez es confinado a la “diáspora” teológica, le está vedada la “tierra prometida” de la filosofía. Otro caso más de exilio: otro pensamiento que pone en cuestión a la tradición del discurso filosófico es desterrado a otra disciplina<sup>14</sup>. Pensamientos que *exceden en su crítica* al discurso institucional son frecuentemente castigados con la exclusión: Levinas al campo de la teología, Nietzsche al de la literatura, entre otros. Aun en estos tiempos en los que no hay un sistema filosófico único imperante, a pesar de las diversas perspectivas de los distintos discursos enmarcados en esta disciplina, el pensamiento filosófico según Levinas no puede acceder a un pensamiento profundo de lo ético a causa de la posición incuestionada del concepto de *ser*. El pensamiento de la totalidad, en sus diversos sistemas -especialmente cuando se pretende neutral- tiene consecuencias políticas claras: excluye al que escapa -o excede- al modelo impuesto, y estas medidas disciplinarias dominan al otro confinándolo a otro *campo*. Campo -de saber- exterior, que sirve para *concentrar*: sea para *reunir* lo disperso -un pensamiento diseminante- y así poder identificarlo, dominarlo bajo la lógica del Mismo -la de otra disciplina de saber<sup>15</sup>; o quizás, de manera *concéntrica*, para obligarlo a subordinarse a la autoridad de un *centro* único y *común* a todos, o tal vez para reducir a mera “esencia” concentrada, al pensamiento que se pretende *más allá*

<sup>14</sup> Cf - M Foucault *El orden del discurso* - Tusquets, Barcelona, 1983- Lección inaugural en el Collège de France del 2-12-70, en el que se alude al contenido de poder que se encuentra en el significante “disciplina” aplicado al saber, que se entiende más claramente en su relación a las cárceles, instituciones “disciplinarias”.

<sup>15</sup> No olvidemos -gracias a las observaciones de Heidegger en *Introducción a la metafísica*- que en griego *legein* (y de ahí *logos*) significa, entre otras cosas: “reunir”.

*de la esencia*.<sup>16</sup> El muro que separa a los desterrados tiene la forma de las grandes líneas divisorias que surcan el *orden del discurso*: la separación entre disciplinas (filosofía y teología), entre verdad y falsedad, o entre razón y locura. A partir de cualquiera de estas divisiones, se trata de un movimiento de exclusión. Para poder excluir, es necesario crear un espacio exterior donde confinar al *otro*. Levinas se preocupaba quizás demasiado por cumplir con esta frontera: reiteró incansablemente la separación entre sus textos “filosóficos” y “confesionales”, recurriendo a editoriales distintas en cada caso<sup>17</sup>, insistió en el uso puramente ilustrativo de los versículos dentro de textos filosóficos. En su afán de traducir otro mundo de pensamiento, a fin de explorar otras posibles vías para la ética, el filósofo introdujo “barbarismos” (AE 224). Pero este lenguaje “bárbaro” no significa que es irracional, se trata de una racionalidad de otro tipo. La ética siempre ha sido definida por el filósofo como *razón ética pre-originaria*, nunca como discurso irracional<sup>18</sup>:

“La proximité signifie donc une raison d’avant la thématization de la signification par un sujet pensant, d’avant le rassemblement des termes dans un présent, une raison *pre-originelle* ne procédant d’aucune initiative du sujet, une raison *an-archique*. Une raison d’avant le commencement, d’avant tout présent, car ma responsabilité pour l’autre me commande avant toute décision, avant toute délibération. (...) Raison comme l’un-pour-l’autre!” (AE 212)<sup>19</sup>

Pensamiento de los confines<sup>20</sup>, que por tratar de decir lo *extranjero*, es confinado al exilio. Levinas no se interesaba por la teología, en cambio, se preocupaba profundamente por la ética. Históricamente, el judaísmo se planteó como un ethos: a partir de la cosmovisión monoteísta se dictaron seiscientos trece preceptos cuyo cumplimiento daría lugar a una moral de responsabilidad

<sup>16</sup> (AE) – *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, (DOMS) - *De otro modo que ser o más allá de la esencia*

<sup>17</sup> Cf. EI, “El rostro y la primera violencia” en HO, F. Poirié F. – *Emmanuel Levinas* – La Manufacture, Besançon, 1992.

<sup>18</sup> Vladimir Jankélévitch da cuenta –quizás con demasiada vehemencia- de un estatuto parecido en la moral, ya que no se trata de la razón calculadora del logos: “Y es que, en el fondo, donde hay mucha razón rara vez hay mucha virtud. La moral ha debido ser racional una vez, al principio, el tiempo preciso para superar el goce instantáneo, y porque hay que conocer aquello de que se reniega; no es irracional sino superracional; es más que razón”- *La mala conciencia* – FCE, México, 1987, p.14

<sup>19</sup> (DOMS 247) – “Por tanto, la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una *razón pre-original* que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una razón *an-árquica*. Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente porque mi responsabilidad para con el otro me ordena antes de cualquier decisión, antes de toda deliberación. (...) ¡Razón como el uno para el otro!”



para con el otro. Estos hábitos darían origen a una relación –no especulativa- con el Infinito. Pero las formulaciones teóricas en el judaísmo tendrían lugar recién en el Medioevo, con los “Trece principios de la fe” redactados por Maimónides como respuesta al cuestionamiento planteado por parte de otras religiones con las que estaba en diálogo: el cristianismo y el Islam.

En resumen, poner en relieve la transtextualidad constitutiva de algunos conceptos éticos en Levinas, abrirá la posibilidad de replantear problemáticas éticas desde un pensamiento crítico e interpelar al discurso filosófico en su arraigo a la ontología. De este modo, el pensamiento ético crítico de este autor abre el paso a una propuesta que no tiene su origen en el *ser*, pero que concierne a la constitución de la subjetividad –como *sensibilidad*<sup>21</sup> y pasividad–, concepto originario de la ética-filosofía-primerica, origen de la *responsabilidad para con el otro* que caracteriza a la intersubjetividad. Levinas resalta el sentido ético del dialogismo en la interpretación, todo texto es escrito para otro y en este sentido significa una salida del sí mismo, de la identidad que se reúne en la presencia (NLT 34):

“Y a-t-il sens et récit, y a-t-il dit, y a-t-il fable qui ne conte pas la relation d’homme à homme qui ne fasse pas sortir le moi de soi, qui ne rompt pas l’identité de l’identique par laquelle les vivants se cramponnent à leur être? Y a-t-il relation d’homme à homme qui ne soit pas éthique? L’éthique n’est pas une région ou un ornement du réel, elle est, de soi, le désintéressement même, lequel n’est possible que sous le traumatisme où la présence, dans son égalité impénitente de présence, est dérangée par l’Autre. Dérangée ou éveillée.”<sup>22</sup>

La propuesta ética levinasiana no concibe a la ética como un adorno de lo real ontológico sino como filosofía primera no subordinada al ser y en este sentido des-interesada. Esta ética, abordada desde la transtextualidad, sería la interpelación del discurso filosófico desde el Otro. Ese Otro, esto es, la idea de Infinito –que en *Totalidad e Infinito* (1961) se presenta con un sentido crítico– es un pensamiento ético que tiene origen en un diferente modo de pensar (¿el de la

<sup>21</sup> Jerry Jarzelski – *L’évolution de l’image des confins dans la littérature polonaise après la Deuxième Guerre mondiale*– en M. A. Lescouret en *Emmanuel Levinas* – Flammarion, Paris, 1994, p. 39

<sup>22</sup> cf. Levinas (1974) AE cap. 3

<sup>23</sup> “¿Hay acaso sentido y relato, hay dicho, hay fábula que no cuente la relación de hombre a hombre, que no haga salir el yo del sí mismo, que no rompa la identidad de lo idéntico por la que los vivientes se aferran a su ser? ¿Hay acaso relación de hombre a hombre que no sea ética? La ética no es una región o un adorno de lo real, ella es, de suyo el des-interesamiento mismo, el cual no es posible sino bajo el traumatismo donde la

conciencia desgraciada<sup>23</sup>?). Pensamiento filosófico originado en otros conceptos y fundamentalmente en una acepción del verbo *ser* ajena a la cosmovisión helenizante. Así como, según Levinas<sup>24</sup> *yo soy responsable del Otro*, con una responsabilidad que precede a la relación misma; es el mismo imperativo que vale para la ética, el de *responder* ante la interpelación de ese *Otro* que es la crítica del filósofo lituano cuyo cuestionamiento le incumbe. La filosofía puede declinar dicha responsabilidad, considerando a este discurso como ajeno totalmente a su campo y a su incumbencia. Sin embargo, esta declinación no borraría de ningún modo la relación inicial de responsabilidad para con el otro; en este caso, para con un pensamiento crítico que exige a la ética filosófica tradicional –planteada como una rama de esa filosofía primera, que es la metafísica más modernamente llamada *ontología*- dar cuenta de sus conceptos básicos. La pregunta heideggeriana por el ser del ente –que va del existente a la existencia neutra- era necesaria. Pero un pensamiento fenomenológico radical, lleva a abordar el ser neutro –*il y a-* para exigir una salida, una *evasión* (DE) del encadenamiento al ser, en el sentido contrario: *De la existencia al existente* (DEE) para poder pensarse *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (AE)<sup>25</sup>. De este modo, trataremos de aproximarnos al pensamiento otro, pensamiento del Otro, no para agotarlo –conocerlo- ni para traducirlo completamente conceptualizándolo, esto sería reducirlo a la lógica del Mismo<sup>26</sup> y nos

---

presencia, en su igualdad impenitente de presencia, es perturbada por el Otro. Perturbada o despertada.” (Trad. mía – S.R.)

<sup>23</sup> Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (FCE, México, 1981) así como en sus *Escritos de Juventud* (FCE, México, 1978) se refiere así a la cosmovisión judía condenada al dios distante y se ocupa de subsumirla en la *Aufhebung* para “superarla”, esto es, neutralizarla en la encarnación cristiana de dios. La historia –después de Napoleón- nos muestra que se hace cada vez más difícil pensar la felicidad (y satisfacción) total de la conciencia. V. Jankélévitch advierte acerca de la diferencia entre la “conciencia feliz” que es la especulativa y la conciencia moral –desdichada- que es la que él denomina “mala conciencia” (que es la que le interesa rescatar). (Cf. V. Jankélévitch – *Henri Bergson* – Univ. Veracruzana, Xalapa, 1962 p. 359 y V. Jankélévitch – *La mala conciencia*- FCE, México, 1987, pp. 19 y ss.)

<sup>24</sup> cf. E. Levinas (1987) (HS) “Á propos Buber: quelques notes” par. 3, 4. Además, cf. *Ética e Infinito* (EI), entrevista con Ph. Némo, cap. 8.

<sup>25</sup> Los textos de Levinas referidos marcan el largo camino del éxodo del ser hacia el de otro modo que ser: DE de 1935, DEE de 1947 y AE de 1974.

<sup>26</sup> Acerca del “concepto”, cf. Nietzsche, F.- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 24 “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible”. Esa *x* es la alteridad, la diferencia irreductible a la semejanza.

interesa marcar las diferencias profundas, no para invalidar el abordaje ancilar de la ética pero para proponer otro, a partir de lo Otro.

Recordemos a Bajtín: en cuanto haya *roce* en una idea o un tema, hay dialogicidad. El roce no debe ser necesariamente el de la semejanza, puede, como en este caso, caracterizarse por la diferencia. Por eso mismo, ese rozamiento puede presentarse como *lo siniestro* (das Unheimliche)<sup>27</sup>, lo familiar que inesperadamente aparece y causa angustia<sup>28</sup>, citando a Freud acerca de una nota de Schelling “*Unheimlich sería todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado*” Así, la propuesta ética levinasiana, de naturaleza diaspórica –tanto en el sentido de la dispersión del exilio como en el de diseminación de sentidos<sup>29</sup>-, desde el mundo semita –disperso- aparece inesperadamente ante el logos ético –unificado- a interpelarlo. El mito medieval del judío errante, símbolo de lo siniestro, se traduce en la exclusión de esta propuesta ética del territorio de la filosofía en numerosas instituciones de fin de milenio. Es hora de que la “madre filosofía” –sería más adecuado pensarla en el lugar del padre- reconozca como otro hijo legítimo, a este pensamiento que postula a la ética como filosofía primera. El orden familiar –unidad económica- busca perpetuarse y este tipo de hijos que interrumpen la continuidad críticamente significan un peligro. Siguiendo la metáfora, se trata de un hijo extra-matrimonial, fruto de dos tradiciones tan distintas. Hijo de “madre judía” y “padre griego” como veremos más adelante.

“Tan sólo al renegar soy fiel” (Paul Celan)<sup>30</sup>

---

Ireneo Funes (personaje del relato borgeano “Funes el memorioso”, cf. Borges, J. L., *Obras completas*, Tomo I, Emecé, Bs As, 1974, p.490) encarna esta irreductibilidad: “Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos”

<sup>27</sup> Cf S. Freud - “Lo siniestro” (Das Unheimliche), escrito de 1919, en *Obras Completas*, pp 2483-2505

<sup>28</sup> *ibid* p 2487, después de una larga cita de las diversas acepciones del término, Freud resume dos sentidos fundamentales del término *heimlich*, ambos lejanos entre sí: por un lado lo familiar, por otro lo oculto, lo disimulado

<sup>29</sup> Cf J. Dermda – *La diseminación* – Espiral, Madrid, 1975

<sup>30</sup> Paul Celan – *Amapola y memoria* – Hiperión, Madrid 1985 – edición bilingüe- cf “Elogio de la distancia” – p 49 “Abtrüning erst ich bin treu”

### 1.1.2. Transtextualidad en Levinas.

“Casi siempre, en él, así es como fabrica su trabajo, interrumpiendo el tejido de nuestra lengua y tejiendo después las propias interrupciones, de manera que otra lengua viene a trastornar ésta. No la habita: la encanta. Otro texto, el texto de lo otro viene entonces en silencio, según una cadencia más o menos regular, a dislocar la lengua de traducción, a convertir su versión, a hacer que se dé la vuelta, a plegarla a aquello precisamente que pretende introducir. Aquella lengua la desasimila”<sup>31</sup>

Estas palabras ilustran al pensamiento traductor de Levinas: no se trata de un trabajo de continuidad sino de interrupción, quizás por eso la filosofía no ve en este hijo a un heredero que cumpliría con la perpetuidad de la tradición. Sin embargo, la transtextualidad obliga a pensar de otro modo. Trataremos de establecer de manera muy general los lazos entre algunos textos de Levinas y otras producciones textuales en diversos campos, tales como la filosofía, la literatura y el pensamiento judío. Estos lazos serán tratados específicamente en nuestro segundo capítulo, que analizará las relaciones hipertextuales entre los conceptos fundamentales del pensamiento ético de nuestro autor y otras conceptualizaciones que aparecen en otros textos.

En cuanto a la filosofía, es claro que, al poner en crisis al concepto de *ser*, fundamento de la ontología, nuestro autor entra en diálogo con toda la tradición filosófica occidental, desde Platón – desde los presocráticos: Tales y el sentido totalizador de la identidad -“*todo es agua*”-, Parménides como inspirador de Hegel respecto a la identidad entre ser y pensar- más de veinticinco siglos de producción filosófica puestos en cuestión<sup>32</sup>:

“L’humanité de l’humain, n’est-ce pas dans l’apparent contre-nature de la relation éthique à l’autre homme, la crise même de l’être en tant qu’être?”

Levinas presenta su crítica al concepto de *ser* a partir de la relación ética. Desde el punto de vista de este concepto en crisis, la responsabilidad para con el otro -relación ética por excelencia- , sería contradictoria con la naturaleza humana. Sin embargo, es esta relación ética y su *sinistra* “contra-natura” la que pone en crisis al ser en tanto que ser. Se trata de una relación que viene a

<sup>31</sup> Derrida, J. – “En este momento mismo, en este trabajo, héme aquí” en *Cómo no hablar*, Edic. Proyecto a, Barcelona, 1997 p 88

<sup>32</sup> E. Levinas (HS) pp. 63-64 “La humanidad de lo humano, ¿no se encuentra en la aparente contra-natura de la relación ética a otro hombre, la crisis misma del ser en tanto que ser?” (trad. Mía – S. R.)

interesa marcar las diferencias profundas, no para invalidar el abordaje ancilar de la ética pero para proponer otro, a partir de lo Otro

Recordemos a Bajtin. en cuanto haya *roce* en una idea o un tema, hay dialogicidad. El roce no debe ser necesariamente el de la semejanza, puede, como en este caso, caracterizarse por la diferencia. Por eso mismo, ese rozamiento puede presentarse como *lo siniestro* (*das Unheimliche*)<sup>27</sup>, lo familiar que inesperadamente aparece y causa angustia<sup>28</sup>, citando a Freud acerca de una nota de Schelling "*Unheimlich sería todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado*" Así, la propuesta ética levinasiana, de naturaleza diaspórica –tanto en el sentido de la dispersión del exilio como en el de diseminación de sentidos<sup>29</sup>-, desde el mundo semita –disperso- aparece inesperadamente ante el logos ético –unificado- a interpelarlo. El mito medieval del judío errante, símbolo de lo siniestro, se traduce en la exclusión de esta propuesta ética del territorio de la filosofía en numerosas instituciones de fin de milenio. Es hora de que la "madre filosofía" –sería más adecuado pensarla en el lugar del padre- reconozca como otro hijo legítimo, a este pensamiento que postula a la ética como filosofía primera. El orden familiar –unidad económica- busca perpetuarse y este tipo de hijos que interrumpen la continuidad críticamente significan un peligro. Siguiendo la metáfora, se trata de un hijo extra-matrimonial, fruto de dos tradiciones tan distintas. hijo de "madre judía" y "padre griego" como veremos más adelante.

"Tan sólo al renegar soy fiel" (Paul Celan)<sup>30</sup>

---

Ireneo Funes (personaje del relato borgeano "Funes el memorioso", cf Borges, J. L., *Obras completas*, Tomo I, Emecé, Bs As, 1974, p 490)) encarna esta irreductibilidad "Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos"

<sup>27</sup> cf S. Freud - "Lo siniestro" (*Das Unheimliche*), escrito de 1919, en *Obras Completas*, pp 2483-2505

<sup>28</sup> *ibid* p 2487, después de una larga cita de las diversas acepciones del término, Freud resume dos sentidos fundamentales del término *heimlich*, ambos lejanos entre sí: por un lado lo familiar, por otro lo oculto, lo disimulado

<sup>29</sup> Cf J. Derrida - *La diseminación - Espiral*, Madrid, 1975

<sup>30</sup> Paul Celan - *Amapola y memoria* - Hiperión, Madrid 1985 - edición bilingüe- cf "Elogio de la distancia" - p 49 "Abtrüning erst ich bin treu"

### 1.1.2. Transtextualidad en Levinas.

“Casi siempre, en él, así es como fabrica su trabajo, interrumpiendo el tejido de nuestra lengua y tejiendo después las propias interrupciones, de manera que otra lengua viene a trastornar ésta. No la habita: la encanta. Otro texto, el texto de lo otro viene entonces en silencio, según una cadencia más o menos regular, a dislocar la lengua de traducción, a convertir su versión, a hacer que se dé la vuelta, a plegarla a aquello precisamente que pretende introducir. Aquella lengua la desasimila”<sup>31</sup>

Estas palabras ilustran al pensamiento traductor de Levinas: no se trata de un trabajo de continuidad sino de interrupción, quizás por eso la filosofía no ve en este hijo a un heredero que cumpliría con la perpetuidad de la tradición. Sin embargo, la transtextualidad obliga a pensar de otro modo. Trataremos de establecer de manera muy general los lazos entre algunos textos de Levinas y otras producciones textuales en diversos campos, tales como la filosofía, la literatura y el pensamiento judío. Estos lazos serán tratados específicamente en nuestro segundo capítulo, que analizará las relaciones hipertextuales entre los conceptos fundamentales del pensamiento ético de nuestro autor y otras conceptualizaciones que aparecen en otros textos.

En cuanto a la filosofía, es claro que, al poner en crisis al concepto de *ser*, fundamento de la ontología, nuestro autor entra en diálogo con toda la tradición filosófica occidental, desde Platón – desde los presocráticos: Tales y el sentido totalizador de la identidad - “*todo es agua*”-, Parménides como inspirador de Hegel respecto a la identidad entre ser y pensar- más de veinticinco siglos de producción filosófica puestos en cuestión<sup>32</sup>:

“L’humanité de l’humain, n’est-ce pas dans l’apparent contre-nature de la relation éthique à l’autre homme, la crise même de l’être en tant qu’être?”

Levinas presenta su crítica al concepto de *ser* a partir de la relación ética. Desde el punto de vista de este concepto en crisis, la responsabilidad para con el otro -relación ética por excelencia-, sería contradictoria con la naturaleza humana. Sin embargo, es esta relación ética y su *sinistra* “contra-natura” la que pone en crisis al ser en tanto que ser. Se trata de una relación que viene a

<sup>31</sup> Derrida, J. – “En este momento mismo, en este trabajo, héme aquí” en *Cómo no hablar*, Edic. Proyecto a, Barcelona, 1997 p.88

<sup>32</sup> E Levinas (HS) pp. 63-64 “La humanidad de lo humano, ¿no se encuentra en la aparente contra-natura de la relación ética a otro hombre, la crisis misma del ser en tanto que ser?” (trad. Mía – S. R.)

interpelar la validez consensuada durante tantos siglos de la hegemonía de la ontología, viene desde el lugar de “la verdad que se *revela* en el rostro del otro” y no en la *alétheia* que se *devela* a la luz del ser<sup>33</sup>

Sin embargo, vamos a abocarnos a sus principales focos de crítica al respecto: Baruj de Spinoza y su concepto del *conatus* y Martin Heidegger<sup>34</sup>:

“Le problème du sens de l'être, devient dans cette manière de penser la mise en question du *conatus essendi* qui, dans la 'compréhension de l'être', restait le trait essentiel de l'être l'être du Dasein signifiait avoir à être Dans la responsabilité pour l'autre homme, mon être est à justifier être-là, n'est-ce pas déjà occuper la place d'un autre? *Le Da du Dasein* est déjà un problème éthique” (HS 69)<sup>35</sup>

Por un lado, la gratitud con *Ser y Tiempo* es inmensa emprendió por primera vez una profunda puesta en cuestión de la tradición metafísica y propuso –desde el corazón de lo griego- la *diferencia ontológica* Levinas continúa en el camino de la *diferencia*, pero -en un movimiento que desnuclea a lo griego- plantea la diferencia ética –que denomina *no indiferencia al otro*, cuya doble negación es una afirmación de este *otro* pensamiento de la *diferencia*- en términos del Otro humano. Esta crítica al concepto del *Dasein* heideggeriano, tiene lugar a partir del *des-inter-esement*, esto es, en dos sentidos el primero y más común, gratuidad de la relación cuyo móvil no es el interés; el segundo y más radical, *dejar* (des) de concebir la relación a partir de un espacio *entre* (*inter*) ocupado por el *ser* (*esse*), es decir, atrapados en el marco conceptual de la ontología -en palabras del autor, “el eclipse del problema tradicional del ser en la relación con Dios y con el otro” (HS 69)- Hay que aclarar que nuestro autor puede cuestionar este concepto del *ser* desde *otro mundo lingüístico* que le es familiar y que no considera al *ser* como presencia sino como constante *devenir*, es más, se trata de la *actividad pura* que constituye la verbalidad misma de todo verbo El marco de referencia de

<sup>33</sup> En el próximo capítulo analizaremos este concepto con más detenimiento La referencia es la crítica a la *alétheia* según la presenta Heidegger, desde el concepto de *revelación* que puede ser relacionado tanto con Rosenzweig como con Buber y puede verse en E. Levinas (TI), de 1961 tanto como en la segunda de sus *Quatre Lectures Talmudiques*, (QLT) de 1968

<sup>34</sup> De la crítica de Levinas a Spinoza, a la vez que otras relaciones intertextuales, nos ocuparemos en el capítulo 5, de las convergencias y divergencias con Husserl y Heidegger, en el capítulo 3

<sup>35</sup> El problema del sentido del ser, se torna a partir de esta manera de pensar, en la puesta en cuestión del *conatus essendi* que, en la ‘comprensión del ser’, quedaba como el rasgo esencial del ser el ser del *Dasein*

este *otro* modo de pensar lo constituye la lengua hebrea, a la que nuestro autor está ligado y cuya relación nos ocupará en la segunda parte de este capítulo; así como en el que sigue nos dedicaremos a analizar las categorías éticas a la luz de la *Weltanschauung* que surge de esta lengua. Al respecto, es interesante la reflexión de Franz Kafka<sup>36</sup>, otro pensador que aborda el alemán desde otras lenguas<sup>37</sup>:

“El vocablo *sein* significa en alemán dos cosas: ser y pertenecerle”.

Así, el ser en alemán connota pertenencia a la tercera persona, relación y afán de posesión, violencia<sup>38</sup>. Esto resuena de algún modo en las siguientes palabras de Lévinas:

“Ce sont certainement les nécessités implacables de l'être qui expliquent l'histoire inhumaine des hommes plutôt qu'une éthique de l'altérité. Mais c'est parce que, dans l'être, l'humain a surgi, que ces implacables nécessités et ces violences et cet universel inter-esement sont en question et se dénoncent comme cruautés, horreurs et crimes, et que l'humanité, à la fois, s'obstine à être et s'atteste, contre le *conatus essendi*, dans les saints, et les justes, et ne se comprend pas seulement à partir de son être-au-monde, mais aussi à partir des livres”. (HS 63)<sup>39</sup>

Sin duda la violencia –constatable en la historia– se explica por lo inhumano que se expresa en la historia, por el apego pagano al ser que se da en la lucha por la propia conservación, lo incuestionable que es el *Da* del *Dasein*. Sin embargo, no es menos constatable en la historia la sensibilidad, el cuidado y la salvación<sup>40</sup> de otros que tienen lugar a partir de aquellos cuya *santidad*<sup>41</sup> y *justicia* se comprende como estrictamente humana en relación a las otras personas y no a entidades

significaba tener que ser. En la responsabilidad por el otro hombre mi ser debe justificarse; ser-ahí, ¿no es acaso ocupar ya el lugar de otro? El *Da* del *Dasein* constituye ya un problema ético” (trad. mía – S.R.)

<sup>36</sup> F. Kafka (1988) *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero* par. 46.

<sup>37</sup> Acerca de la relación de Kafka a otras lenguas cf. G. Deleuze y F. Guattari *Kafka, pour une littérature mineure* – (KLM) Minuit, Paris, 1975.

<sup>38</sup> En el capítulo 2 abordaremos la *Eigentlichkeit* (autenticidad, o etimológicamente: manera *propia* del ser) heideggeriana en su relación con la propiedad y la posesión

<sup>39</sup> “Son ciertamente las necesidades implacables del ser las que explican la historia inhumana de los hombres más que una ética de la alteridad. Pero es porque, en el ser, lo humano ha surgido, que estas implacables necesidades y estas violencias y este universal inter-esamiento son en cuestión y se denuncian como crueldades, horrores y crímenes, y que la humanidad, a la vez, se obstina en ser y es testificable, contra el *conatus essendi*, en los santos, y los justos, y no se comprende solamente a partir de su ser en el mundo, sino también a partir de los libros”. (trad. mía – S.R.)

<sup>40</sup> De estos temas nos ocuparemos en el capítulo 5

<sup>41</sup> Este término debe entenderse en el sentido de la Torá: la *parashá* (segmento temático) denominada *kaloshim* –santos– (Levit. XIX y XX) refiere a la santidad “demasiado humana” que va desde la higiene personal hasta no abusar de los débiles.



abstractas. Este segundo aspecto –tan presente en la historia como la crueldad- es el que posibilita que nos escandalicemos frente al primero que es la violencia.

Pero la relación hipertextual en el campo de la filosofía no se agota en la diferencia (a la vez que de comunidad) respecto a estos autores mencionados. Claro está que se trata en primera instancia de la relación metatextual –y personal- con Husserl –directa por haber asistido a sus clases y diferida por haber conocido desde el comienzo la “herejía heideggeriana” sobre el pensamiento del maestro. De Husserl, Levinas, al igual que Heidegger hereda el “imperativo de radicalidad”<sup>42</sup> pero el intelectualismo no le parece el camino adecuado; por otra parte la *intencionalidad* de la conciencia le permite pensar la salida y luego la puesta en cuestión del sí Mismo que excede a la comunidad intermonádica<sup>43</sup>. En relación con la temporalidad veremos la radicalización levinasiana del pensamiento del maestro, lo que concierne al interés por la fenomenología genética por sobre la fenomenología estática. Hay también un lazo de semejanza, que a la vez comporta diferencias, con la concepción de intersubjetividad que se encuentra en las filosofías éticas, entre otros de Martin Buber, Gabriel Marcel, Franz Rosenzweig<sup>44</sup>, y curiosamente de Mijaíl Bajtín, de quien se han encontrado ciertos textos de ética que encarnan la relación dialógica, la referencia es al texto de 1924 “Hacia una filosofía del acto ético”<sup>45</sup>. De este modo, el pensador ruso no sólo proporciona un método –intertextual- sino que a la vez tiene algunas convergencias filosóficas con Levinas: la preocupación por la responsabilidad, el rechazo de la visión teórica totalizante.

“Pero el mundo como objeto del conocimiento teórico pretende pasar por *el* mundo en su totalidad, no solamente por el ser abstractamente unificado, sino por la existencia singular y concreta en su totalidad posible, esto es, la cognición teórica intenta construir una filosofía primera ( . ) o en forma de una gnoseología ( . )”.

(Ibid. p. 15).

<sup>42</sup> Cf. Antonio Pintor-Ramos – Introducción a la edición española de DOMS, p. 19

<sup>43</sup> Cf. Husserl, E – *Meditaciones cartesianas* –FCE, México, 1996- par. 55 y 56.

<sup>44</sup> Para la relación de este último tanto con Levinas como con Buber, Benjamín y su crítica a Hegel cf. *La pensée de Rosenzweig*, Actes du Colloque parisien organisé à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe- PUF, Paris, 1994

<sup>45</sup> M. Bajtín – *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*- Traducción al español de T. Bubnova, Anthropos, 1997

Esto se puede leer en términos levinasianos como un abordaje *de otro modo que saber* que da por resultado una puesta en crisis de la *totalidad*. Las posibles conexiones de Bajtín con la Escuela de Marburgo, ayudan a reforzar la hipertextualidad a través de Rosenzweig -“tan presente” en *Totalidad e Infinito*- en cuanto a la crítica de la totalidad, o también por medio del dialogismo de Buber cuando leemos “(yo también soy)”. Red transtextual densa y difícil de penetrar.

Por otra parte, podemos referir a Jean Wahl<sup>46</sup> con la crítica al intelectualismo desarrollada en el Collège Philosophique fundado por él, que dio lugar al discurso filosófico no institucional, y se pondrá en relieve respecto a Vladimir Jankélévitch. Convergencias y divergencias: es ineludible la referencia a Platón en alusión al lugar del Bien así como su abordaje diferente del eros; a Descartes respecto a la inspiradora idea del Infinito pero a la vez a otra concepción del sujeto; a Kant –en relación a los postulados de la razón práctica, pero de otro modo que la moral autónoma- y a Hegel –en cuanto a la crítica de la totalidad, del sistema absoluto que no deja lugar a la exterioridad, a lo Otro. En lo que respecta a la filosofía política, en el texto *Liberté et commandement* (1953), resuena el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de E. De La Boétie<sup>47</sup> (1576).

La relación paratextual –o quizás paródica<sup>48</sup>- con Aristóteles es paradigmática en cuanto a esta lectura deconstructiva de los griegos que hace Levinas: por un lado afirma, al igual que el estagirita, que la *prima philosophia* es la *metafísica*<sup>49</sup>:

“De otro lado la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia. Las ciencias teóricas están a la cabeza de las demás ciencias, y esta de que hablamos está a la cabeza de las ciencias teóricas. (...) la filosofía primera abraza sin excepción el estudio de todas las naturalezas. (...) Esta ciencia por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenece estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, las propiedades del ser en tanto que ser.”  
(*Metafísica*, Libro VI)

<sup>46</sup> Cf. sobre este último - Levinas - *Noms propres* (NP) p 135.

<sup>47</sup> E. Levinas - *Liberté et commandement* (LC) - Fata Morgana, 1994; E. de la Boétie - *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* - Tecnos, Madrid, 1986

<sup>48</sup> No en el sentido burlesco, claro está, sino como lo propone G. Genette en *Palimpsestes* pp.20, 21 –a partir de la *Poética* de Aristóteles-: “cantar en otro tono: deformar, pues, o *transponer* una melodía” En términos textuales a cambio de algunas modificaciones puede desviarse el texto hacia otro objeto o darle otra significación. En este sentido, la afirmación levinasiana que dice que la metafísica es filosofía primera, debe entenderse en otro sentido muy distinto al propuesto por Aristóteles, ya que tiene por objeto abandonar la primacía del ser para afirmar la ética.

<sup>49</sup> Cf. Aristóteles - *Metafísica*, libro VI cap. 1 - Porrúa, México, 1976 p. 105

Pero esta afirmación sirve para darle a esta “filosofía primera” un sentido completamente distinto al del estudio del ser. De la definición citada de Aristóteles podríamos decir que lo único que comparte Levinas es la idea de “filosofía primera” como posibilidad de pensar y construir la filosofía. Por lo demás: ni el estatuto de ciencia (*episteme* que refiere al saber), ni la especificidad de ser “teórica”, ni el verbo “abrazar” que connota inclusión del Otro en el Mismo, ni mucho menos el objeto que es el “ser” y la “esencia” son considerados por Levinas características de la “Filosofía primera”<sup>50</sup> El filósofo de la alteridad intenta romper la totalidad ontológica –que se resume en la identidad entre ser y pensar, entre lo real y lo racional-, abrirla hacia la exterioridad e interpretar a la meta-física, filosofía primera – esto es, por el carácter primordial de sus problemas y por su independencia de otras ciencias-, como *ética*, en el sentido de una relación con lo trascendente, lo infinitamente Otro que está *más allá* (metá) de nuestra mismidad (la *physis* nuestra y que nos rodea, “lo dado”), y que nos llama en la proximidad del otro, del prójimo. La estrategia es clara. sin contradecir explícitamente a este Padre de la filosofía que fue el autor de la *Ética a Nicómaco*, Levinas, propone una filosofía primera en otro sentido, en dirección contraria. No es sólo al padre sino más bien al hijo a quien prefiere hablar en cuestiones de ética. El significante parece no transgredir el canon filosófico –que sin duda es resguardado para sostener los lazos con Maimonides<sup>51</sup>-, sin embargo, la brecha es profunda, la distancia será cada vez mayor. Nuevamente, Jankelevitch<sup>52</sup> es el nexo intertextual para sostener esta crítica tácita desde el discurso del Otro hacia el discurso del Mismo.

“El amor al prójimo no es una perifrasis o una circunlocución del amor de sí mismo, el amor al otro es de otro orden, al no ser el propio “Otro”, pese a la *Ética Nicomaquea*, sucursal del Ego, otro y o mismo (. .)”

<sup>50</sup> La presentación de J. Rolland y J. Greisch al libro publicado con las actas del Coloquio de Cersy-la-Salle de 1985 titulado *E. Levinas – L'éthique comme philosophie première* – Cerf, Paris, 1993 – pp 7-10 se ocupa de relacionar esta expresión de Levinas con la tradición filosófica (las *Meditaciones de Prima Philosophia* de Descartes, entre otros)

<sup>51</sup> En el capítulo V nos aproximaremos a la admiración de Levinas hacia el escolástico judío, desde la perspectiva de la discusión –intertextual- que Levinas mantiene con Spinoza

<sup>52</sup> V. Jankelevitch – *La mala conciencia* – FCE, México, 1987

Colindante quizás con el territorio de la filosofía podamos ubicar al pensamiento judío, si bien los límites no son nada claros, muchas veces se trata de una cohabitación de ambos pensamientos. Tal es el caso de Buber o de Rosenzweig, a quienes Levinas trata como filósofos. Así, *Yo y Tú*<sup>53</sup> y *La Estrella de la Redención*<sup>54</sup> son considerados como escritos filosóficos clave para la crítica, sea en el sentido de la intersubjetividad, sea en la concepción de la temporalidad, de la trascendencia y de la revelación. En cuanto a la temporalidad –además de la explícita discusión con Heidegger y lo importante de los aportes de Husserl– hay relación también al filósofo Henri Bergson<sup>55</sup> –especialmente a partir de la lectura de Jankélévitch<sup>56</sup> y de Rosenzweig<sup>57</sup>, así como no deberíamos omitir a Walter Benjamin, con quien –aunque la intertextualidad no sea explícita–, es posible a través de Rosenzweig establecer las zonas de “rozamiento”. Interesante será relacionar la concepción temporal levinasiana, así como la cuestión del olvido del momento ético de la constitución de la subjetividad, con el concepto de la memoria y el olvido que conlleva la historiografía según Yosef Hayim Yerushalmi<sup>58</sup> y a su vez la relación obligada a W. Benjamin y G. Scholem – e incluso algunas referencias –tangenciales– a H. Arendt. Esto nos conducirá hacia el final a establecer una relación al texto *Frente al límite* de Todorov, acerca de la literatura de los campos de concentración y la lectura ética desde la que pueden abordarse a partir de Levinas: Intertextualidad explícita hay con relación a Maurice Blanchot<sup>59</sup>, así como en el libro de este último titulado *La escritura del desastre* que describe al pensamiento levinasiano en su afán des-centrador, des-astre que no busca centro astral alguno y por lo tanto se resiste a toda con-centración

<sup>53</sup> M. Buber (1994)(1923) *-Ich und Du* trad. esp. *Yo y tú* - Edit. Nueva Visión, Bs. As., 1994

<sup>54</sup> F. Rosenzweig (1982)- (1921) - *Der Stern der Erlösung*- trad. francés A. Derzanski y J.L. Schlegel - Edit. du Seuil, Paris, 1982; trad. hebreo J. Amir, Edit. Mosad Bialik e Inst. Leo Baeck, Jerusalem, 1970 Trad. esp. De M. García Baró, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997

<sup>55</sup> cf. Levinas *Dios, la muerte y el tiempo* (DMT) pp. 69-72

<sup>56</sup> V. Jankélévitch – *Henri Bergson* – Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962

<sup>57</sup> Cf. las palabras finales de *El libro del sentido común sano y enfermo*

<sup>58</sup> Y.H. Yerushalmi *Zajor*

<sup>59</sup> E. Levinas *Sur Maurice Blanchot* (MB). M. Blanchot *La escritura del desastre* (ED), *L'amitié*

totalizadora. Es imposible dejar de considerar la lectura que hace Jacques Derrida<sup>60</sup> de nuestro autor, su ubicación en el campo de la “metaética” así como su relación al lenguaje de la metafísica tal como se expresa en *Totalidad e Infinito*, y posteriormente, a las observaciones acerca de la dislocación del lenguaje que ocurre en la escritura de Levinas. Nociones como la de *huella* y *diferencia*, la hospitalidad, entre otras, se aproximan íntimamente al pensamiento levinasiano. E Bloch y la cuestión de la utopía, la esperanza como una dimensión del tiempo<sup>61</sup>. Convergencias y divergencias, estos textos hablan unos de otros aún sin hacer referencia explícita, independientemente de la voluntad de sus autores, se trata de tejidos vivos que urden relaciones y complicidades al contacto con las lecturas y que en conjunto dan lugar al hipertexto levinasiano.

En lo concerniente al campo estrictamente religioso judío, es importante la influencia del Rabí Hayyim de Volozyn<sup>62</sup>, crítico del movimiento jasídico<sup>63</sup> y discípulo del Gaón de Vilna, en quien podemos encontrar una de las fuentes respecto de uno de los temas centrales de la ética levinasiana: la responsabilidad<sup>64</sup>. Este maestro retoma la idea talmúdica de los treinta y seis justos que sostienen el universo al proponer que “todo hombre está obligado a pensar que la subsistencia del universo depende exclusivamente de él, y que de ella es el responsable” (HS 132). Asimismo es importante la lectura de la Biblia y el Talmud, este último bajo la enseñanza de M. Chouchani<sup>65</sup>, personaje interesante al que refiere Elie Wiesel en su novela *Le chant des morts*<sup>66</sup> bajo el apelativo de “judío errante” Haremos referencia a Gershom Scholem y su versión (kafkiana según Harold Bloom<sup>67</sup>) de

<sup>60</sup> J. Derrida (1964) “Violence et métaphysique”, también “En este momento mismo, en este trabajo, hème aquí” (en *Cómo no hablar*, Proyecto a, 1997) y *Adieu à E. Levinas* (Galilée, 1997). Asimismo, ver E. Levinas - *Noms propres* (NP) pp 65-73, acerca de Derrida. Por otro lado, tanto en *Márgenes de la filosofía* en “La différence” (Cátedra, Madrid, 1989), como en *La diseminación* (op. cit.), entre otros textos.

<sup>61</sup> En nuestro capítulo 3 abordaremos esta relación, que se encuentra tanto en DDQVI como en MT.

<sup>62</sup> Rabí Haim de Volozyn - *L'âme de la vie* (AV).

<sup>63</sup> Movimiento religioso que se desarrolló en el siglo XVIII que hace frente al extremo intelectualismo de los rabinos y que Buber se ha dedicado a estudiar durante varios años, especialmente su producción literaria.

<sup>64</sup> Volozyn (1986) pp 11-13, 95-99; 227-229.

<sup>65</sup> Al que refiere en la entrevista con François Poirié pp 114 y ss edit. La Manufacture, Paris, 1992. Salomon Malka escribió la biografía de este singular personaje bajo el título de *Monsieur Chouchani*, Lattès 1994.

<sup>66</sup> E. Wiesel *Le chant des morts* Edit. du Seuil, Paris, 1966, cap. 10. Ver además Salomon Malka *Monsieur Chouchani* Edit. Lattès, Paris 1994.

<sup>67</sup> Este autor prologa el libro anteriormente citado de Yerushalmi en la versión original en inglés.

la Cábala, algunas de sus diferencias con el filósofo judío lituano. Este aspecto es de suma importancia para comprender el lugar donde se origina ese pensamiento de la alteridad que caracteriza a su crítica.

En cuanto a la literatura, es explícita la influencia de Dostoievski especialmente entre los autores rusos, cuyas referencias son innumerables, concernientes al tema de la responsabilidad, especialmente a *Los Hermanos Karamazov*. También Wassili Grossman ayuda a Levinas a explicar la noción de rostro<sup>68</sup>. Vladimir Jankélévitch (HS 125-133), en cuya participación en la Resistencia Levinas destaca –“como francés y como judío” (HS 132), características compartidas. La concepción del tiempo que el filósofo de la alteridad lee en este pensador a través de H. Bergson (que pudo nombrar “el tiempo humano y libre de la duración” como filosofía primera, rompiendo con la hegemonía del ser en la tradición –griega- de filosofía). La temporalidad que piensa Jankélévitch es la del “tiempo de la libertad y del porvenir”, la posibilidad constante “de crear y de renovarse” que para el filósofo de la ética-filosofía-primerica se entenderá como el tiempo del Otro. Generosidad sin recompensa, gratuidad, ideas derivadas de esta concepción del tiempo a partir del Otro “temporalización misma del tiempo” (HS 131). La siguiente cita de Jankélévitch, en alusión al *Levítico* XIX, 18 “amarás a tu prójimo como a ti mismo” bien podría estar escrita por Levinas<sup>69</sup>:

“El ego, es pues, en cierta manera, ‘desnucleado’ de su ‘egocidad’. Salido totalmente de sus casillas, extrovertido en su amigo, el yo ya ni tiene sí; el prójimo de la Biblia ya no es el ‘otro yo-mismo’, de una filautía vergonzosa, que no se atreve a decir su nombre, sino que es verdaderamente el otro diferente del yo-mismo”.

La poesía de Paul Celan<sup>70</sup> es otro lugar de silenciosa proximidad. Respecto del poeta Levinas señala el lugar pre-lógico, pre-tematizable (HS 53) y –a diferencia de Hiedegger- anterior al desocultamiento de la verdad, un *de otro modo que saber* necesario para abordar las cuestiones de la proximidad, del Decir, de la responsabilidad<sup>71</sup>. “Del ser al otro”: un camino en común que el

<sup>68</sup> Esto se explicita en el capítulo 5.

<sup>69</sup> V. Jankélévitch – *Henri Bergson* – Univ. Veracruzana, Xalapa 1962, p. 358

<sup>70</sup> Levinas NP 49-56 “De l’être à l’autre”.

<sup>71</sup> Cf. J. F. Lyotard – *Heidegger y “los judíos”* – Bblioteca de los Confines, La Marca, Bs As , 1995 – Prefacio de A. Kaufman p. 7 y ss.– El poema de P. Celan “Todtnauberg” que alude al duro encuentro del poeta

filósofo de la alteridad plantea desde 1935 en *De l'évasion* y se expresa claramente casi cuarenta años más tarde, en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) Celan es la posibilidad – poética, no conceptual –de otro modo que saber-, de salir de Heidegger, de responder a otro olvido, y a no desde “un tratado de estudio, compatible con toda clase de claudicaciones morales”<sup>72</sup>. Levinas señala en *Le méridien* la noción del “tiempo del otro” (op. cit.) que remite a la *utopía* de lo humano, en la que se revela el extranjero: la autenticidad de la condición de apátrida que invita a la dedicación al otro. Utopía sin domicilio, desarraigo antipagano que opone –en el movimiento sin retorno- la tierra prometida frente a la tierra natal (NP 54), “huída” hacia la exterioridad, hacia el desarraigo de la lengua<sup>73</sup> de una subjetividad exódica, que “yace hacia fuera”

“YACES HACIA FUERA  
mas allá de tí,

más allá de tí hacia fuera  
yace tu destino

de ojo blanco, huído  
de un canto, algo llega a el  
que ayuda  
a desarraigar la lengua,  
también al mediodía, afuera

(Paul Celan – “Morada del tiempo”)<sup>74</sup>

El “ojo blanco” –singular- pone en cuestión a la metáfora óptica del saber desde la escucha “de un canto” Movimiento diferente al de Ulises que retorna al punto de partida y se resiste al canto de las sirenas. movimiento sin retorno de Abraham al escuchar el mandamiento de abandonar para siempre su tierra natal El filósofo de la heteronomía lee con admiración al poeta que permanece “intraducible aun en el interior de su propia lengua”<sup>75</sup>.

---

del filósofo alemán en su retiro. Según el texto, el poema busca vanamente una “salida de sí” de filósofo, del silencio y el arrepentimiento –por las complicidades políticas- nunca pronunciado

<sup>72</sup> Cf Jorge M. Głdźmidt – “Fragmentos sobre (a) Paul Celan” *Revista Confines* - año 1, Nro 1, Bs As, abril de 1995, p.63

<sup>73</sup> Al desarraigo de la lengua referiremos en el capítulo 3.

<sup>74</sup> En *Revista Confines*, año 1, Nro 1, Bs As, abril de 1995, p 61

<sup>75</sup> *Ibid* p 11, cita de Ph. Lacoue-Labarthe

Sh. Agnon<sup>76</sup> cuya lengua hebrea viva y re-territorializada –luego de su resurrección- tiene relación al *Decir* “pro-fético” que Levinas opone al imperio de lo *Dicho* comprensible. Omnipresente es el diálogo con E. Jabès<sup>77</sup> en sus múltiples referencias a la lengua del desierto y a la fragilidad del yo, su condición de extranjero. En Jabès hay una poesía “inspirada” en el sentido heterónimo que acentúa Levinas, palabra “profética” por la –paradójica- pasividad de la enunciación que dice la errancia y el exilio. Y como hemos visto, será ineludible la referencia a Kafka<sup>78</sup>, autor que, según George Steiner<sup>79</sup> es “el testigo más veraz de las tinieblas de nuestro tiempo”<sup>80</sup>. En mi particular punto de vista, Borges –aunque no se conoce referencia explícita por ninguna de las dos partes- también tiene algunas preocupaciones en común con Levinas y muchas veces, en sus múltiples reflexiones acerca de la lectura, el tiempo y el pensamiento –y su conocimiento de ciertas fuentes judaicas- resulta revelador.

Esta es, en líneas generales, la red transtextual en la que habremos de transitar para descifrar el “palimpsesto” de las *de otro modo* que categorías levinasianas y sus genealogías. Al tratar detenidamente en los capítulos subsiguientes los diferentes modos de expresión de este pensamiento ético, profundizaremos en algunas de estas relaciones transtextuales para determinar las convergencias y divergencias de la interpretación levinasiana con la de estas otras producciones textuales que conformarían los diversos con-textos. El objetivo es restituir la palabra de Levinas al seno del discurso filosófico, acentuando su “actualidad”<sup>81</sup>, su pertinencia. Las relaciones transtextuales tienen por fin dar cabida al diálogo. Para no abundar en repeticiones, toda esta tesis se encuentra surcada por la huella del palimpsesto: desde el momento en que este mismo texto es hipertexto que se marca sobre el hipotexto levinasiano, que a su vez es el hipertexto de todas las otras relaciones que aquí se sugieren tanto en el ámbito filosófico, como en el de la tradición judía y

<sup>76</sup> Levinas NP 11-23

<sup>77</sup> Levinas NP, 73-75; Jabès – *Le parcours* (Gallimard, 1985) *Un étranger, avec, sous le bras, un livre de petit format* (Gallimard, 1989), *Le livre de l'hospitalité* (Gallimard, 1991)

<sup>78</sup> Cf. DDQVI, 257, nota a pie de página.

<sup>79</sup> cf. Steiner (1990) *Lenguaje y silencio* – Gedisa, México - capítulo “K”. cita p.170

<sup>80</sup> Sobre este tema volveremos en el último capítulo.



en el literario Palimpsesto en diversos niveles en un cierto tono babélico, se propone aquí una lectura polifónica relacionada a un modelo plurilingüístico.

---

<sup>81</sup> En el sentido en que proponemos en el capítulo 5

### 1.1.3. Transtextualidad en la tradición del pensamiento judío.

“Chaque terme particulier dont l’homme renouvelle le sens, le Saint béni soit-Il l’embrasse, le couronne et en fait un nouveau monde, distinct. C’est de ce monde nouveau que parle l’Écriture lorsqu’elle nous entretient ‘des cieux nouveaux et de la terre nouvelle’ (Isaie 66 22)”.<sup>82</sup>

La tradición judía se caracteriza por una ininterrumpida labor interpretativa, que tiene su origen en el texto fundamental de la ley que es la Torá (el Pentateuco que se traduce del como Ley o enseñanza). Este texto –o hipotexto por excelencia-, según la tradición ha sido dado por dios a Moisés en el Sinaí: tanto el texto como sus interpretaciones orales. La tarea inagotable es la de interpretar el texto escrito para alcanzar los significados revelados oralmente en el Sinaí, al aproximarse a lo invisible del texto se crean firmamentos. Esta labor exegética metatextual se realiza en diferentes niveles.

La interpretación judía de la ley es llamada *Midrash*, substantivo derivado del verbo *darosh*, es el estudio y la investigación del sentido lógico interno de un texto particular, opuesto a su lectura plena y literal. La palabra *darosh* es usada también en el mismo sentido para denotar investigación de la verdad, tal como aparece en Deuteronomio 13:15. En el campo jurídico, sería el concepto analogable a la “interpretatio” romana. Otro término utilizado en este campo es el de *parshanut* o comentario -explicación del texto en palabras más simples- si bien también se trata de interpretación y es en este sentido que se toma actualmente. El proceso interpretativo se lleva a cabo a partir de trece reglas fijas o *midot*. Hay dos tipos de *midrashum*, creativos e integrativos<sup>83</sup>, esto es, modos simbólicos o racionales de interpretación. Si bien el proceso de exégesis comenzó inmediatamente después de la entrega de la ley, las referencias literarias más antiguas a la actividad exegética datan de la época del retorno del primer exilio de Babilonia, siglo VI a.C. y desde ese momento fue incesante dicha actividad. La interpretación se fue desarrollando en diversas categorías: elucidativas, analógicas, lógicas y restrictivas.

<sup>82</sup> Voloznyer, (1986) p.194 – “Cada término particular cuyo sentido renueva el hombre, El Santo-bendito-Sea lo besa, lo corona y de él hace un nuevo mundo, distinto. Es de este mundo nuevo que habla la Escritura mientras nos provee de ‘los cielos nuevos y la nueva tierra’ (Isaías 66, 22)”. (trad. mía - S. R )

<sup>83</sup>cf Encyclopédia Judaica, 1974 Tomo 8, pp. 1413-1429

Pero la Torá no ha sido interpretada sólo con fines jurídicos, también existe una búsqueda de la verdad impresa en dicho texto. Esta búsqueda se realiza en cuatro niveles diferentes, que en el Medioevo toma el acrónimo de *PaRDeS*<sup>84</sup>, es decir:

- *pshat* o sentido literal, no trata sólo del contenido histórico y factual, sino también la ley oral de las autoridades de la tradición rabínica;

- *remez* o insinuación, esto es, sentido alegórico (alusiones veladas tales como *guematria*, esto es, explicación de una palabra a partir del valor numérico de sus letras, desarrollándose con más complejidad al pasar de los años; otro tipo de alusión velada es el *notarikón* o sistema de abreviaciones que permitían descubrir palabras ocultas en las palabras de la escritura), además trata las verdades filosóficas contenidas en la Torá;

- *drash* o interpretación homilética o hermenéutica, una lectura de lo no dicho, opuesta pero a la vez intercambiable con el primer nivel o *pshat*, trata los contenidos éticos;

- *sod* o interpretación esotérica o mística, esto es, el dominio de la *Kabalah*<sup>85</sup>. Según esta interpretación, la Torá se define de diversas maneras. Por una parte es el nombre místico de dios, es decir, toda la Torá es un comentario del inefable nombre de dios o tetragrammaton. Por otra parte, la Torá es un organismo vivo, así, la célula viviente del nombre de dios, esto es el tema de la revelación, crece en la Torá terrena que está en manos humanas. Por último, es la significancia infinita de la palabra divina, imposible de ser agotada por ninguna palabra finita humana. Así, el contenido de la Torá posee un sentido infinito, que se revela a sí mismo diferentemente y en diversos niveles de acuerdo a la capacidad de quien la contempla.

Para entender bien este cuarto nivel de la interpretación, es importante mencionar una leyenda talmúdica -conocida también en la Cábala y en el movimiento jasídico- que sostiene que

<sup>84</sup> Es importante aclarar que en hebreo sólo se escriben las consonantes, ya que las vocales no son más que puntos que comúnmente no se escriben y se comprenden tácitamente. Por eso las cuatro iniciales PRDS dan lugar a la palabra Pardés, que significa literalmente "jardín" y que alude a aquello que nos es vedado, llámese Eden o los secretos divinos (en el próximo capítulo, a propósito de Elisha Ben Habuyah, conocido en la tradición talmúdica como *Ajer* -"otro"-, aludiremos al *midrash* de los cuatro que subieron al Pardés)

antes de la creación del mundo, toda la Torá estaba escrita “en fuego negro sobre fuego blanco”. A principios del siglo XIII se sostenía que en realidad lo que contenía el verdadero texto de la Torá era “el fuego blanco” siendo el “fuego negro” solamente un comentario. Así, la verdadera ley escrita es invisible para la percepción humana ya que es todo lo blanco que rodea a las letras. Es decir, la verdadera escritura se encuentra en todo lo que no es lo negro de las letras -que es lo único que podemos leer por ahora- ya que éstas no son más que un comentario de este verdadero texto inaccesible a nuestra comprensión. En tiempos mesiánicos será revelado el texto de esta “Torá blanca”.

Como vemos, la tradición interpretativa judía es una intensa labor metatextual en la que textos -las interpretaciones, los comentarios- hablan de otros textos -la Ley. Así, la interpretación oral de la *Torá* fue escrita y se transformó en otro texto escrito: la *Mishná*; ésta a la vez fue interpretada y se cristalizó en la *Guemará* -ambos textos conforman el Talmud, que fue producido paralelamente en dos lugares: Babilonia e Israel, dando origen a dos obras separadas: el *Talmud babilónico* y el *Talmud jerosolimitano*, que a pesar de su canonización, copiado y posterior impresión de numerosísimos tomos, siguieron denominándose *Torá Oral* puesto que las discusiones impresas no quedaban cerradas. Posteriormente, en cuanto a las leyes, ante la vasta obra talmúdica, se vio la necesidad de elaborar compendios que prescribiesen de manera práctica -sin las largas discusiones *halájicas*<sup>86</sup>- la conducta. Así Maimónides escribió -para un público muy diferente del de la *Gula de los Perplejos*<sup>87</sup>- el *Mishné Torá* (traducible quizás como “Duplicación de la Ley”, o “Nuevamente (o quizás) Repetición de la Ley”, conocido también como *Yad Jazaká* y a su vez Rabi Yosef Karo redactó con los mismos fines el *Shuljan Aruj*. En cuanto a las interpretaciones de la ley este es a grandes rasgos el panorama de la metatextualidad en la tradición judía.

<sup>85</sup> para más detalles sobre el tema ver el art. de G. Scholem en *Encyclopedia Judaica*, 1974 Tomo 10 pp. 490-653, o del mismo autor *La Cábala y su simbolismo* edit. Amia Editor, Bs As., 1988, coleccion. Raíces nro. 11

<sup>86</sup> Los textos talmúdicos se componen de dos niveles: la *Halajá*, del verbo “caminar”, es decir, las interpretaciones diversas acerca de las normas para conducirse, y la *Agadá* -del verbo “decir”- que son relatos alegóricos de gran profundidad ética.

El maestro de Levinas, R Hayim de Volozyn, en su libro *Nefesh Hajaím* o El alma de la vida<sup>87</sup>, según la cita que se encuentra al comienzo de esta sección, considera a esta actividad de renovar el sentido de las palabras, es decir, la interpretación, como una actividad creadora de nuevos mundos. Al ser considerada la Torá como un organismo vivo, se considera que está compuesta de una multiplicidad de estratos de significación que hace que la creación de nuevos sentidos sea vital. Como figura en la Mishná en el Tratado de los Padres 2 15 las palabras de nuestros maestros son comparadas a brasas ardientes, que cobran vida según la intensidad del soplo, es decir, de la inspiración y la interpretación creativa de aquél que al leerlas reaviva su fuego: pero no se trata de una retórica libre ya que el “fuego” es el del texto, el lector sólo puede “inspirarlos” con sus lecturas, pero no violentarlos. El lenguaje así, no se comprende como mero instrumento convencional de la comunicación, sino como un elemento cargado de energía y de potencia espiritual<sup>89</sup> que deviene fuerza creadora en el momento del estudio de la Torá, semejante a la energía creadora divina. Es en este sentido que el autor se refiere a la “creación de nuevos mundos”.

La pregunta inmediata sería en qué sentido esto es importante para comprender a Levinas. Lo es en tanto que este es uno de los mundos interpretativos conocidos por nuestro autor a lo largo de su vida: primero, al haber nacido en el seno de una familia judía practicante; luego, ya formalmente, su temprano encuentro –a los seis años– con el estudio en hebreo de la Biblia y su exégesis; posteriormente, y a partir de su encuentro con M Chouchani su contacto con el Talmud, ese inmenso y abigarrado mar de interpretaciones<sup>90</sup>, finalmente, Levinas nunca descuidó el aspecto judío y fue director de la ENIO (École Normale Israélite Orientale) que forma maestros hebreos. El abordaje de este mundo hipertextual judío es un instrumento importante que puede ayudarnos a comprender la aproximación levinasiana al Decir ético y corporal, frente a lo Dicho del Logos,

---

<sup>87</sup> Lectores nada perplejos por ignorar los encantos de la filosofía aristotélica, sin embargo, lectores que reclamaban –sin especulaciones teóricas– una guía prescriptiva del comportamiento y la moral

<sup>88</sup> Cuyo prefacio a la edición francesa está escrito por Levinas

<sup>89</sup> Esto puede verse muy bien el artículo “Declaración de fe a nuestro idioma” de G. Scholem (1989) sobre el que volveremos en nuestro capítulo 3 con relación al lenguaje

<sup>90</sup> cf. entrevista con F. Poné op. cit.

intelectual. Es fundamental para tratar de rastrearlo en su lectura *original* de la ética como filosofía primera, y ahora este calificativo debe tomarse en ambos sentidos: el de la *singularidad* que comporta para el discurso filosófico, así como el de su pertenencia a un otro *origen*, a otra tradición de pensamiento e interpretación. Pero para analizar la relación de Levinas a este mundo del pensamiento judío, entre otros mundos, pasaremos a la segunda sección de este primer capítulo, la que trata de las diversas culturas que convergen en el filósofo judío lituano que escribía en francés.

## 1.2 Levinas: lugar de convergencia de diversas lenguas y culturas.

“La torre de Babel, esa columna vertebral del texto ( .)” J Derrida<sup>91</sup>

### 1.2.1 Categorías de la lengua y categorías del pensamiento

“Pensar es manejar los signos de la lengua”<sup>92</sup>

En esta primera parte de la segunda sección analizaremos la relación general entre lengua y pensamiento. Para ello, tomaremos por base el artículo de E. Benveniste que trata este tema y que ha sido publicado por vez primera en el año 1958.

El pensamiento se expresa en la lengua. Es importante diferenciar entre el *lenguaje*, que es una facultad humana, que se expresa en lenguas múltiples y las *lenguas*. Es común la ilusión de creer que la lengua es sólo el instrumento del pensamiento, que este último existiría independientemente. Esta concepción del lenguaje como un sistema de signos crea la ilusión de un pensamiento prelingüístico y ha sido denunciada por Humboldt<sup>93</sup>. Por lo general la realidad de la lengua permanece inconsciente excepto en los casos en que se torna objeto de estudio, así se crea la ilusión de que al relacionarla con el pensamiento se trata de dos actividades separadas. Sin embargo, es imposible separarlas, ya que el pensamiento recibe su forma *de* la lengua y *en* la lengua; Humboldt lo expresa como “la identidad del pensar y del hablar”<sup>94</sup>. Así, la forma lingüística es la condición de realización del pensamiento.

Ahora bien, las *categorías del pensamiento*, conceptos a priori que organizan la experiencia, o en términos kantianos, conceptos puros del entendimiento que se aplican a priori a los objetos de la intuición en general, tienen su origen en *categorías de la lengua*. Humboldt lo expresa de la siguiente manera<sup>95</sup>:

“que la diversidad de los lenguajes consiste en más que una mera diversidad de signos, que las palabras y su sintaxis al mismo tiempo conforman y determinan los conceptos y que, considerados en su sistematicidad y su influencia en el conocimiento y la sensibilidad, los distintos lenguajes

<sup>91</sup> Derrida, J. – *La Diseminación* – p. 511

<sup>92</sup> E. Benveniste (1993) pp. 63-74 cap. “Categorías del pensamiento y categorías de la lengua”

<sup>93</sup> Cf. Lafont (1993) *La razón como lenguaje* - Visor, Madrid cap. 2 p. 32

<sup>94</sup> *ibid.* p. 33

<sup>95</sup> Citado por Lafont (1993) p. 32, del texto de Humboldt “Über den Nationalcharakter der Sprachen”

son de hecho distintas perspectivas del mundo”

Esto aparece claramente en el texto de Benveniste respecto de las categorías del pensamiento en Aristóteles y las categorías de la lengua griega, entre las que se puede verificar una transposición. Esta relación de transposición es importante para comprender el origen de las categorías en filosofía y la influencia de la lengua griega y su *Weltanschauung* sobre la tradición del pensamiento filosófico. De esta manera, un elemento clave para comprender la filosofía en relación a la lengua griega, es la función del verbo “ser” como condición de todos los predicados. Asimismo, este verbo tiene en griego una función lógica, la de *cópula*, que opera como síntesis y a partir de esto toma la función nominal, que transforma este verbo en *substantivo*. Este último uso es el que permite la posibilidad de expresiones como el poema de Parménides<sup>96</sup> y toda la conceptualización posterior que caracteriza a la ontología.

“La lengua evidentemente no ha orientado la definición metafísica del ‘ser’, pues cada pensador griego tiene la suya, pero ha permitido hacer del ‘ser’ una noción objetivable, que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como no importa qué otro concepto”.<sup>97</sup>

Esto es precisamente lo que ha caracterizado a la ontología, un tratamiento *objetivo* del ser, que tiene lugar en una situación lingüística determinada, la del griego. Es precisamente este sentido el que Levinas cuestiona, en especial a través de la lectura de filósofos que desde el alemán piensan las categorías del griego, por ejemplo Heidegger:

“Le primat de l’ontologie heideggerienne ne repose pas sur le truisme: ‘pour connaître l’étant, il faut avoir compris l’être de l’étant’. Affirmer la priorité de l’être par rapport à l’étant, c’est déjà se prononcer sur l’essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu’un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l’être de l’étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l’étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté.”(TI 36)<sup>98</sup>

<sup>96</sup> Parménides- “Sobre la Naturaleza” en Parménides - Heráclito *Fragmentos*, Hyspamérica, Barcelona, 1983 pp 47 y ss.

<sup>97</sup>E. Benveniste (1993) *Problemas de lingüística general*- tomo 1, Edit. S. XXI, México p.71

<sup>98</sup> Levinas (TI 69) – “El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: ‘para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente’. Afirmer la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad.”



Esta afirmación de la prioridad del *ser* –neutro- en relación al ente –persona- que realiza la ontología heideggeriana opaca la relación ética primera -intersubjetiva-, transformándola en una relación de saber y posesión, -de sujeto a objeto, he aquí la violencia a partir de la objetivación del ser.

Benveniste describe inmediatamente después del caso del griego, el de otra lengua -ewe- en la que la noción de “ser” se reparte en varios verbos. Describe nuestra noción de ser como típicamente indoeuropea, atribuyendo a la estructura lingüística del griego la vocación filosófica de dicha noción

El texto “Categorías del pensamiento y categorías de la lengua” es de suma importancia para el presente trabajo por varias razones:

- a) establece la relación estrecha entre lengua y pensamiento, siendo la facultad del lenguaje (general) condición de este último;
- b) especifica que ningún tipo de lengua puede impedir ni favorecer la actividad del pensamiento, esto es cuestión de cada sujeto;
- c) explica la relación específica entre la noción de ser y la lengua griega; esto es, si Aristóteles creía hablar del pensamiento absoluto, afirmando que las categorías son los predicados que pueden afirmarse *universalmente* del ser, se demuestra en este texto que hablaba desde su lengua *particular*;
- d) por último, en cuanto a Levinas, y en síntesis, debemos conocer su relación a diversas lenguas para comprender su crítica al concepto de ser (c) y su propuesta “de otro modo que ser”(a), crítica ejercida a partir de su pleno derecho al acceso a categorías características de otras lenguas (b).

Para esto, es necesario introducimos al mundo heterolingüístico levinasiano, esa encrucijada que relacionamos al mito de Edipo: del mismo modo que Edipo, en la encrucijada de tres caminos logró resolver el enigma de la Esfinge; Levinas, en la encrucijada de tres lenguas que constituyen tres pensamientos ruso, hebreo y alemán-helenista, escribe en francés su *filosofía primera*, cuyo objeto es la solución del mismo enigma: el hombre. Esto es, su ética como filosofía primera, se

opone a la metafísica del ser -cuyo origen acabamos de rastrear<sup>99</sup>- como filosofía primera. Puede hacerlo por el hecho de situarse en este punto de encuentro de la diversidad. Pensamiento *heterodoxo* que tiene su origen en la pluralidad lingüística, el levinasiano constituye un reto a la hegemonía de la ontología que es el imperio del “ser”. Si pensar es “manejar los signos de la lengua”, en relación a Levinas debe especificarse en qué sentido se puede hablar de un “manejo” – más bien se trata de llevar la lengua al extremo, hacerla decir “barbarismos” (AE, 224). Por otro lado cabe preguntarse si es posible hablar de una lengua en particular, ya que más bien se trata de la co-habitación de lenguas muy diversas – Torre de Babel que es la “columna vertebral” de sus textos. Pero para profundizar en este tema, será mejor entrar al próximo punto de esta misma sección.

---

<sup>99</sup> Y cuya crítica desarrollaremos en el capítulo 2.

## 1 2 2. Levinas: en la encrucijada lingüística.

“C’est le sol de cette langue qui est pour moi le sol français, vous comprenez . Je parle très bien le russe encore, assez bien l’allemand et l’hébreu, je lis l’anglais ( . ) c’est dans cette langue que je sens les sucus du sol”<sup>100</sup>

Lengua y suelo, escritura como territorio de libertad, así es como Levinas opone la letra - tierra diaspórica del destierro- al paganismo sedentario.

“L’avènement de l’écriture, n’est pas la subordination de l’esprit à une lettre, mais la substitution de la lettre au sol L’esprit est libre dans la lettre et il est enchaîné dans la racine”<sup>101</sup>

La libertad del espíritu en la letra tiene lugar en la interpretación. La importancia del texto y la interpretación en la tradición judía se manifiesta en la insaciable labor hipertextual que caracterizó por siglos a esta cultura<sup>102</sup>. Nos detendremos un momento en el término “cultura”: Hannah Arendt<sup>103</sup> indica su origen romano, derivado de *colere* -cultivar-, esto tiene una relación a la tierra, a la agricultura, al arraigo sedentario, a la habitación. En hebreo el vocablo -moderno- *tarbut*, deriva de la raíz *rav*. esto es, entre otros sentidos múltiple, numeroso, *plural*, amplio, fuerte, de gran valor, importante, respetado, señor, maestro, etc. Si atendemos a la irreductible diferencia entre estos dos términos, nos encontramos frente a dos *Weltanschauungen*, dos visiones del mundo distantes entre sí la cosmovisión romana -de la que deriva nuestra lengua y muchas otras en Occidente- y la cosmovisión semita de un pueblo disperso que se manifiesta en la lengua hebrea. La primera es la relación a la tierra, al suelo: el pueblo vive su *ethos* y produce en su territorio, se arraiga -usando un término de Rosenzweig- bajo el “hechizamiento” de lo hogareño; la segunda en cambio connota pluralidad: multiplicidad de suelos y de lenguas en las que, diaspórico, el pueblo vive sus diversos

<sup>100</sup> Entrevista con F. Poineau cit. p. 60 “Es el suelo de esta lengua que es para mí el suelo francés, usted comprende. Yo hablo muy bien el ruso, aun, bastante bien el alemán y el hebreo, yo leo el inglés ( . ) es en esta lengua que yo siento los jugos del suelo” (trad. mía - S. R.)

<sup>101</sup> E. Levinas (1963)- *Difficile liberté* - Edit. Albin Michel, Paris, p. 165 - “El advenimiento de la Escritura, no es la subordinación del espíritu a una letra, sino la substitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y esta encadenado en la raíz” (trad. mía - S. R.)

<sup>102</sup> La referencia no es únicamente a la tradición religiosa, pensadores judíos contemporáneos fuera de este marco tales como Freud, Benjamin o Kafka, entre otros, siguieron cultivando la interpretación y creando a partir de ella

*ethos* y produce en *otro* territorio que es el de la letra, lugar de la trascendencia. Esta producción es aquella que cuida los textos –nomádicos, desarraigados, diseminados y diseminantes- cultivándolos por medio de la fertilizadora interpretación.

Una vez aclarada esta característica plural de la “cultura” (en el sentido de *tarbut*), puede entenderse el pasaje al que alude Levinas “del suelo a la letra”. Al ser la letra interpretada -como la tierra cultivada- se despliega la “libertad del espíritu”, liberación del encadenamiento pagano.

De todas las lenguas que Levinas menciona, es el francés la elegida como aquella que lo liga a la tierra, en ella “siente los jugos del suelo”. Levinas escribía en francés, estos jugos del suelo que brinda el territorio de esta lengua nutren su escritura pero esto no quiere decir que afiance en él sus raíces.

Cuando G. Deleuze y F. Guattari<sup>104</sup> definen a una “literatura menor” niegan que se trate de la que se realiza a partir de una lengua menor, sino justamente tiene lugar en una “lengua mayor” a partir de una minoría. Ahora bien, esta lengua está afectada de un fuerte “coeficiente de desterritorialización”. El alemán de Praga, en el caso de Kafka, es una lengua “desterritorializada”. Levinas, al escoger el francés como lugar de la expresión de su filosofía primera, en esta “tierra firme” deja sentir una especie de añoranza de otro lugar lejano. El francés que le permite traducir a la filosofía griega; el francés, lengua indoeuropea que alberga ese “ser” substantivo, es *lengua mayor* cuando sólo es patria de la ontología. Levinas reclama a esa lengua *otra* territorialidad, aquella que dé asilo a su filosofía primera. Se nutre de esos “jugos del suelo” que la hacen fértil para el cultivo de su ética. “El lenguaje -escriben estos autores- deja de ser representativo para tender hacia sus extremos o sus límites”. Esto puede leerse claramente en las expresiones “bárbaras” de la ética de Levinas tales como, entre otras: *substitución, rehén, rostro, el otro, la sensibilidad*, o

---

<sup>103</sup> Arendt, Hannah *Between Past and Future*, Faber and Faber, London pp.211-212 “(…) it relates primarily to the intercourse of man with nature in the sense of cultivating and tending nature until it becomes fit for human habitation”

<sup>104</sup> Deleuze y Guattari (1975) KLM- cap. 3

interpretaciones tales como las de *libertad, responsabilidad, verdad, el decir y lo dicho, la corporalidad, etc.*

“D’ordinaire, en effet, la langue compense sa déterritorialisation par une re-territorialisation dans le sens. Cessant d’être organe d’un sens, elle devient instrument du Sens.”<sup>105</sup>

Este pensamiento heterodoxo, que se expresa desterritorializado, toma al francés como instrumento del Sentido, estirándolo hasta sus límites para albergar la relación a otras lenguas.

Henri Gobard<sup>106</sup> propone un modelo tetralingüístico compuesto de la siguiente manera:

- una lengua vernácula, materna, natal o territorial, de origen rural; hablada espontáneamente, “menos hecha para la comunicación que para la comunión”;
- una lengua vehicular, urbana, nacional o regional, lengua de la sociedad, de intercambio comercial, aprendida por necesidad, destinada a la comunicación, lengua de primera desterritorialización;
- una lengua referencial, lengua del sentido y de la cultura, que “asegura la continuidad de los valores en referencia sistemática a las obras perennizadas del pasado”, lengua que opera una reterritorialización cultural;
- la lengua mítica, en el horizonte de las culturas y de la reterritorialización espiritual o religiosa, “magia verbal de la que se comprende la incomprendibilidad como prueba irrefutable de lo sagrado”.

Si tratamos de aplicar este modelo a Levinas, es posible pensar de la siguiente manera

- el ruso como lengua vernácula, esto es, su lengua en un cierto sentido materna<sup>107</sup> o territorial, recordemos que es la lengua de sus primeras lecturas, de su escolarización más temprana, escogida como lengua hablada en su hogar<sup>108</sup>, de los padres a los hijos. lugar de comunidad, de “comunión”;

<sup>105</sup> Ibid p 37 “Ordinariamente, en efecto, la lengua compensa su desterritorialización por una reterritorialización en el sentido. Al dejar de ser órgano de un sentido, ella deviene instrumento del Sentido” (trad mia - S.R.)

<sup>106</sup> Gobard (1976) *L’ahénation linguistique - Analyse Tétraglossique*- Flammarion, Paris pp 31-51

<sup>107</sup> En el último capítulo daremos este lugar maternal al yiddish

<sup>108</sup> Según relatos de C. Chalier (entrevistada por mí el 18-6-96 en París), Levinas hablaba cotidianamente esta lengua con su esposa y hasta sus últimos días recitaba de memoria poemas de N Gogol

- el *alemán* sería la lengua vehicular, la del intercambio filosófico con la fenomenología, lengua de la primera desterritorialización, un alemán alienado que añora un pasado griego mítico y mitológico, adorador de ese “mito” que es el logos del ser, un alemán que traduce al ser (*sem*) a la vez como pertenencia de un tercero;

- el *francés* sería la lengua referencial, lengua del sentido y de la cultura, lengua cuyos “jugos del suelo” le permiten la reterritorialización cultural, lengua que es tierra fértil para la expresión de su pensamiento “de los confines”;

- el *hebreo* sería la lengua mítica, “magia verbal” que refleja “la incomprendibilidad”, lengua que se ubica en el horizonte de las culturas, que -como todo horizonte- es inalcanzable pero que marca la senda de la verdadera reterritorialización espiritual. Es inalcanzable porque expresar la filosofía en hebreo sería insuficiente: habría que vaciar a dicha lengua de su contenido energético creador al que referíamos acerca de la interpretación, se trataría de una ardua e inútil labor. Sin embargo, la función de la lengua hebrea –entendida en su sentido de u-topía, horizonte- es la de señalar la posibilidad de rebasar los límites de la lengua referencial, de ahí las expresiones originales propuestas por Levinas, y tan extrañas a las categorías de la filosofía tradicional que son las que nos ocuparán en este trabajo. La función del hebreo es ser el *otro* que interpela al mismo que se expresa desterritorializado.

Así, expresado según las categorías espacio-temporales, el ruso sería el *aquí y ahora(ici et maintenant)* del hogar; el alemán helenólatra de la ontología sería el *en todas partes y más tarde (partout et plus tard)* de la filosofía institucional; el francés es el *allá lejos y antaño (là-bas et jadis)* por la posibilidad hospitalaria de expresar este pensamiento del Otro, y el hebreo sería el *más allá y siempre (au-delà et toujours)* de una tradición intraducible. Así como la verdad se revela en el rostro del otro, este *más allá* se revelaría ante el *en todas partes* (inter-esse) y esto es posible sólo en el territorio de *allá lejos*.

El pensamiento heterodoxo, al igual que la Esfinge, habita en el lugar de la encrucijada, y del mismo modo que ésta, se pregunta acerca de la humanidad olvidada. Tantos murieron en la

leyenda por no poder recordar la condición humana, fueron devorados por el monstruo impio. Y son tantos los que mueren en nuestra historia por el olvido de la razón ética pre-originaria, esos –según Levinas- son devorados por esta otra Esfinge cuya respuesta es la *violencia del inter-esse universal, la necesidad implacable del ser*. El olvido preocupa tanto a Levinas como a Heidegger, pero en direcciones opuestas: mientras que para el filósofo alemán se trata de recuperar al ser del olvido en el que cayó a partir de su ocultamiento bajo el *ente*, el filósofo lituano se preocupa por este otro olvido de la constitución ética de la subjetividad en su ocultamiento bajo el arrago al ser, de algún modo Levinas denuncia el olvido más peligroso: el olvido del olvido.

Retomando los “jugos del suelo”, Levinas los toma del francés junto con la posibilidad de *ex-primir* esta lengua, hasta el punto de hacerle *ex-presar*: relacionarse a la exterioridad y la alteridad. *Decir* -éticamente- más allá de toda posibilidad dentro del campo de *lo dicho*.<sup>109</sup>

“On fera filer l’allemand sur une ligne de fuite; on se remplira de jeûne ( )  
On le poussera jusqu’à une déterritorialisation absolue, même si elle est lente,  
collante, coagulée. Emporter lentement, progressivement la langue dans le désert  
Se servir de la syntaxe pour crier, donner au cri une syntaxe”<sup>110</sup>

Este traslado de la lengua -recordemos que en el caso de Levinas hablaremos del francés y no del alemán- al desierto es la desterritorialización absoluta. Éxodo cuyo fin es el de “darle al grito” en términos levinasianos al *decir* de la *corporalidad*, una sintaxis. Lejos de la intención de suprimir la lengua de *lo dicho* en aras de otra constituida por un puro *decir*, se trata más bien de reconocer los límites de *lo dicho* y tratar de rescatar la *alteridad* que se escapa a este lenguaje de lo Mismo. Recuperar el espíritu libre y plural que reside en la letra para que no quede “encadenado” en la tierra. Como Moisés, darle a la ética la posibilidad del éxodo que la redima de la esclavitud en la que se encuentra bajo el yugo de la ontología establecida. Y en este sentido es la crítica a Heidegger, crítica a la ontología -arraigada a la tierra- que tiene lugar desde la ética -libertad diaspórica-.

<sup>109</sup> En su texto ‘Le Dire et le Dit’, define al *Decir* cuya significación va más allá de lo *Dicho*, *decir* es responder por el otro, descubre al *quien* que habla, es contacto.

<sup>110</sup> Deleuze y Guattari (1975) p.48 “Se hará hilar el alemán sobre una línea de fuga, se llenará de ayuno( ) Se lo empujara hasta la desterritorialización absoluta, incluso si ésta es lenta, pegajosa, coagulada. Llevar

“En réunissant la présence sur terre et sous les firmaments du ciel, l’attente des dieux et la compagnie des mortels, dans la présence auprès des choses, qui équivaut à bâtir et a cultiver, Heidegger, comme toute l’histoire occidentale, conçoit la relation avec autrui comme se jouant dans la destinée des peuples sédentaires, possesseurs et bâtisseurs de la terre. La possession est la forme par excellence sous laquelle l’Autre devient le Même en devenant mien ” (TI 37)<sup>111</sup>

Desterritorializado en medio del discurso filosófico pleno (*por todas partes*) de ontología, la exigencia que nace a partir de la filosofía de Levinas es ética. Que este filósofo exprese en francés dicha exigencia tiene como origen la reterritorialización cultural guiada por un horizonte que promete una reterritorialización espiritual y este *más allá* es la lengua hebrea. En el siguiente punto analizaremos las características de esta lengua y algunos de sus lazos con la ética.

---

lentamente, progresivamente, la lengua al desierto. Servirse de la sintaxis para gritar, darle al grito una sintaxis” [trad. mía – S.R.]

<sup>111</sup> Levinas (TI 70) “Heidegger, al convocar [reunir, *legen* – S. R.] la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia ante ambas cosas – que equivale a construir y cultivar-, concibe, como toda la historia occidental, la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío.”



### 1 2 3 Lengua hebrea y ética.

La relación entre esta lengua y la ética fue trabajada de manera particularmente interesante por la filósofa brasilera Marilena de Souza Chauí<sup>112</sup> en la parte de su libro que concierne al pensamiento de Spinoza<sup>113</sup> -cuyo *conatus essendi* tanto irrita a Levinas<sup>114</sup> Y, siendo que este último escribió un interesante *Compendio de Gramática de la lengua hebrea*<sup>115</sup>, cuyo interés reside en la mirada del filósofo a la lengua, habremos de referirnos a él y lo tomaremos como texto central para la descripción de la lengua. El hecho de que un filósofo judío escriba acerca del hebreo originalmente en latín hace que este texto traductor por excelencia sea esencial para explicar las categorías que pueden tener origen en esta lengua, horizonte de las culturas. Otro texto importante acerca de un tema específico en la lengua hebrea es el artículo de Leo Spitzer "Soy quien soy"<sup>116</sup>, que trata acerca del verbo *hayah* en hebreo y su irreductibilidad a la noción griega de *ser*.

Comenzaremos por la enunciación de características específicas de la lengua hebrea.

- Los verbos sólo se expresan en modo indicativo y en tres tiempos simples y perfectos. Aparecen bajo tres formas que son la fuente, el infinitivo y el imperativo.

- En cuanto al tiempo, dado que el sustantivo determina la forma de los verbos, Spinoza describirá al presente tan sólo como un "punto, como si fuera un umbral entre el pasado y el futuro"<sup>117</sup>. Esto es, el tiempo presente en hebreo es denominado "beynoni" (intermedio), dado que se trata de un tiempo que, lejos de toda noción de presencia, es un punto intermedio inasible como presente, y que al momento de ser nombrado se transforma en pasado. Lengua de la profecía, el hebreo de tiempos bíblicos pasa del pasado al futuro y vice-versa con la ayuda de la conjunción de función temporal

<sup>112</sup> Chauí (1983) *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo - Espinoza, Voltaire, Merleau-Ponty* - Edit Brasiliense, Sao Paulo

<sup>113</sup> Utilizaremos esta grafía del nombre, que es la más comúnmente aceptada, si bien el origen portugués exige la E al comienzo: Espinoza.

<sup>114</sup> Abordaremos detalladamente esta problemática en el último capítulo.

<sup>115</sup> B de Spinoza (1905) - *Compendio de Gramática de la lengua hebrea* (CGH), escrito originalmente en latín para permitir el libre acceso a las escrituras evitando las interpretaciones que imponían las traducciones. El texto trabajado es la traducción hebrea de S. Rubin, Podgórze, Kraków, Nadwi'sła'nska, 1905

<sup>116</sup> L. Spitzer (1947) "Soy quien soy" en *Nueva revista de filología hispánica*, Año 1, Núm. 2, publicación del Colegio de México

que es la *vav hahipúj*. Esta conjunción –que tiene la forma de una varita mágica- convierte los tiempos: hace que el sentido temporal de lo escrito se trastoque en la interpretación, que si precede a un verbo conjugado en futuro éste deba interpretarse como pasado y a la inversa. Así, los relatos del pasado –como por ejemplo la creación, que es el pasado por excelencia- están redactados con verbos conjugados en futuro precedidos de *vav hahipúj*, y los discursos de los profetas –futuro absoluto- están escritos con verbos precedidos por la conjunción y conjugados en pasado. Para poder referirse al presente, el hebreo propone una conjugación extraña y es la que corresponde a los sustantivos (esto es: femenino singular y plural, masculino singular y plural). Justamente el hecho de no poder asir la acción durante ese tiempo intermedio, hace que ésta se cristalice en una estática figura sustantiva.

- En cuanto a los verbos, todos, excepto uno, se conjugan en los tres tiempos. En el caso del verbo *hayah*, que mal se traduciría por el verbo “ser”, no tiene conjugación posible en presente; ese tiempo “intermedio” que propone una substantivación de la acción no presenta dicha posibilidad para este verbo.<sup>118</sup>

El verbo *hayah* al ser reducido a otras lenguas, en el afán de traducir, cumple actualmente – en la lengua hebrea secularizada- diversas funciones que poco tienen que ver con su sentido original en el estadio bíblico. Por ejemplo, para traducir modos tales como el subjuntivo y el potencial, inexistentes en hebreo, este verbo cumple la función de auxiliar, lo mismo ocurre para expresar tiempos imperfectos o actividades continuas, gerundios por ejemplo.

Irreductible al *esse*, torna la sospechosa traducción de Éxodo 3:14<sup>119</sup>. Este verbo hebreo tiene diversos significados: estos son existencia, cambio de situación, de estado. Hay dos posturas

<sup>117</sup> Spinoza (1905 - CGH) p. 60

<sup>118</sup> Es importante aclarar que esta particularidad, la ausencia de la conjugación del verbo “ser” en presente aparece también en la lengua rusa, ubicada en el esquema de Gobard en el lugar de la lengua vernácula territorial para Levinas

<sup>119</sup> **Eheyé asher eheyé** (verbo conjugado en primera persona singular del futuro), es imposible traducirlo, por razones anteriormente expuestas, como “soy el que soy”. Estas palabras expresan la revelación del nombre divino a Moisés. El Tetragrammaton tiene por raíz a este verbo conjugado en todos los tiempos simultáneamente.

respecto del mismo<sup>120</sup> una sostiene que este verbo es pura y plena temporalidad, es decir, sólo determina el tiempo al temporalizar a otro verbo; la otra lo considera *fiat* original, pura actividad y esto es lo que explicaría su ausencia en presente, la imposibilidad de cristalizar esa pura actividad en una estática conjugación substantiva. A pesar de las divergencias, algo queda claro: este verbo es clave para comprender las Escrituras, dado que constituye el nombre infinito de dios, expresando su potencia en la eternidad (actividad pura en todos los tiempos simultáneamente).

Puede a la luz de esta significación del verbo "*hayah*" en la lengua hebrea -verbalidad pura- comprenderse lo que escribe Levinas en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (p. 44):

"Le verbe *être* dit la fluence du temps comme si le langage n'équivalait pas sans équivoque à la denomination. Comme si dans *être* le verbe rejoignait seulement sa fonction de verbe."<sup>121</sup>

Volvamos a Benveniste: las categorías de la lengua definen las del pensamiento. Pensemos algunas otras de las características de esta lengua hebrea y podremos empezar a vislumbrar ese "horizonte" al que referíamos anteriormente.<sup>122</sup>

- "Síndrome de brevedad" capacidad de resumir, compendiar (por ejemplo el sufijo que indica pertenencia o la prescindibilidad de los pronombres en ciertos tiempos).

"Lengua algebraica, de códigos y conceptos concretos, permite una gran abstracción y puede educar, si se educa en ella correctamente, hacia categorías de pensamiento muy concentradas, abstractas y flexibles. Los logros lingüísticos del hebreo constituyen sin duda un aporte a los logros del pensamiento"

- Curiosa es la escritura, que sólo se lleva a cabo por medio de las consonantes, ya que las vocales son tácitas y dan origen a la pluralidad de lecturas y sentidos. Spinoza describe a las consonantes como las letras propiamente dichas, en tanto que las vocales son "el alma de las letras", su soplo o espíritu. Propone la metáfora de la flauta, en la que las vocales conforman el sonido de la música y

<sup>120</sup> Ogden (1971) "Time, and the verb H.Y.H in O.T. prose" - *Vetus Testamentum* XXI, Leiden, E. J. Brill

<sup>121</sup> (DOMS 83) "El verbo *ser* dice la fluencia del tiempo como si el lenguaje no equivaliese sin equívoco a la denominación, como si en el *ser* el verbo recuperase solamente su función de verbo"

<sup>122</sup> Para esta descripción nos basaremos en Sh. Har'eben "Límites de mi lengua - límites de mi mundo" en *Síndrome de Dulcinea* (en hebreo) edit. Keter, Jerusalem, 1981. [Las citas que aparecen están traducidas por mi, S. R.]

las consonantes serían los orificios tocados por los dedos. Exigencia de interpretación<sup>123</sup>, interpretación creativa, “soplo” que reaviva las llamas del sentido y hace música.

- Temporalidad sin presente verbal, *hayah* irreductible al *esse*. En el siglo XVII Spinoza ya proponía una teoría de la definición asentada sobre el verbo *hayah* y sobre el sustantivo. *Hayah* en hebreo bíblico no expresa un ente o una existencia dados y nunca es empleado como cópula. Especie de síntesis general del significado de todos los verbos hebreos<sup>124</sup>, este verbo en el *Tetragrammaton* se refiere a la potencia de dios, pero no a su esencia o existencia. Este verbo así descripto, imposible de tornarse sustantivo no se asemeja en nada al ser relacionado por Benveniste a la lengua griega y fundador de la metafísica como ontología. Tal vez el *conatus essendi* spinoziano merezca otra lectura, distinta de la desconfianza expresada por Levinas y justifique su lugar central en la Ética. Por ahora sólo nos ocuparemos de este *hayah* que nunca podrá ser ubicado en el espacio intermedio que le concedería el *inter-esse*, porque tampoco permite ser ubicado en el tiempo intermedio de la presencia.

¿Qué ética tendría origen en una lengua con estas características?

Una ética que a partir de la infinidad de sentidos propuestos por la interpretación, y que tiene su origen en este *flat* original que es el verbo *hayah*, verbo esencialmente transitivo, se demuestre como la alternativa a la totalidad cerrada, intransitiva. Una ética que demuestre que la pretensión de universalidad es válida –dentro del diálogo intercultural- si se respeta la pluralidad. El diálogo es posible por lo mismo que las categorías del pensamiento, en estrecha relación con las categorías de las lenguas particulares, no son exclusivas de los nativos de cada lengua, son susceptibles de la difícil tarea de la traducción.

Un verbo *hayah* imposible de situarse en el tiempo *beynoni* o “inter-medio” de la presencia, que no reduzca el *inter-esse* a la única forma de relación.

<sup>123</sup> Dado que una palabra, al ser consonántica, puede leerse con diversas vocales y tener sentidos muy distintos.

<sup>124</sup> cf. M. de Souza Chauí op. cit. pp.99, 101

Una temporalidad ética –mesiánica– en la que pasado y futuro –que no son desviaciones de segmentos de tiempo presente que hayan pasado o estén por venir– se substituyan alternativamente. Estos tiempos que se substituyen entre sí, permiten pensar la sensibilidad –pre-originaria– constitutiva de la subjetividad que dará lugar a la *substitución*, por ejemplo en la responsabilidad para con el pasado formulada por Benjamin<sup>125</sup>.

Pero será mejor hacer un análisis detenido de las expresiones<sup>126</sup> de la ética levinasiana y rastrearlas con relación a esta lengua de “reterritorialización espiritual”. De eso nos ocuparemos en el siguiente capítulo

---

<sup>125</sup> Benjamin (1971) “Tesis de la filosofía de la historia” en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona

<sup>126</sup> En el próximo capítulo nos ocuparemos de la imposibilidad de denominarlas “categorías”, como nos propusimos en un principio.

**Capítulo 2: Análisis de las categorías levinasianas a la luz de los distintos mundos lingüísticos que constituyen su discurso filosófico.**

2.1. El problema de las “categorías levinasianas” y su ubicación en campos semánticos a través de diversas lenguas.

2.1.1. El problema de las “categorías” en Levinas: de otro modo.

2.1.2. El Decir y lo Dicho

2.2. Selección de significaciones claves en hebreo y su contextualización. Resignificación en el discurso filosófico.

2.2.1. El Otro, El Mismo: la huella

2.2.1.1. El Mismo: ¿usurpación?

2.2.1.2. Lo Otro

2.2.1.3. *Autru*: ¿el Otro?

2.2.1.4. El silencio acerca de Elisha Ben Habuyah: ¿el Otro del pensamiento “de-otro-modo”?

2.2.2. De otro modo que *Ser*

2.2.3. De otro modo que saber. Verdad y Revelación

2.2.3.1. Verdad y justicia: *emet*, *tzédek* y *mishpat*

2.2.4. El rostro

2.2.5. La libertad de la heteronomía: Libertad y mandamiento

2.2.5.1. Palabra y mandamiento

2.2.5.2. Libertad y Ley: *jarut/ jerut*

2.2.6. Responsabilidad heterónoma

2.2.7. Proximidad – sacrificio – sustitución – rehén – hospitalidad

2.2.7.1. Sustitución, lugar de proximidad

### 2.2.7.2. Rehén del otro en tanto lugar de hospitalidad

## 2.1. El problema de las “categorías levinasianas” y su ubicación en campos semánticos a través de diversas lenguas

### 2.1.1. La problemática de las “categorías” en Levinas: de otro modo

“Il se trouve (...) que l’humain abordé comme objet parmi d’autres (même si on néglige le fait que le savoir se fraye un passage en lui) prend des significations qui s’enchaînent et s’impliquent de façon à conduire à des possibilités conceptuelles extrêmes et irréductibles, outrepassant les limites où se tient la description, fût-elle dialectique, de l’ordre et de l’être, à l’extraordinaire, à l’au delà du possible -telles que la *substitution de l’un à l’autre*, l’*immémorable passé qui n’a pas traversé le présent*, la *position de soi comme déposition du Moi*, le *moins que rien comme unicité*, la *différence par rapport à l’autre, comme non indifférence*”. (AE p.74-75)<sup>1</sup>

El problema que nos ocupa en esta parte es intentar penetrar en el significado de las expresiones que conforman la ética de Levinas, las “posibilidades conceptuales” a las que refiere el epígrafe. Dichas expresiones a menudo presentan un carácter extraño para el discurso filosófico tradicional por expresar “lo extraordinario”, aquello que se piensa “más allá de lo posible”; a veces la extrañeza se halla en el significado que éstas revisten dentro del discurso levinasiano en comparación con el de la tradición ética. Esta *extrañeza*, esa *alteridad*, este carácter de *extranjero* que presenta su discurso dentro del marco de la filosofía, alguna vez le ha costado el destierro – como vimos en el capítulo anterior, infundado- hacia el campo de la teología. Sin embargo, su discurso se inscribe en la filosofía, para problematizarla a partir del lenguaje.

“Ce n’est par hasard, ni par naïserie, ni par usurpation que l’ordre de la vérité et de l’essence -où prétend se tenir le présent exposé lui-même,- est au premier rang de la philosophie occidentale. Pourquoi la proximité, pure signification de Dire, l’un-pour-l’autre an-archique d’au delà de l’être, retournerait-elle à l’être ou tomberait en être, en conjonction d’étants, en *essence* se montrant dans le Dit? Pourquoi sommes-nous allés chercher l’*essence* sur son Empyrée? Pourquoi savoir? Pourquoi problème? Pourquoi philosophie?” (AE p.199)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> (DOMS 113-114) “Aparece entonces, ( . ) que lo humano, abordado como un objeto entre otros incluso si se pasa por alto que el saber se abre un camino en él, adquiere significaciones que se encadenan y se implican de un modo que conduce a posibilidades conceptuales extremas e irreductibles, las cuales sobrepasan los límites en los que se mantiene la descripción, aun cuando fuese dialéctica, del orden y del ser, y avanzan hacia lo extraordinario, hacia lo más allá de lo posible. Esto sucede con significaciones tales como la *substitución del uno por el otro*, el *pasado inmemorable que no ha atravesado el presente*, la *posición de sí como de-posición del Yo*, lo *menos que nada en tanto que unicidad*, la *indiferencia con respecto al otro en tanto que no-indiferencia*.”

<sup>2</sup> (DOMS 235) “No es por azar, por tontería o por usurpación que el orden de la verdad y de la esencia, en el que la misma exposición presente intenta mantenerse, ocupe el primer rango en la filosofía occidental. ¿Por qué la proximidad como pura significación del Decir, como el uno-para-el-otro an-árquico de más allá del ser, retornaría al ser o caería en él como conjunción de entes, como *esencia* que se muestra en lo Dicho? ¿Por qué hemos ido a buscar la *esencia* sobre su Empreo? ¿Por qué saber? ¿Por qué problema? ¿Por qué filosofía?”



En un principio el objetivo de este trabajo era analizar las “categorías “ de la ética de Levinas pero dicho propósito se demuestra problemático. Se trata de un problema, dado que a partir de la concepción levinasiana del lenguaje -en su diferenciación entre *el Decir* y *lo Dicho* que trataremos a continuación- se hace difícil establecer las expresiones de su pensamiento como un marco categorial en el sentido en que la tradición filosófica lo determina: sea al modo objetivo de Kant en cuanto *relación sujeto-objeto* (porque el otro en su alteridad es irreductible a objeto); o como las define Heidegger en el par.9 de *Ser y Tiempo*, categorías son “determinaciones del ser del ente” a diferencia de los existenciaros que son los caracteres del “ser-ahí”. La dificultad se halla en que las expresiones de Levinas se piensan a partir *de otro modo que ser*, por eso –al escapar al primado del ser, al no pretender determinar aquello que *es*- no se definen ni como categorías, ni tampoco como existenciaros

Este problema ya ha sido planteado de algún modo por J. Derrida en su texto “Violence et Métaphysique”<sup>3</sup> donde pregunta por qué Levinas –en *Totalidad e Infinito*- recurre a categorías que había rechazado previamente, a la vez que aclara que no es una denuncia a una incoherencia del lenguaje o a una contradicción del sistema, *sino que es una interrogación acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional, basada en el concepto del ser y la presencia para destruirla*. Estas “categorías” o “posibilidades conceptuales” de la ética levinasiana serían -usando la expresión de Levinas- “de otro modo que” categorías. Podrían quizás denominarse “semantemas” en tanto unidades de significación, o tal vez expresiones de “*lo Dicho*”. Sin embargo, siguiendo la expresión crítica levinasiana las trataremos como “*de otro modo que categorías*”, al aludir a problemáticas planteadas por el filósofo como “de otro modo que ser” en su crítica a la ontología desde la ética o “de otro modo que saber” que es una interpelación del saber filosófico caracterizado por la metáfora óptica desde la ética heterónoma.

“Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement

<sup>3</sup> J. Derrida “Violence et métaphysique” en *Revue de métaphysique et de morale* Nro. 69, 3 y 4 p 427  
También en *L'écriture et la différence* - Seuil, Paris, 1967

*qu'être*. Ni non plus ne-pas-être. (.) Être ou ne pas être -la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'autre de l'être -de l'autrement qu'être- prétend énoncer une différence de l'au delà de celle qui sépare l'être du néant: précisément la différence de la transcendance". (AE pp.3-4)<sup>4</sup>

He aquí el lugar de la alteridad en la raíz misma de la *diferencia*. El hecho de enfrentarse al absolutamente Otro que trasciende al yo no permite asimilarlo a lo Mismo y por eso la fuerte expresión *autrement que*. De otro modo *que* ser significa –en un camino divergente del de Heidegger- salir del marco del ser, pensar la trascendencia de aquello que excede al yo. Igualmente cuando se trata “de otro modo que saber”:

“En évoquant la possibilité d'une pensée qui ne soit pas savoir, j'ai voulu affirmer un spirituel, qui avant tout -avant toute idée- est dans le fait d'être proche de quelqu'un. La proximité, la socialité elle-même, c'est 'autrement' que le savoir qui l'exprime. Autrement que le savoir n'est pas la croyance.(...)” (AS p.90)<sup>5</sup>

“De otro modo que saber” evoca a la ética más que al conocimiento marcado por la relación sujeto-objeto bajo la primacía de la representación y de la metáfora óptica. Frente al hegemónico *theorein* o contemplación del conocimiento en el pensamiento occidental, Levinas propone un sentido diferente: la *escucha*, que caracterizaría este “de otro modo que saber” ético como atención al llamado del otro. Es en este sentido que el término “categoría” no corresponde a la expresión levinasiana. Este “de otro modo que saber” se explica claramente en la segunda de las *Quatre lectures talmudiques* en referencia al orden bíblico “haremos y escucharemos”, es decir, primero actuaremos y luego entenderemos. La “inversión del orden” lógico operada por el pueblo judío en el momento de la recepción de la Torá: primero la acción y luego la intelección, es calificada por la filosofía como “ingenuidad”. Esta “ingenuidad”, que expresa en griego una actitud inaceptable a los ojos de la filosofía, en el seno de la lengua hebrea es *olda* en su otro sentido como “temimouthi” o

<sup>4</sup> (DOMS pp. 45-46) “Pasar a lo *otro* que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*. Tampoco –y menos aún- no ser (...) Ser o no ser; por tanto, la cuestión de la trascendencia no reside ahí. El enunciado de lo *otro* que el ser –de lo de otro modo que ser- pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia”

<sup>5</sup> “Al evocar la posibilidad de un pensamiento que no sea saber, quise afirmar algo del orden de lo espiritual, que ante todo –antes de toda idea- está en el hecho de ser próximo a alguien. La proximidad, la socialidad misma, este ‘de otro modo que’ el saber que la expresa. De otro modo que el saber no es la creencia (.)” [Traducción mía – S.R.]

integridad Este concepto interpretado a la luz del griego como la *sombra* del saber, es escuchado claramente en Sináí como la *voz*<sup>6</sup> de la ética

“Quoi qu’il en soit, la philosophie peut se définir comme une subordination de tout acte au savoir que l’on peut avoir de cet acte, le savoir étant précisément cette impitoyable exigence de ne passer à côté de rien, de surmonter l’étroitesse congénitale de l’acte pur et remédier ainsi à sa dangereuse générosité La priorité du savoir est la tentation de la tentation La naïveté de l’acte est déniée il ne surgira désormais qu’après calcul, après une soigneuse pesée du pour et du contre” (QLT p 76)<sup>7</sup>

“De otro modo que saber” sólo se entiende a partir de la ética marcada por el encuentro cara-a-cara con el otro: es la proximidad expresada en el Decir, contacto con “una singularidad absoluta y como tal irrepresentable” (EDE 225). Es lo anterior al saber, anterior al cálculo que domina –o “remedia”- la “peligrosa generosidad” del acto, del encuentro cara-a-cara con el otro y el reclamo de infinita responsabilidad. A continuación trataremos esta diferenciación entre el Decir y lo Dicho, clave para un abordaje de la ética levinasiana

<sup>6</sup> Es curioso remarcar que en francés fonéticamente el término *voz* (*voix*) y el verbo *ver* conjugado en la primera y segunda personas del presente (*vois*) son idénticas

<sup>7</sup> “Sea como sea, la filosofía puede definirse como una subordinación de todo acto al saber que se puede tener de dicho acto, siendo el saber esta exigencia despiadada de no pasar nada por alto, de superar la estrechez congénita del acto puro y remediar así su peligrosa generosidad La prioridad del saber es la tentación de la tentación La ingenuidad del acto es despabilada ya no surgirá sino después de un cálculo, luego de un cuidadoso sopesamiento del pro y el contra ” [traducción mía- S. R.]

### 2.1.2. El Decir y lo Dicho

“Le dire originel ou pré-originel –le propos de l’avant-propos- noue une intrigue de responsabilité. Ordre plus grave que l’être et antérieur à l’être.” (AE 6)<sup>8</sup>

Levinas se pregunta (EDE p. 235) si acaso es el lenguaje transmisión y escucha de mensajes que serían pensados independientemente de esta transmisión y de esta escucha; independientemente de la comunicación. O, al contrario, el lenguaje comportaría un acontecimiento positivo y previo a la comunicación que sería *acercamiento* y *contacto* del prójimo y donde residiría el secreto del nacimiento del pensamiento mismo y del enunciado verbal que lo porta. En otras palabras, la pregunta es si el lenguaje es un instrumento que atañe estrictamente a un sentido intelectual, o si por el contrario, remite a un sentido ético “más grave”, que es el del encuentro con el otro que reclama la responsabilidad. En el primer caso, estamos ante **lo dicho** y en el segundo, se trata del **decir**. Así, puede hablarse de un *lenguaje ético*, que no procede de una experiencia moral especial (EDE p.234), lenguaje de la responsabilidad por el otro (EDE p.233). Viene del sentido mismo –pre-originario y pre-temático- del *acercamiento o proximidad* que abre una brecha en el saber, del *rostro* que no se reduce a fenómeno. Para Levinas, la intencionalidad planteada por Husserl no agota su definición por el hecho de ser una simple apertura al ser o una correlación sujeto-objeto, el filósofo lituano lleva el concepto de su maestro al campo de la pasividad. El misterio de la conciencia, según este filósofo, no se resume en que ‘toda conciencia es conciencia de algo’ – aunque este descubrimiento husserliano permitió una vía de apertura para una conciencia monádica, cerrada en sí, sin puertas ni ventanas, conciencia narcisística diría Jankélévitch<sup>9</sup>. La intencionalidad planteada por el padre de la fenomenología en sus textos publicados<sup>10</sup>, se remite a pensamiento y entendimiento, pretensión, es el hecho de nombrar lo idéntico, de proclamar algo en tanto que algo: no deja lugar para la pasividad más que en tenuous referencias no abordadas en toda su profundidad

<sup>8</sup> (DOMS 48) “El decir original o pre-original -el logos del pró-logo- teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser.”

<sup>9</sup> V. Jankélévitch – *La mala conciencia* – FCE, 1987, p. 27.

En este marco puramente intelectual no habría lugar para la proximidad. Ésta es irreductible a la tematización de la relación entre el sujeto y el otro, es más bien esta relación misma. En este sentido se entiende la “puesta en cuestión de la conciencia (EDE 195) y su correlativa pasividad<sup>11</sup>” en lugar de “la conciencia de la puesta en cuestión”.

El Decir ético sería el “de otro modo que saber” que no se agota en la síntesis del entendimiento, es un lenguaje pre-original, anterior a la experiencia, esto es, anterior al origen, el origen que se da en lo Dicho ya transcurre en el encuentro empírico con los seres humanos que se da en la sociedad y para él los sistemas lingüísticos son condición necesaria. El lenguaje pre-original es la posibilidad de la comunicación dentro de una lengua. Es el acontecimiento en que yo me acerco al otro –o más precisamente, soy sorprendido pasivamente por el otro- y no es manifestación ni saber. Es el acontecimiento ético de la comunicación en el sentido más puro, esto es, el momento del encuentro que va a permitir el intercambio –posterior- en el campo de lo Dicho. Por eso Levinas escribe que la primera palabra “dice el decir mismo, no designa aún seres, no fija temas y no identifica nada” (EDE p.236) Por esto, la traducción al español del epígrafe hace un aporte interesante: traduce *avant-propos* por pró-logo. Además de reflejar correctamente el texto original, la traducción brinda un suplemento de sentido que ayuda a comprender mejor lo escrito: logra llevar el concepto más acá del logos –que ya sería lo Dicho-, lugar anterior a la palabra de la razón lógica. El francés *propos* connota actividad –propósito, intención en la palabra- y el *avant propos* permite pensar la pasividad anterior a ésta. Es además interesante que Levinas recurra a un verbo transitivo –*dire-* para nombrar la pasividad: en este sentido no podemos ya entender la pasividad en su oposición a la actividad, la pasividad tiene en este caso un sentido de constitución del sujeto como se verá más adelante.

---

<sup>10</sup> En los archivos se encontraron manuscritos que revelan el desarrollo interrumpido de una fenomenología genética que sí se ocupa de la pasividad. Cf. el minucioso estudio realizado por P. E. García Ruiz, en *Emmanuel Levinas: fenomenología y subjetividad*, tesis de maestría presentada en la UNAM, 1999.

<sup>11</sup> En este tema profundizaremos en el próximo capítulo

Así, son varios los términos que se substituyen, cuando la posibilidad del lenguaje se entiende a partir del Decir y no únicamente de lo Dicho. Si el campo de lo Dicho es el de la representación tematizante -activa- que se expresa *sincrónicamente* –en el sentido de reunión en un presente dado- como sistema de *nombres* que designan substancias; el campo del Decir *diacrónico* – anterior a todo origen, an-árquico y por lo tanto irreductible a ningún presente- escapa a la hegemonía de la presencia y la representación desde el contacto que funda el sujeto a partir de la ética, como pasividad de la recepción es *verbalidad* pura y como tal se torna en rostro único e irrepresentable. Esta pasividad funda a la subjetividad según Lévinas, contrariamente a la tradición filosófica que la entiende activamente a partir de la razón. No se trata de la desaparición del autor del enunciado –cuyas consecuencias éticas son peligrosas en tanto se borra la responsabilidad, y sería el “eso habla” o “la lengua habla”. No se trata de borrar al sujeto sino de concebirlo desde su frágil pasividad, desde su corporalidad que refleja su inalienable responsabilidad.

“Ce n’est pas la découverte du ‘cela parle’ ou du ‘la langue parle’ qui fait droit à cette passivité. Il faut montrer dans le Dire -en tant qu’approche- la dé-position ou la dé-situation du sujet qui demeure cependant irremplaçable unicité et, comme la subjectivité du sujet Passivité plus passive que toute réceptivité où, pour les philosophes, réside le suprême modèle de la passivité du sujet”.  
(AE p.61)<sup>12</sup>

El lenguaje precede al sujeto, la subjetividad se constituye pasivamente en él: nacemos en el lenguaje que nos recibe hospitalariamente. No se trata de la lengua propia, sino que la lengua siempre tiene origen en los otros, nacemos rodeados de la palabra ajena, y por eso la palabra siempre es respuesta. Pero no es la lengua ajena a nosotros, sino que somos nosotros extranjeros en nuestra “propia” lengua, no hay lugar para la mismidad del sujeto. Bajtín lo expresó en un sentido dia-lógico. Levinas demuestra que, antes de llegar al lenguaje de la razón, y por ende al encuentro de dos razones discursivas en una comunidad que permite la comunicación, hay una asimetría inicial,

<sup>12</sup> (DOMS 100) “No es el descubrimiento de ‘esto habla’ o de aquello que ‘la lengua habla’ lo que conforma el derecho a esta pasividad. Hay que mostrar en el Decir en tanto que aproximación la de-posición o la de-marcaación del sujeto que, sin embargo, continúa siendo unidad irremplazable, algo así como subjetividad del sujeto. Se trata de una pasividad más pasiva que toda receptividad, en la cual los filósofos encuentran que reside el modelo supremo de la pasividad del sujeto”

una subjetividad que es –pasivamente- sorprendida por el encuentro con el otro. Diferencia que llama a la no-indiferencia por el otro. El encuentro con el otro refleja la interpelación de esa exterioridad, incomoda y produce el desencantamiento frente al sentirse “en casa” con uno mismo. El otro apela a nuestra responsabilidad pre-originaria para con él, la respuesta no puede hacerse esperar. En la inmediatez del rostro del otro surge la palabra, se revela la verdad de mi responsabilidad.

La distinción entre el Decir y lo Dicho es conocida en el mundo lingüístico por el libro de O. Ducrot<sup>13</sup> que cuestiona la unidad del sujeto hablante presupuesta en la “lingüística moderna”<sup>14</sup> desde una concepción polifónica de la enunciación (que pretende trasponer el concepto bajtiniano de polifonía al marco de la enunciación). Las diferentes voces que se mezclan en una enunciación dan cuenta de una cierta pluralidad. Sin embargo, a mi modo de ver, hay en esta perspectiva un orden jerárquico de las voces en el enunciado que responde finalmente a una intención conciente del sujeto hablante. De todos modos la distinción presentada por el lingüista entre enunciación y enunciado no es intercambiable –a mi parecer- por la diferencia radical entre el Decir y lo Dicho. Mi impresión es que Ducrot –como lingüista- no traspasa el nivel discursivo de lo Dicho levinasiano, marca distinciones interesantes, da una idea de pluralidad de voces en el discurso, pero no se acerca en absoluto<sup>15</sup> al sentido ético que le da Levinas. Tanto el Decir como lo Dicho en el sentido ducrotiano, son temáticos, y se encuadran en una actividad. El Decir ético -levinasiano- se diferencia de lo Dicho, por ser pre-temático, corporal y –contra la foné del verbo que aparenta actividad- indica pasividad. La voz activa que suena en el verbo “decir” debe entenderse como una pasividad radical, sería más la escucha receptiva que la palabra proferida que ya es respuesta. Levinas “estira” la lengua francesa para hacerla significar algo absolutamente diferente.

<sup>13</sup> O. Ducrot – *Le Dire et le Dit* – Minuit, Paris, 1984 – Referiré únicamente al capítulo “Esquisse d’une théorie polyphonique de l’enonciation” pp. 171-233

<sup>14</sup> *Ib.d* p. 171, se refiere a una crítica del comparatismo, estructuralismo y gramática generativa

<sup>15</sup> Es preciso aclarar que no debe leerse como un reproche a la competencia lingüística. Simplemente, notamos un caso de homonimia: ambos autores usan los mismos términos para aludir a cosas diferentes

Podríamos esquematizar la diferenciación entre los campos del Decir y lo Dicho planteada por Levinas de la siguiente manera<sup>16</sup>:

<b>lo Dicho:</b>	<b>el Decir :</b>
-Lenguaje tematizante del saber. Epos del Decir que lo absorbe.	-Lenguaje ético del contacto. Su significación va más allá de lo Dicho, más allá de la esencia. Decir es responder por el otro, descubre al <i>quien</i> que habla, es contacto.
-Actividad y voluntad del sujeto.	-Deposición misma del sujeto, subjetividad más pasiva que toda receptividad.
-Dato, ser.	-Prójimo, en el sentido inmediato de la proximidad.
-Identidad kerygmática .	-Diferencia radical, irreductible a la identificación.
-Fenómeno.	-Rostro.
-Significado (develamiento).	-Significación por excelencia (revelación), excedencia.
-Representación (actividad, libertad).	-Contacto, responsabilidad, obsesión, rehén, fraternidad (pasividad, difícil libertad).
-Querer, voluntad.	-Obediencia, escucha absorta en lo dicho
-El sujeto da un signo.	-Ex-presión, el sujeto se hace signo, exposición de uno al otro, como una piel a lo que la hiere.
-Es para sí.	-Es para el otro, el yo surge en la pasividad de la sujeción.
-Nombre, lenguaje como sistema de nombres. La palabra anuncia la idealidad de lo Mismo en lo diverso, identificación kerygmática (proclama esto en tanto aquello).	-Verbo, el ser es verbo de la proposición, hace resonar la esencia sin ensordecir enteramente el eco del Decir , temporalización no intencional del tiempo.
-Concepto, reducción de lo Otro en el Mismo	-Alteridad radical
-Designa substancias y dobla los entes	-Las substancias se deshacen en modos de ser, de temporalización; aquí el lenguaje no dobla el ser de los entes, expone la resonancia silenciosa de la esencia.
-Constituye identidades.	-Coincidencia con el signo dado al otro, no coincidencia del signo consigo mismo (diacronía).
-Sincronización del tiempo en la presencia.	-Diacronía absoluta, imposibilidad para la dispersión del tiempo de reunirse en presente; es la diacronía quien determina lo inmemorial, lo an-árquico.
-Saber, conciencia tematizante	-Ética, acercamiento, proximidad, inmediatez de lo sensible. ("de otro modo <i>que</i> saber")
-Tema, algo identificado.	-La significación no es algo, es la significación al otro en la proximidad, significa antes de la esencia, se reconoce como responsabilidad y sustitución

Del lado del Decir está la *pasividad* ética, que trasciende la esencia ontológica y la interpretación de libertad como actividad que tiene origen en la re-presentación que ya es del orden de lo Dicho:

"Ce livre a exposé *ma* passivité, la passivité en tant que *l'un pour l'autre* et, dès lors, en tant que

<sup>16</sup> Este esquema está basado fundamentalmente en dos textos de Levinas sobre el tema: el primero es el capítulo "Langage et proximité" en EDE y el segundo es el texto "Le Dire et le Dit" publicado en *Le nouveau commerce* y luego transformado en parte del cap 2 de AE .



transcendant l'essence comprise comme puissance et comme acte, et ainsi précisément ma passivité en tant que signification" (AE 179)<sup>17</sup>

Levinas señala la verbalidad del *verbo ser*, que según el autor "dice la fluencia del tiempo como si el lenguaje no equivaldría sin equívoco a la nominación, como si en el *ser* el verbo alcanzara solamente su función de verbo " Esta significación atribuida al verbo *ser* debe ser leída a la luz del verbo *hayah* hebreo, raíz del tetragrama conjugado en todos los tiempos simultáneamente. Hablar del tiempo en términos de fluencia, es hablar del tiempo en términos de tiempo desformalizado y no de acontecimientos temporales. En la segunda parte de este capítulo profundizaremos en esta concepción del verbo ser como el verbo mismo, aquel que da lugar a la temporalidad.

En cuanto a la diferenciación entre el nombre en el campo de lo Dicho y el verbo en el del Decir, es interesante relacionarla a la concepción benjaminiana del lenguaje<sup>18</sup> donde el nombre es característico de la lengua humana así como el verbo es la esencia lingüística de Dios:

"Toda lengua humana es sólo reflejo del verbo en el nombre. El nombre se acerca tan poco al verbo como el conocimiento a la creación"

Esto es, que el nombre-Dicho-conocimiento quedaría del lado de la inmanencia sincrónica y el verbo-Decir-de otro modo que saber- estaría del lado de la trascendencia diacrónica que se revela en el encuentro con el rostro del otro. Así, el lenguaje del Decir según Levinas no se reduce a un sistema de signos que doblan los seres y las relaciones -concepción que se impondría si la palabra fuera Nombre. El lenguaje como Decir sería más bien "excrecencia del verbo" (DD. 27), y por otro lado, desde el punto de vista de lo Dicho, hay un "lenguaje del Nombre", que designa o constituye identidades. Pero es hora de tratar de comprender cómo Levinas define y llega a esta noción.

La anterioridad del *Dire à autrui* (Decir al otro) en relación a la lengua no es en absoluto una cuestión lúdica o retórica. Lejos de tratarse de una caprichosa invención de filósofos, el Decir es

<sup>17</sup> (DOMS 216) "Este libro ha expuesto mi pasividad, la pasividad en tanto que *uno-para-el-otro* y, por tanto, en tanto que trasciende la esencia entendida como potencia y acto; de este modo, precisamente mi pasividad en tanto que significación"

<sup>18</sup> W. Benjamin *Angelus novus* "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", cita de p. 156

*proximidad* de uno al otro, extrema gravedad ética de uno *para* el otro. Este Decir infinito imprime su huella en lo Dicho, marca que atestigua el excedente de sentido.

“Le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatolements sémantiques -avant-propos des langues- il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification”. (AE 6)<sup>19</sup>

Levinas define el Decir pre-originario a partir del énfasis de la significación: él es “la significancia misma de la significación”. Este estilo hiperbólico expresa un pensamiento excesivo que rebasa el lenguaje. Este último entendido como metafórico (DQVI 166) recuerda el pensamiento de Maimónides<sup>20</sup> en el sentido etimológico de la *meta-phora*: llevar más allá, es decir, buscar el sentido más allá del horizonte del lenguaje. Lenguaje de lo Dicho como metáfora en el campo de la fenomenología, el Decir como prólogo de las lenguas sería el más allá que es la trascendencia, el dominio de la ética:

“Dans le propos sur l'*au delà* on soupçonne une métaphore emphatique de la distance intentionnelle. Même si dans ce soupçon on risque d'avoir oublié que le 'mouvement' au delà, c'est la métaphore et l'emphase elles-mêmes, et que la métaphore, c'est le langage, et que l'expression d'une pensée dans un discours n'équivaut pas à un reflet dans le milieu indifférent d'un miroir ni à une quelconque péripétie dédaigneusement appelée verbale et que le dire présuppose, dans le vécu de la signifiante, des relations autres que celles de l'intentionnalité, lesquelles précisément, sur un mode non-récupérable, concernent l'altérité d'autrui: que l'élévation du sens par la métaphore dans le *dit* est redevable de sa hauteur à la *transcendance* du *dire* à autrui ” (DQVI 166)<sup>21</sup>

Estas relaciones “otras que las de la intencionalidad” características del Decir como sentido de la significación son precisamente el “uno *para* el otro, el compromiso del *acercamiento*, la

<sup>19</sup> (DOMS 48) “Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significación misma de la significación”

<sup>20</sup> La Guía de los Perplejos señala la limitación del lenguaje humano para expresar el Infinito

<sup>21</sup> “A propósito del *más allá* sospechamos una metáfora enfática de la distancia intencional. Incluso si en esta sospecha corremos el riesgo de haber olvidado que el ‘movimiento’ más allá, es la metáfora y el énfasis mismos, y que la metáfora, es el lenguaje, y que la expresión de un pensamiento en un discurso no equivale a un reflejo en el medio indiferente de un espejo ni a alguna peripecia desdeñosamente llamada verbal y que el decir presupone, en lo vivido de la significancia, relaciones otras que aquellas de la intencionalidad, las cuales precisamente, en un modo irrecuperable, conciernen la alteridad del otro que la elevación del sentido por la metáfora en lo *dicho* se debe a su altura y a la *trascendencia* del *decir* al otro.” [Trad. mía – S.R.]

*proximidad* de uno al otro: semántica de la proximidad (HS 140). La altura es la ética –relación asimétrica por excelencia- y su expresión es la substitución, el sacrificio por el otro, esta “pasividad más pasiva que toda pasividad” que se dice muy fuertemente a partir de la metáfora de la “hemorragia sin coagulación”:

“La *sensibilité* ne peut être *vulnérabilité* ou *exposition* à l'autre ou Dire que parce qu'elle est *jouissance*. La passivité de la blessure -l'*hémorragie* du pour-l'autre- est l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en plaine *jouissance*.” (AE 93)<sup>22</sup>

Esta “hemorragia” que caracteriza la *proximidad* del Decir es justamente el *sacrificio*. Y es curioso señalar la raíz común de estos dos términos en hebreo, que provoca la admiración de Levinas por la traducción buberiana del término “KoRBan” como “el acercamiento” y no la corriente traducción por “sacrificio” (HS 25). Esta raíz KRV<sup>23</sup> significa proximidad (KiRVah), entonces KoRBan o sacrificio es más bien el *acercamiento* que lo sagrado<sup>24</sup>. El Decir es proximidad y sacrificio de la substitución de uno por el otro que constituye la sensibilidad, es decir, la subjetividad misma del sujeto entendida como sujeción.

Cabe preguntarse entonces cuál es la relación entre el Decir y lo Dicho, y por qué Levinas recurre a este Decir que es un “de otro modo que categoría” sin abandonar este último y tradicional que es lo Dicho.

“L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*”(AE p 8)<sup>25</sup>

En principio, vamos a aclarar la relación del *Decir* con el lenguaje, sin embargo, expresar esta explicación -dentro del campo de lo *Dicho*- sería contradictorio<sup>26</sup>, ya que este Decir significa

<sup>22</sup> (DOMS 132) “La sensibilidad sólo puede ser vulnerabilidad o exposición al otro, sólo puede ser Decir porque es gozo. La pasividad de la ofensa [herida], la ‘hemorragia’ del para-el-otro es arrancar de la boca el pan a la boca que saborea en pleno gozo.”

<sup>23</sup> En hebreo la única diferencia entre la B y la V es la presencia de un punto en el centro de la letra Bet

<sup>24</sup> Sin embargo –reiteramos- debe comprenderse la significación ética de la sacralidad en el texto bíblico que trata la santidad *parushat Kedoshim* (Lev. XIX), donde la santidad del hombre se expresa por la moral, por el ejercicio de la responsabilidad

<sup>25</sup> (DOMS 50) “Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho en lo que lo *de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo*”

justamente lo inefable. Es en relación a este problema que Levinas apela al verbo “*se dédire*” (desdecirse) para poder salir del territorio de lo Dicho, reino de la categoría del *ser*, hacia la tierra del Decir que es el *de otro modo que ser*. El verbo “desdecir” en su función *pronominal –desdecirse* remite a un movimiento bidireccional incesante entre el Decir y lo Dicho. Movimiento incansable que no reposa en el nombre sino que remite al Pro-nombre, a la huella de lo Otro que es el pronombre de la tercera persona o eleidad (AE 233, DOMS 267).

Por qué el Decir es lenguaje, o acaso es su exterioridad?

“Cette relation de proximité, ce contact inconvertible en structure noético-noématique et où s’installe déjà toute transmission de messages -et quels que soient ces messages- est le langage originel, langage sans mots ni propositions, pure communication” (EDE 228) <sup>27</sup>

Levinas define el Decir como “pura comunicación” de un “lenguaje sin palabras ni proposiciones”, es justamente en la proximidad -que no se remite a una cuestión espacial- que el Decir “ocurre”, viniendo de una anterioridad “diacrónica”, es decir, -a partir de Levinas-, fuera de la temporalidad formal que comprende el tiempo como una sucesión indefinida de presentes. Fuera de la sincronía lingüística, más allá de la presencia, este Decir del *de otro modo que ser* es “pura comunicación” que se sustrae a la comunidad y a la identidad:

“Il est communication qui ne se réduit pas au phénomène de la vérité-qui-unit : il est une non-indifférence à autrui, susceptible de signification éthique à laquelle se subordonne encore l’énoncé même du Dit” (HS 211) <sup>28</sup>

Esta pureza de la comunicación es la “no-indiferencia al otro”, es decir, la doble negación que refuerza la diferencia que es la distancia irreductible. Ella se expresa cuando decimos “heme aquí” que es la enunciación misma -performativa- de la exposición al otro (AE p.182). La “no-indiferencia” guarda la pluralidad y la singularidad de los sujetos de la comunicación y domina lo

<sup>26</sup> Cf. J. Derrida “Violence et Métaphysique” op.cit. E. Feron (op cit ) propose “d’explorer l’entre deux du Dire et de Dit et d’y mettre en lumière la fonction pronominale *comme telle*” (p 247). Volveremos sobre esto en el capítulo 3.

<sup>27</sup> “Esta relación de proximidad, este contacto inconvertible en una estructura noético-noemática y donde se instala ya toda transmisión de mensajes -cuales que sean estos mensajes- es el lenguaje original, lenguaje sin palabras ni proposiciones, pura comunicación” [trad. mía -S.R.]

Dicho El Decir de la alteridad ocurre en la proximidad del rostro, y, como Levinas escribe “si la proximidad no me ordenara más que el otro, ‘no habría habido ningún problema’” (AE p.200), sin embargo “la entrada del tercero” -que no es un hecho empírico- marca la necesidad de la objetivación<sup>29</sup>. Al cara-a-cara pre-original con el otro “único e incomparable” por su alteridad, se superpone la comparación de estos “incomparables”, así la objetivación se hace necesaria, sería justicia y en el campo del lenguaje esta objetivación es la tematización en el Logos que es lo Dicho.

La función social del lenguaje como posibilidad de la comunicación se da en lo Dicho

“L'intrigue propre du Dire l'amène certes au Dit -a la mise ensemble de la structure qui rend possible justice, pesée, pensée et 'je pense' Le Dit -l'apparaître- se lève dans le Dire” (DD p 40)<sup>30</sup>

Necesidad de lo Dicho, debe comprenderse la relación entre lo Dicho y el Decir como aquella que hay entre la justicia y la responsabilidad respectivamente, *lo Dicho-justicia* de la presencia es necesario en el orden social mas debe ser controlado por la crítica del *Decir-responsabilidad* del cara-a-cara pre-original Así, *el de otro modo que ser que se aloja en el Decir* y que es del *más allá*, no es lo contrario del *ser* ni tampoco un “ser de otro modo”, se trata de la relación ética que excede a la ontología<sup>31</sup>

Como lo hemos visto, se trata de un movimiento en dos sentidos entre el Decir y lo Dicho. De una parte, lo Dicho remite al Decir en tanto que fuente de la significación o pura comunicación, ya que “la elevación del sentido por la metáfora en lo *dicho* debe su altura a la *trascendencia* del *decir* al otro” (DQVI p.166); sin embargo, por otra parte, debe comprenderse la necesidad de lo

<sup>28</sup> “El [Decir – S.R.] es comunicación que no se reduce al fenómeno de la *verdad-que-une* él es una no-indiferencia al otro, susceptible de significación ética a la que se subordina aun el enunciado mismo de lo Dicho” [Trad mía – S.R.]

<sup>29</sup> Este tema se desarrolla más adelante, en nuestro capítulo IV

<sup>30</sup> “La intriga propia del Decir, lo conduce ciertamente a lo Dicho –a la puesta en conjunto de la estructura que torna posible la justicia, el sopesar, el pensamiento y el ‘yo pienso’ *Lo Dicho –el aparecer- se eleva en el Decir*” [trad mía –S.R.]

<sup>31</sup> E. Feron lo expresa en su libro *De l'idée de transcendance à la question du langage*

“La pensée de Levinas ne dénonce donc pas l'être afin de lui substituer un au-delà Sa critique de l'ontologie porte sur une identification de l'être avec une totalité adéquate au système du Logos ou du Dit La thèse de notre auteur consiste à affirmer que l'être possède un sens plus riche que celui du Dit purement formel il peut se faire justice pour les autres!” (p 227) [“El pensamiento de Levinas no denuncia pues el ser a fin de sustituirlo por un más allá Su crítica de la ontología se sostiene en una identificación del ser con una totalidad adecuada

Dicho en el orden social, el Decir entonces remite a lo Dicho para llegar a una comunicación efectiva.

A lo largo de la historia de la filosofía, la primacía del Logos en el discurso ontológico ha asegurado el reino de lo Dicho, mientras que el Decir ético se mantuvo en silencio. Borges asevera que hablar es incurrir en tautologías<sup>32</sup>, lo Dicho es el discurso de “lo Mismo” porque reduce las diferencias a identidades ficticias; por su parte, el Decir –heterodoxo- viene desde “lo Otro”, es el lenguaje de la heteronomía. Lo que Levinas intenta hacer es traducir –incurriendo en una cierta traición a causa de la lengua que gira en torno al ser- el *de otro modo que ser*. Con este propósito debe redimir el Decir, y a fin de liberarlo del exilio silencioso debe transformarlo en Dicho, y de este modo, llegar a des-decirlo “para arrancar así el *de otro modo que ser* a lo dicho donde el *de otro modo que ser* se pone ya a no significar más que un *ser de otro modo*” (AE p.8).

A partir de este pasaje en ambas direcciones entre el Decir y lo Dicho, entre la ética y la ontología, debemos abordar aquellos semantemas o “de otro modo que categorías” que tejen la expresión de la ética levinasiana.

## 2.2. Selección de significaciones claves en hebreo y en francés y su contextualización.

### Traducción. Resignificación en el discurso filosófico.

“Nos langues tissées autour du verbe être ne refléteraient pas seulement cette royauté indétronnable -plus forte que celle des dieux- elles seraient la pourpre même de cette royauté” (AE 4)<sup>33</sup>

En esta sección trataremos esas “posibilidades conceptuales” a las que se alude en el comienzo del capítulo contextualizadas en el marco de la lengua hebrea, dado que esta última -a diferencia de “nuestras lenguas” (greco-latinas)-, no siendo “tejida alrededor del verbo ser”, permite

---

al sistema del Logos o de lo Dicho. La tesis de nuestro autor consiste en afirmar que el ser posee un sentido más rico que el de lo Dicho puramente formal: puede hacerse justicia para los otros!” - S R.]

<sup>32</sup> Borges, J.L. “La Biblioteca de Babel” en *Ficciones – Obras completas* Tomo I, Edit Emecé

<sup>33</sup> (DOMS 46) “Nuestras lenguas, tejidas alrededor del verbo ser, no sólo reflejarían su indestronable reinado- más fuerte que el de los dioses-, sino que serían la propia púrpura de esta realeza.”

pensar el “de otro modo que ser” y todas las “posibilidades conceptuales” o *de otro modo que categorías* que tienen lugar a partir de éste

El recurso a ciertas “etimologías” se da bajo la advertencia que hace reiteradamente Blanchot en *La escritura del desastre* (ED p.83), no es la búsqueda de la verdad “*etymon*” que se da en una palabra particular, será más bien la filiación posible y en el sentido que le da Levinas a este último término: en cuanto relación a la exterioridad Blanchot sostiene que “lo que atrae en la etimología – antes que lo que la explica- es su parte insensata, la forma de enigma que presenta o acentúa al descifrar” (ED 93). De ningún modo la referencia etimológica se propone partir de alguna palabra perteneciente a una lengua particular para definir como verdad la expresión de una filosofía que como tal pretende universalidad. Se trata más bien, dentro del discurso de la “filosofía perenne”, de marcar “lo que excede el pensamiento de siempre por haber sido siempre pensado” y que “lleva sin embargo la responsabilidad del pensamiento que vendrá” (ED 28)

Es necesario remarcar la aclaración que hace Levinas al comienzo de la entrevista (en alemán) “El rostro y la primera violencia”: el uso del versículo (y de las referencias a los textos talmúdicos) tiene por fin “ilustrar” y no fundamentar. “Claro que cito a la tradición judía, pero siempre de tal forma que pueda ilustrar lo que para mí claramente se manifiesta como puramente fenomenológico”. Valga esta aclaración para todas las referencias a las fuentes judías a lo largo de este trabajo, no se trata de buscar el *fundamento* de este “pensamiento otro” levinasiano, no se busca una nueva napa de significado, más profunda, más verdadera o más legítima en un mundo pre-filosófico. Podríamos remitir al alemán “*Ursprung*” no como origen sino etimológicamente: *estallido primitivo, fisura, grieta*. En el presente trabajo la recurrencia a la lengua hebrea y a los textos judíos extra-filosóficos tiene una función diseminante. Teratología de la escritura de la huella, monstruosidad del palimpsesto que pretendemos descifrar.

“Les versets bibliques n’ont pas ici pour fonction de faire preuve, mais ils témoignent d’une tradition et d’une expérience. N’ont-ils pas droit à la citation au moins égal à celui dont bénéficient Holderlin et Trakl? La question a une portée plus générale: les Écritures Saintes lues et commentées, en Occident, ont-elles incliné l’écriture grecque des philosophes ou ne sont-elles unies à elles que teratologi-

quement? Philosopher, est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie? (HAH 108)<sup>34</sup>

## 2.2.1. El Otro, el Mismo: la huella.

### 2.2.1.1. El Mismo: ¿usurpación?

"Aussi la pensée occidentale parut-elle très souvent exclure le transcendant, englober dans le Même tout Autre et proclamer le droit d'aïnesse philosophique de l'autonomie" (EDE 166)<sup>35</sup>

Levinas pone en cuestión la hegemonía de la identidad y de la mismidad a lo largo de la historia de la filosofía. Desde que Tales de Mileto enunció la identidad del todo y el agua, el discurso filosófico se ha caracterizado por afirmar identidades, buscar esencias que niegan las diferencias en aras de alguna identidad. La mayéutica socrática que se pretende impermeable a la exterioridad es el método de lo Mismo. La afirmación del yo como identidad, la *ipseidad* quizás pueda ser entendida como usurpación de la diferencia, de aquella estremecedora expresión rimbaldiana *je est un autre*. El primado de lo Mismo tuvo su legitimación en la auto-nomía, que, al negar la heteronomía, deslegitimó al Otro. Exclusión del Otro del orden de la norma y de la ley del Mismo.

"L'identification du Moi, -la merveilleuse autarcie du moi- est le creuset naturel de cette transmutation de l'Autre en Même. Toute philosophie est une écologie pour employer un néologisme husserlien" (EDE 167-168)<sup>36</sup>

Un término próximo a "lo Mismo" puede ser "lo propio", esto entendido desde la perspectiva del conocimiento, esto es, lo correcto en el que resuena la autenticidad heideggeriana, el reconocimiento del *Dasein* como ser-para-la-muerte, esto es, su cualidad más *propria* o auténtica: *eigentlich* (*eigen*: propio). Aún en Heidegger se encuentra esta hegemonía de la mismidad y de la propiedad. La búsqueda de la ontología fundamental, el ser que neutraliza las diferencias entre los existentes es otra expresión más del borramiento de la diferencia y de la alteridad. El *Dasein* según

<sup>34</sup> (HOH 128-129) "Los versículos bíblicos no están aquí para probar, sino que testimonian una tradición y una experiencia. ¿No tienen el mismo derecho a la cita que Hölderlin y Trakl? La pregunta tiene un alcance más general las Sagradas Escrituras leídas y comentadas, en Occidente, ¿han inclinado la escritura griega de los filósofos o sólo están unidas a ellos teratológicamente? ¿Filosofar es descifrar en un palimpsesto una escritura oculta?"

<sup>35</sup> "El pensamiento occidental ha parecido muy frecuentemente excluir lo trascendente, englobar en el Mismo a todo Otro y proclamar el derecho de primogenitura filosófica para la autonomía" [trad. mía -S.R.]

<sup>36</sup> "La identificación del Yo, -la maravillosa autarquía del yo- es el crisol natural de esta transmutación de lo Otro en lo Mismo. Toda filosofía es una ecología, por emplear un neologismo husserliano." [trad. mía -S.R.]



Levinas, al ser puesto en lugar del alma, de la consciencia, del Yo, “conserva la estructura de lo Mismo” (EDE 169).

“( ) cette suprématie du Même sur l'Autre nous semble intégralement maintenue dans la philosophie de Heidegger ( . ) Quand il voit l'homme possédé par la liberté plutôt qu'un homme qui la possède, il met au-dessus de l'homme un Neutre qui éclaire la liberté sans la mettre en question –et ainsi, il ne détruit pas, il resume tout un courant de la philosophie occidentale.” (EDE 169)<sup>37</sup>

El análisis de la *Ereignis*, que en Heidegger pierde el sentido ordinario de acontecimiento, significa para el filósofo la “co-propiación”, es decir, *Er-eignis*. A su vez “el verbo *er-eignen* viene de *er-äugen*, que querría decir. aprehender con la mirada, llamar a sí de la mirada, ap-propiar”<sup>38</sup>. Metáfora óptica hegemónica en el saber y el conocimiento del discurso filosófico, visión activa que es apropiación de lo Otro por el Mismo. Co-pertenencia del hombre y del ser<sup>39</sup> Identidad, mismidad, ipseidad propiedad. *Ipse* que en latín afirma la identidad personal y que Benveniste<sup>40</sup> relaciona con el lugar del amo *ipsissimus*, hasta llegar al griego *despótēs*, que designa como el *dominus*, el que personifica eminentemente el grupo familiar. Con alguna resonancia proudhomana –y bíblico-talmúdica también-, esta propiedad, esta *ipseidad*, es entendida por Levinas como *usurpación de lo Otro*, de aquello que escapa a toda identidad, a toda asimilación posible

“ ‘ C'est là ma place au soleil' Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre”<sup>41</sup>

Esta “usurpación” se entiende así como un “existir pagano” (EDE 170), que en 1957<sup>42</sup> Levinas desenmascara como parte de una perspectiva política clara, caracterizada por el “encadenamiento” a la tierra y al cuerpo a la que había aludido muy tempranamente<sup>43</sup>.

## 2.2.1.2 Lo Otro

<sup>37</sup> “( ) esta supremacía de lo Mismo por sobre lo Otro nos parece mantenida integralmente en la filosofía de Heidegger ( . ). Cuando él ve al hombre poseído por la libertad más que un hombre que la posee, pone por encima del hombre un Neutro que aclara la libertad sin ponerla en cuestión –y así, él no destruye, sino que resume toda una corriente de la filosofía occidental” [trad. mía –S.R.]

<sup>38</sup> Heidegger, M – “Identité et différence” en *Questions I et II*, p. 270

<sup>39</sup> Sobre el sentido de pertenencia del vocablo alemán “sein” cf. Afonsmo de Kafka citado más arriba

<sup>40</sup> Benveniste, E. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* T. 1, p. 87

<sup>41</sup> Pascal Pensées Citado por Levinas como parte del epígrafe general a AE. Es interesante que justamente de esta nota no pueda citarse la página, ya que es anterior a todo el libro, anterior al índice, un *hors d'oeuvre* que por esta característica de exterioridad con respecto a la obra sugiere una escritura “no usurpadora”, anterior a lo dicho y a la violencia de toda afirmación

<sup>42</sup> Cf. EDE “La philosophie et l'idée de l'Infini” pp. 165 y ss

“Lo que llamamos no-ser, no es, a mi parecer, lo contrario del ser, sino sólo una cosa que es *lo otro*” (p. 378) “Nosotros no sólo hemos probado, que el no-ser existe, sino que hemos puesto en evidencia la idea misma del no-ser (...) la naturaleza de *lo otro* existe verdaderamente (...) precisamente cada una de sus partes, en cuanto se opone al ser, es lo que constituye el no-ser” Platón – *El sofista* – (258 d) (Edic. El Ateneo p.375)

Esta cita del *Sofista* pone de relieve el estatuto de **lo Otro** en la filosofía desde sus orígenes.

Aun cuando Platon comete (o intenta cometer) el “parricidio”, al anunciar la existencia del no-ser, y se enfrenta de este modo al eleatismo, lo hace invocando como coartada a la alteridad. El Otro ha sido a partir de Platón rechazado alérgicamente por la filosofía, el Otro incomoda a la racionalidad que –antropomórficamente- queda orillada a la presencia. El pensamiento del Otro podría decirse que tiene el estatuto de *ciudad-refugio* que es “ciudad de exiliados<sup>44</sup>”. Según la Biblia (Núm. XXXV), estas ciudades servían de refugio a aquellos asesinos no intencionales: mitad culpables y mitad inocentes. Esta clase de híbridos –aquellos que retan la ley lógica del tercero excluido- al no poder ser asimilados por la sociedad, necesitaban un lugar exterior para salvarse. Lo Otro, según Platón es la tierra del exilio de un pensamiento del no-ser o más precisamente, la imposibilidad de asimilar la alteridad de ese *de otro modo que ser* –asesino no intencional del eleatismo- que no se resume en la negación del ser porque ésta aún quedaría encadenada al ser y a lo Mismo. Por eso el único territorio en el que puede habitar el Otro es el de la huella. “La huella del otro” (EDE), en tanto huella, *altera* inexorablemente el orden de la identidad y de lo Mismo, podría entenderse tal vez en términos platónicos como “simulacro”. Es decir, “la huella del otro” sería *el otro del Otro* y de ningún modo podría resolverse (fagocitarse y asimilarse) en el Mismo, al modo en que la negación de la negación puede leerse afirmativamente. El simulacro es un puro efecto cuyo modelo, siguiendo a Deleuze en la *Lógica del sentido*, sería lo Otro donde sucede una desemejanza interiorizada. El Otro, un “paria”, para recordar un término resignificado por Hanna Arendt, el simulacro-fantasma no tiene derecho a habitar ni siquiera en el mundo sensible de las copias-íconos.

<sup>43</sup> Cf. Levinas, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme* (1934)

<sup>44</sup> Cf. Levinas ADV, p.57

En la huella, la hospitalidad, —que trataremos detalladamente en este capítulo— además de albergar en su seno al huésped (*guest*) y al anfitrión (*host*), dando lugar aun a la hostilidad (*hostis*), es quizás<sup>45</sup> el lugar del *espectro* (*ghost*).

La relación al otro es un “movimiento sin retorno”, al modo de la salida de Abraham de Ur hacia la tierra prometida que marca la ruptura con el paganismo, simbolizado por el autor con la salida de Ulises de Itaca cuyo destino final era idéntico al origen (EDE). Paganismo, retorno hacia lo Mismo que estaría marcado por el *amor a la sabiduría*, en el que el conocimiento como asimilación, como posesión, caracteriza a la relación con lo otro y el arraigo a la tierra se entiende como encadenamiento, como pura interioridad. Por eso, aún hoy, el poeta —C. P. Cavafy<sup>46</sup>— recomienda siempre tener a Itaca en la mente, puesto que es el destino, y retornar allí “viejo, (..) rico de todo lo que hayas ganado en el camino, sin esperar que Itaca te dé riquezas”. Itaca eternamente será el símbolo del retorno al origen, a sí mismo. Por otro lado, Levinas propone un recorrido sin regreso a la mismidad, una salida hacia la alteridad, que permita leer a la filosofía como *sabiduría del amor* entendida en el sentido ético, es decir, como relación al otro, a la exterioridad. Es interesante que esta salida hacia lo Otro y hacia el otro, llamada en términos de temporalidad “a-díos” indica un futuro que no se reduce a un presente por venir, hace alusión a la connotación temporal que tiene el término hebreo AjeR (otro), que leído como AjaR indica posteridad (y del que nos ocuparemos en el próximo capítulo en relación a la temporalidad). Ulises y Abraham. mientras el griego retorna “enriquecido” a su tierra de origen; al judío le está vedada la posesión perpetua de la tierra: este “extranjero y habitante” en la tierra de dios (Levít. XXV 23) es huésped y como tal es acogido en ella hospitalariamente. Imposibilidad del arraigo definitivo y de la posesión. Levinas no substituye el relato de Abraham por el de Ulises (EDE 191), no considera que uno sea más válido que el otro: el filósofo de la alteridad trata de “contraponer”, es decir, de buscar una alternativa para poner frente a

<sup>45</sup> Y permitiéndonos llevar el riguroso análisis de E. Benveniste en *Le vocabulaire des Institutions Indo-Européennes* hacia un límite.

<sup>46</sup> C. P. Cavafy – *Cien poemas* – Monte Ávila, Caracas, 1987 – Trad. F. Rivera - “Itaca”, poema escrito en 1911

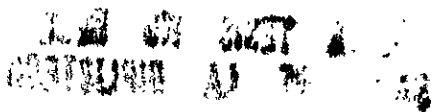
la tradición, un pensar *de otro modo* no para borrar la historia de la filosofía ni para superarla, sino para abrirla a otras posibilidades, para leerla desde otra perspectiva, en una dirección diferente, sin retorno, esto es, para abordarla a partir de lo Otro. Y según demuestra Levinas, este Otro no ha cesado de ser rechazado “alérgicamente” por la filosofía —de Jonia a Jena. Frente a la unidad totalizadora del sistema hegeliano, el autor rescata la alteridad —inapresable en la *Aufhebung* o movimiento dialéctico de superación— que permite la pluralidad. De este modo, Levinas discute la concepción hegeliana del Otro como negación del Mismo proponiendo una “relación no alérgica del Mismo hacia el Otro” (TI 310). Ruptura de la totalidad, la idea de infinito, permite aproximarse a lo Otro. Tomada en el sentido cartesiano, dado que la idea de infinito es superada por lo ideado por ella, el infinito es inapresable en la idea de infinito, es la trascendencia (TI 73). Quizás esta noción tenga que ver también con uno de los nombres divinos según la Cábala, el de *Einsof*, que indica la infinitud y propone a la creación a partir de una contracción o *tzimtum* del infinito creador para dar lugar a la creación separada<sup>47</sup>, tal como se presenta en TI p.126, en relación a la perfección (SHLeMut), que en hebreo alude a una completud (ShaLeM) que tiene lugar en la paz (ShaLoM). Perfección, paz que sólo es pensable en tanto pluralidad:

“La limitación del Infinito creador y la multiplicidad son compatibles con la perfección de lo Infinito. Articulan el sentido de esta perfección” (TI 126)  
 “La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad” (TI 310)

Una palabra más acerca de la huella. Levinas escribe que ella “significa el más allá del Ser” y éste es “una tercera persona que no se define por la ipseidad”. Así, *Él* —o la *eleidad*— se define por su alteridad absoluta: no es el modelo del “sí Mismo” sino que, como el simulacro, la desemejanza atraviesa “lo Otro”. Cabe remarcar que en hebreo el verbo ser (HYH), además de caracterizarse por carecer de conjugación en tiempo presente<sup>48</sup> y por lo tanto, ser irreductible a la función nominal,

<sup>47</sup> Cf. Ch. Mopsik “La pensée d’Emmanuel Levinas et la Cabale” en Cahier de L’Herne — E. Levinas

<sup>48</sup> En hebreo el presente se conjuga a la manera de los sustantivos, según género y número y no a partir de los pronombres personales como ocurre en pasado y futuro. Como vimos más arriba, Spinoza sostiene en el *Compendio de Gramática Hebrea* (CGH) que los hebreos concebían al presente como un punto o un umbral



constituye la raíz del pronombre personal de la tercera persona (HW' o HY') y del tetragrama (YHWH) He aquí, desde la lengua mítica, una referencia a la "eleidad" que significa en la huella en tanto escapa a la presencia. Alteridad absoluta:

"Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro por la comunidad de la frontera, sería en el interior del sistema, todavía el Mismo  
Lo absolutamente Otro, es el Otro" (TI 62)

Como lo advierte Derrida<sup>49</sup>, la multiplicidad y la alteridad cobran en Levinas un sentido diferente al platónico en tanto se entienden a partir de la *soledad* absoluta del existente en su existir, cuando la *evasión* del ser se hace necesaria...

### 2.2.1.3 *Autrui*: ¿El Otro?

Levinas utiliza dos términos diferentes para referirse al otro, a veces escribe "*l'Autre*" y muchas veces "*Autrui*". La traducción de la primera podría decirse que no ofrece dificultad, sin embargo, la segunda es problemática. ¿Por qué la palabra *autrui* es difícil de traducir?

El término francés *autrui*, (difícilmente) traducible por "el prójimo" (aunque para esto es más adecuada la palabra *prochain* que connota proximidad); cuando se presenta precedido por la preposición "de", *d'autrui*, significa "ajeno". Derrida<sup>50</sup> analiza este vocablo en su extrañeza: no es adjetivo ni pronombre, es un sustantivo muy particular, ya que no entra en la categoría de nombre común por no anteponersele artículo alguno, ni mucho menos es nombre propio. Más que provenir del griego *héteron* que denomina la alteridad ("la palabra francesa *autrui* no designa una especie del género *autre*" [op cit ]), debe relacionarse, a partir del célebre diccionario francés de Littré, con el latín *alter-huic* (este otro). En el diccionario etimológico español encontramos que heredamos del francés el vocablo "*altruismo*", cuyo origen es *autrui*. Derrida sostiene que este término hace

---

entre pasado y futuro, y que entonces era inasible. Por eso mismo el presente es "apresado" en la substantividad.

<sup>49</sup> Derrida, J. "Violence et Métaphysique" (RMM, 69,3 - 1964) p 335

<sup>50</sup> Ibid p.350

referencia a la tercera persona, a la eleidad, que opone Levinas al pensamiento dialógico de Buber y Marcel, cuyo tema es la relación a la segunda persona, relación yo-tú.

Aquí sería interesante relacionarlo al paralelo hebreo "*zulat*" que es tanto un sustantivo como una preposición. Como sustantivo denota a la otra persona, normalmente traducida por "el prójimo". Sin embargo, como preposición o palabra de relación, significa "sino" o "sólo" (p. ej.: no queda *sino [solamente]* tal cosa), "fuera de" (p. ej.: no hay otro dios *fuera de* Ti), "sin", es decir, que este vocablo tiene la característica de la **separación** del término al que refiere, su distinción a fuerza de excluir lo demás, el contexto. Ya en hebreo moderno, este término bíblico indica lo relacionado al **altruismo**. En todos los casos, se trata de una eparación que refiere a una cierta "eleidad". Si *alter huic* es "este otro", es decir que significa una alteridad definida, podríamos aventurarnos a pensar una cierta cercanía entre esta significación de separación que tiene el hebreo *zulat* y el latín que da origen a *Autruí*.

Y si de exclusiones y términos hebreos estamos tratando, hay un personaje del Talmud al que Levinas no alude y cuyo silencio llama la atención. Se podría decir que el silencio levinasiano respecto al personaje talmúdico llamado el "Otro", que es Elisha Ben Habuyah, merece una reflexión.

#### 2.2.1.4. El silencio acerca de Elisha Ben Habuyah: ¿El Otro del pensamiento "de-otro-modo"?

El relato acerca de este personaje se encuentra en diversas fuentes, tomaremos una de las más accesibles, que está en el Talmud de Babilonia, Tratado Jaguigá.<sup>51</sup>

"Enseñan los maestros. cuatro fueron los que entraron en el Pardes (es decir que penetraron en los secretos superiores de la Torá, literalmente es el vergel), y estos son: Ben Azai, y Ben Zoma, Otro (que es Elisha Ben Habuya) y Rabi Akiva. Les dijo R. Akiva. cuando vosotros lleguéis a las piedras de mármol puro no digáis: "agua, agua". Porque está dicho que "el que dice mentiras no será digno frente a mis ojos". Ben Azai espío y murió (. ). Ben Zoma espío y fue afectado (enloqueció) (. ). Otro *cortó entre los vástagos* (traducción literal de una expresión que se entiende como "profanar los principios de la fe"; debe entenderse metafóricamente la expresión oscura que insinúa que arrancaba

<sup>51</sup> La traducción (libre) al español es mía, las explicaciones entre paréntesis fueron tomadas de la interpretación hebrea del Rav Adin Steinsaltz -traductor del *Talmud de Babilonia* del arameo al hebreo en edición bilingüe- y del libro de Y. Libbes "El pecado de Elisha" (en hebreo, Public. Academon, Univ. Hebrea de Jerusalem, 1990).

o cortaba a los jóvenes estudiosos de la Tora mediante su ejemplo herético, los jóvenes serían los vástagos del vergel, pero –segunda interpretación- si la metáfora del vergel es el cielo, el Paraíso, los vástagos son los ángeles a quienes Elisha se dirigía altaneramente, su pecado sería la *hybris*) Rabi Akiva salió integro y en paz (*beshalom*)”

(*Talmud de Babilonia*, Tratado Jaguigá, Cap 2, hoja 14, página B)

A partir de este relato, nos encontramos frente a un personaje importante y curioso de la literatura talmúdica. Se trata de un maestro sabio -Elisha Ben Habuyah-, cuyo sabio discípulo -Rabi Meir- nunca lo abandonó, este último sin embargo continuó viviendo bajo los principios de la fe a la vez que respetando a su venerado maestro. Se trata del primer “hereje” (si nos atenemos al origen griego del término, anterior a cualquier juicio de valor, que significa “aquel que elige”<sup>52</sup>), que recibe el nombre de “Otro” de boca de una prostituta<sup>53</sup>, personaje marginal, que connota transgresión. De este modo, el nombre que marca al transgresor proviene de la boca de la transgresión “*La melodía griega no cesaba en su boca*”: transgredió los principios judíos, salió a la “mala cultura”. Paradoja: el filósofo que busca “decir en griego lo que Grecia ignoraba”(op cit), esto es, fundamentalmente la sabiduría hebrea, *ignoró* (no por desconocimiento) a aquél personaje que “cantaba en griego” en el mundo hebreo! ¿Por qué? El filósofo –judío- de la alteridad “olvida” al personaje –judío- que es el Otro por antonomasia

Un olvido o, mejor dicho, un silencio que freudianamente resuena a *Vernemung*, negación (¿“alérgica”?) del que responde al nombre de “Otro”, del paradigma talmúdico de la alteridad. El palimpsesto en este caso intenta borrar definitivamente al hipotexto, pero la huella del olvido no deja de resonar. No nos quedaremos con la versión que sostiene que el nombre AjeR (otro) proviene de un “error” en la grafía cuyo original debía ser EjaD<sup>54</sup> (uno), esto es, que debería leerse “uno” en lugar de “otro”. Ni errores ni olvidos, en el trasfondo del silencio se encuentra Grecia, el canto

<sup>52</sup> Cf P Berger – *The Heretical Imperative*, Anchor Books, NY, 1979

<sup>53</sup> Cf J N Bialik y Y Ravnitzky - *Sefer Haagadá* (en hebreo, antología de parábolas talmúdicas y de otras fuentes) art “Rabi Meir, Elisha Ben Habuyah (Ajer), Bruria” Edit Dvir, Tel Aviv, 1987

<sup>54</sup> En hebreo ambas palabras se escriben igual, la única diferencia se encuentra en la última letra la Resh y la Dalet se distinguen únicamente por un pequeñísimo apéndice que lleva la última en su parte superior derecha

seductor de las sirenas. Derrida, al final de “Violence et Métaphysique”, parafrasea a Joyce<sup>55</sup>: “Jewgreek is greekjew. Extremes meet”. Occidente es a la vez griego y judío, y lo es en tanto la oposición y la diferencia entre ambos lo constituyen, justamente debido a la función teratológica del último respecto del primero.

Esta parte no tiene por objeto invalidar el pensamiento del *de-otro-modo* por incurrir en una supuesta contradicción (principio que no es válido en esta racionalidad *de-otro-modo* que propone el filósofo de la ética), sino más bien se trata de ese lugar “entre” lo griego y lo judío, donde se encuentra la filosofía de Levinas, filósofo “traductor”, cuya tarea --mesiánica<sup>56</sup>--según otro pensador “extranjero”, de la tierra del “entre” que es W. Benjamin<sup>57</sup> es:

“La traducción está tan lejos de ser la ecuación inflexible de dos idiomas muertos que, cualquiera que sea la forma adoptada, ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores del alumbramiento en la propia lengua”.

Las expresiones levinasianas que nos ocupan en esta parte tienen esa característica de haber “madurado” para poder decirse en francés. No es la transparencia del hebreo, ya dijimos al principio de este trabajo que el pensamiento levinasiano no podría haberse escrito en hebreo, horizonte de culturas, lengua mítica. Dolor que hay en el alumbramiento, de recrear el pensamiento. Traducir, del hebreo al griego, en francés. “Dolores de alumbramiento” donde tanto en Benjamin como en Levinas resuenan los tiempos mesiánicos *AJaRit Hayamim*, días otros, sufrimiento previo a lo postrero de los días. Podríamos aventurar que esta traducción que constituye la ética levinasiana, anuncia la redención, que es la responsabilidad del hombre para con el mundo. Esto tiene lugar a partir de un pensamiento “de otro modo”, que busca dislocar la gramática en esos dolores de alumbramiento, leer a Levinas produce diversos tipos de “dolor”: la dificultad gramatical obliga al lector a mantenerse alerta y esforzarse por penetrar el sentido --no hay descanso posible frente a sus textos--; el contenido de la *difficil libertad* duele a la conciencia satisfecha, no puede encontrar paz; la

<sup>55</sup> *Ulysses*, p. 622 – citado en Derrida, “Violence et Métaphysique”, RMM, op. cit. p.473

<sup>56</sup> Los “dolores del alumbramiento” en hebreo connotan los duros tiempos antes de la llegada del Mesías “jevlei mashiaj”.



subjetividad exigida superlativamente no tiene coartada. Sobre esta forma de expresión que huye ante toda clasificación gramatical tematizante Derrida<sup>58</sup> reflexiona:

“(Habría querido considerar lentamente el título del trabajo que acabo de citar, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: en una singular locución comparativa que no forma una frase, un adverbio [de otro modo] prevalece desmesuradamente sobre un verbo [y qué verbo: ‘ser’] para decir un ‘otro’, que no puede formar, ni siquiera modificar un nombre o un verbo, ni ese nombre-verbo que corresponde siempre a *ser*, para decir un ‘otro’ que no es ni adjetivo ni nombre, sobre todo no la simple alteridad que pondría de nuevo el *de-otro-modo*, esta modalidad sin substancia, bajo la autoridad de una categoría, de una esencia, de un ser de nuevo. El más allá de la verbalización [constitución en verbo] o de la nominalización ( )”

### 2.2.2. De otro modo que *Ser*

“La défection de l’identité, c’est un ‘pour l’autre’, au sein même de l’identité, c’est l’inversion de l’être en signe, la subversion de l’essence se mettant à signifier avant d’être dés-intéressément de l’essence” (AE p 195)<sup>59</sup>

El concepto de *ser*, fundamental a la tradición de la ontología, tiene origen –según lo explica Benveniste (en *Problemas de lingüística general*)- en la particularidad de la lengua griega de presentar una función nominal del verbo ser. Levinas critica fuertemente este concepto, por ejemplo, habla de sus “implacables necesidades y violencias” planteando la relación ética al otro ser humano como “la crisis del ser en tanto que ser” (HS 63). Desde el punto de vista de este concepto en crisis, la responsabilidad para con el otro, sería contradictoria con la naturaleza humana dado que ésta se definiría a partir de la identidad del Mismo, de la autoafirmación que se da en la negación del Otro. Si tomamos en cuenta el texto de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, encontramos allí una crítica al concepto en general en cuanto es una ficción basada en cierta semejanza que omite las insoslayables diferencias. La crisis del concepto de Ser tiene que ver con el desenmascaramiento de una ficción parecida, que –al significar la identificación kerygmática- niega las diferencias particulares entre los existentes. Entonces, la relación ética y su *sinistra* “contra-natura” pone en crisis al ser en cuanto tal, en tanto concepto que al unificar uniforma ocultando así la

<sup>57</sup> W. Benjamin – “La tarea del traductor” en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971 pp 132-133

<sup>58</sup> Derrida, J – “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” en *Cómo no hablar*, Edic. Proyecto a, Barcelona, 1997 pp 87-88

unicidad que sólo se revelaría en lo plural. Se trata de una relación que viene a interpelar la validez consensuada durante tantos siglos de hegemonía de la ontología, viene desde el lugar de “la verdad que se *revela* en el rostro del otro” y no en la *alétheia* –resignificada por Heidegger– que se *devela* a la luz del ser. “Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología” (TI 214). El develamiento del ser cumple una función anestésica que debe ser puesta en cuestión. Este develamiento o *desocultamiento*, al limitarse a lo iluminado por la luz del ser, tal vez es el *ocultamiento* del otro –que permanece en las sombras– y por lo tanto produce una privación de la sensibilidad constitutiva del sujeto, anestesia que para Levinas sería anulación de la subjetividad.

“Para volver a la etimología de *alétheia* de la que se fia Heidegger con una perseverancia admirable, hace falta saber por qué, si revela el pensamiento griego, parecen ignorarla los griegos – y por qué Platón, quizá para jugar, mas con qué seriedad, lee *ale-theia*, descubriendo un sentido que puede traducirse por: errancia divina – lo cual tampoco deja de tener importancia. La verdad (...) significaría según esta etimología: carrera errante, desvarío de los dioses (...)”  
(Blanchot, ED, p 83)

Ser y poseer, asimilar, hacer de lo otro parte del mismo, usurpar la alteridad. Al respecto, reteramos la reflexión de Franz Kafka (*Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero* par. 46):

“El vocablo *sein* significa en alemán dos cosas: ser y pertenecerle”.

Como vimos más arriba, el pensamiento de Levinas trata de un cuestionamiento de la primacía del ser y por lo tanto de la ontología. Del lado de la filosofía occidental: ser, esencia, del lado de la ética levinasiana: signo que subvierte la esencia y significa el des-inter-és de la responsabilidad por el otro al que referimos en nuestro capítulo anterior. En dicho capítulo explicamos, a partir de E. Benveniste, el significado nominal del “ser” en griego. Ya Heidegger en *Sein und Zeit* reclama esa verbalidad pura del ser y Levinas se interesa por esta inquietud del filósofo de la ontología fundamental. Levinas sostiene que el más grande “descubrimiento” de Heidegger es la transitividad del verbo ser (MT p.49). Las primeras páginas de *Sein und Zeit* abren

---

<sup>39</sup> (DOMS 231) “La defeción de la identidad es un ‘para el otro’, en el seno mismo de la identidad, es la inversión del ser en signo, la subversión de la esencia que se pone a significar antes de ser desinterés de la

la posibilidad a la pluralidad, a la apertura del ser, transitividad que es relación directa, apertura al complemento. Ironía de la palabra escogida por el filósofo del *de otro modo*: “*découverte*”, en ella resuena la a-létheia o desocultamiento –significante puesto en cuestión por Levinas desde el sentido de la verdad como *revelación* de lo Otro en el rostro del otro y no del ser del ente. Mientras este “descubrimiento” da lugar a la pluralidad de los existentes, el “desocultamiento” heideggeriano da a luz la unidad del ser neutro. Por otro lado, el filósofo de la ética encuentra una limitación clara en la neutralidad impersonal que significa en el “ser en general” y que él denomina en sus textos de la post-guerra “il y a” o “hay”, cuya característica principal es el anonimato esencial. Este tiene algo del caos, el vacío anterior a la creación (EE p 121, EI p 44), del *tohu vabohu* como instante anárquico o anterior al origen, puro ser, anterior a la hipótesis que es el mundo. El horror del puro ser, aquel que acecha en el murmullo de la noche, se manifiesta en la expresión hebrea *tohu vabohu* que, según explica el exégeta medieval Rashi<sup>60</sup>, el *tohu* es la estupefacción ocasionada por la aparición sorpresiva de algo y el *bohu* que es el vacío y la soledad, sensación siniestra que se encuentra en el horizonte de la ontología. Es curioso que este vocablo hebreo haya llegado al francés prácticamente intacto como *tohu-bohu*, que ya en Rabelais se lee como caos, y posteriormente como confusión, desorden o tumulto. El problema de la neutralidad del ser y su condición encadenante se desarrolla con claridad en un texto temprano del año 1935 titulado *De l'évasion*, donde Levinas analiza el hecho de “estar orillado” (“être rivé”) al ser y la necesidad de *evasión* de esta situación. Este encadenamiento se compara en dicho texto con la náusea o la vergüenza de la propia desnudez, situaciones-límite en las que no se vislumbra una salida posible. Pero, al igual que el propio cuerpo, que en la vergüenza de la desnudez<sup>61</sup> se presenta como algo extraño, el ser –que podría pensarse

---

esencia”

<sup>60</sup> Citado por C. Chaliat en *Levinas – L'utopie de l'humain* – p 42 – Además, en hebreo el Pentateuco con las interpretaciones de Rashi y la traducción de Onkelos al arameo que confirma dicha interpretación, Vilna, 1907

<sup>61</sup> Cf. DE, donde aclara que no entiende como tal a la desnudez intencionada del boxeador o de la corista

como lo más familiar a nosotros- se presenta siniestramente, como el rumor de la noche durante la vigilia y se transforma en el “mal de ser” o en la “enfermedad de ser”<sup>62</sup>:

“L’être est essentiellement étranger et nous heurte. Nous subissons son étreinte étouffante comme la nuit, mais il ne répond pas. Il est le mal d’être” (EE p.28)<sup>63</sup>

La expresión “estar encadenado” (sinónimo de “estar orillado”) aparece también en un texto del autor titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, escrito en el año 1934 en el que describe la concepción fundamental de ese movimiento como un “*estar encadenado al propio cuerpo*”, en el sentido de un determinismo en el que se funda todo racismo. Situación sin salida, encadenamiento “pagano” a la tierra, al propio cuerpo, al ser. Evasión, en este último caso, que es posible a partir de la *hipóstasis*, esa conversión del verbo en sustantivo que en este caso transforma al ser neutro en sujeto y esto último sólo es posible como consecuencia de la sujeción a otro. Por eso, el título sugerente y ya crítico con la ontología fundamental: *De la existencia al existente* (1947), es decir, del ser neutro e impersonal hacia la relación al otro, a la pluralidad. Camino inverso al de *Ser y Tiempo* que veinte años antes proponía salir del ente para recuperar el ser ocultado. A continuación veremos la significación puramente verbal del ser en hebreo que da lugar a este pensar “de otro modo”.

El verbo hebreo H.Y.H. sería el equivalente al latín *esse*, pero, a diferencia de éste, no denota esencia. Al significar un constante devenir –cambio continuo en el tiempo-, el verbo hebreo connota más bien potencia. Este significado, como mencionábamos más arriba, se confirma en tanto este verbo no tiene conjugación en presente, al modo de la huella, se manifiesta por su ausencia. Es decir, que en una frase hebrea el verbo ser en presente o la cópula, son tácitos. Y esto puede explicarse a partir de la temporalidad en la lengua hebrea: los verbos sólo se expresan en modo indicativo y éste se conjuga en cuatro tiempos: presente, pasado, futuro e imperativo. El segundo y

<sup>62</sup> El vocablo “mal” en francés significa lo contrario del bien en el sentido ético a la vez que se entiende como “enfermedad”. Es curioso que en México, “estar malo” se dice popularmente cuando alguien se encuentra enfermo.

<sup>63</sup> “El ser es esencialmente extranjero y nos enfrenta. Nosotros padecemos su sofocante opresión como la noche, pero el no responde. Él es el mal [la enfermedad] de ser.” [tras.mia. – S.R.]

el tercero, como en la mayoría de las lenguas, presentan marcas específicas para cada una de las personas, primera, segunda y tercera masculino o femenino del singular o del plural. El último – imperativo- es expresión de la heteronomía y se conjuga en las personas citadas pero no en la primera. El primero es diferente, el presente se conjuga al modo de los sustantivos según género (masculino o femenino) y número (singular o plural). De este modo la palabra “shomer”, por ejemplo es tanto un sustantivo (cuidador) como un verbo (presente masculino y singular - yo, tú o el - del verbo cuidar). Como se puede apreciar, hay una cercanía de la conjugación presente de los verbos hebreos y de los sustantivos. Hay una especie de substantividad del presente que quizás se deba justamente a esa fugacidad del mismo: al no poder ser expresado porque en el momento de pronunciarlo se toma pasado, el tiempo presente debe decirse al modo de las cosas, es una hipóstasis. Esto hace que el verbo que significa la verbalidad misma, el verbo HYH que es el verbo por excelencia, no pueda ser expresado substantivamente como lo exigiría la conjugación en presente. El verbo *ser* al no poder ser hipostasiado, entonces, no puede en hebreo expresar la presencia y quizás por eso Levinas al proponer un pensamiento “de otro modo que ser” puede hacer la crítica de la primacía de la presencia en el pensamiento occidental. Es interesante que solamente ocurre la hipóstasis en presente cuando el verbo se transforma en el pronombre personal de tercera persona singular (hebr. HU, HY) que es la que no está presente. Lo contrario de la presencia es la *eleidad* huella por excelencia.

La raíz HYH constituye el tetragrama o nombre divino (YHWH) que se expresa como esta raíz conjugada simultáneamente en los tres tiempos, de este modo, el Nombre, en lugar de denotar la esencia de dios, significa su potencia<sup>64</sup>. Además de estos significados, HYH constituye también – hipostasiada en tiempo presente, como indicamos más arriba- la tercera persona del singular, que en hebreo se denomina “nistar”, que traducido literalmente significa “el oculto” *eleidad* que se reconoce por su huella. Esto es muy interesante, ya que Levinas define la alteridad justamente por su

cualidad de permanecer en la sombra u ocultarse ante la luz de la conciencia intencional. En hebreo los verbos conjugados en tercera persona en pasado no llevan marca personal, sino que se escriben tal como la raíz verbal (por ejemplo el verbo *ser* en tercera persona singular del pasado se escribe HaYaH, teniendo en cuenta el carácter consonántico del hebreo, encontramos que esta grafía es idéntica a la de la raíz verbal HYH). La tercera persona –eleidad- no tiene marca en su conjugación en pasado, como la huella: se trata de lo totalmente pasado; en cambio, la primera y la segunda personas sí tienen marca en la conjugación del pasado, ambas remiten a la presencia, a lo ante los ojos. Así, según Levinas, el otro –él, la eleidad- es aquél que permanece oculto ante mi visión y mi capacidad de conocer. Esto se refleja en su expresión “de otro modo que saber” en la que la audición heterónoma se pone por sobre la visión autónoma.

### 2.2.3- De otro modo que saber. Verdad y Revelación.

“La sphère de l’intelligibilité –du sensé–, dans laquelle se maintient la vie quotidienne et même la tradition de notre pensée philosophique et scientifique, se caractérise par la vision. La structure de *voir* ayant *vu* pour objet ou pour thème –structure dite intentionnelle– se retrouve dans tous les modes de la sensibilité accédant aux choses; elle se retrouve dans l’accession *intellectuelle* aux états de choses ou aux relations entre choses et apparemment aussi dans la fréquentation des êtres humains entre eux, entre êtres qui se parlent et dont on dit qu’ils se voient. Ainsi s’annonce la priorité du *connaître* où se noue tout ce que nous appelons pensée ou intelligence ou esprit ou tout simplement psychisme.” (EPhP p 449)<sup>65</sup>

En este párrafo se encuentra resumida la hegemonía de la metáfora óptica y heliológica en el discurso filosófico. Podría decirse que estas metáforas caracterizan al mundo griego. Levinas encuentra en esta reducción a la visión una limitante del discurso filosófico. Para abrir otras posibilidades al mismo, el filósofo opone a esta metáfora hegemónica, la primacía de la escucha que

<sup>64</sup> Cf. Rabi Haim de Volozhin – *L’âme de la vie* – Verdier, 1986, p.137 “( . ) YHVH, le Tétragramme, se dit de la source de toutes les forces qui émanent de Lui ( . )” [(...) YHVH, el Tetragrama, se dice de la fuente de todas las fuerzas que emanan de Él ( . )] – S.R.]

<sup>65</sup> “La esfera de la inteligibilidad –de lo sensato- en la que se mantiene la vida cotidiana e incluso la tradición de nuestro pensamiento filosófico y científico, se caracteriza por la visión. La estructura del *ver* teniendo *visto* por objeto o por tema –estructura que se dice intencional- se encuentra en todos los modos de la sensibilidad que accede a las cosas; ella se halla en el acceso *intelectual* a los estados de cosas o a las relaciones entre cosas y aparentemente también en la frecuentación de los seres humanos entre ellos, entre seres que se hablan y de

se encuentra en la heteronomía hebrea un abordaje que propone un pensamiento “de otro modo que saber”<sup>66</sup>

Tendríamos que comenzar por mentar un término clásico y clave en filosofía, y que se expresa en alemán: *Weltanschauung*, esto es: visión del mundo o cosmovisión. La metáfora óptica como clave del discurso filosófico tiene lugar desde los albores de la filosofía: el *theorem* que es contemplación, la *idea* (que viene de *idem. ver*), y otras palabras como *reflexión, especulación, evidencia, claridad* provienen todas del campo semántico de lo visual. Desde el poema de Parménides con la distinción entre la *noche y el día, la luz y la oscuridad*, pasando por la alegoría de la caverna y del *Sol* como Bien en la República de Platón, luego la “claridad y distinción” exigida por la Modernidad, asimismo el nombre *Ilustración* (del lat *Lux*) o *Iluminismo*, podríamos llegar hasta la conciencia intencional de la fenomenología husserliana. El privilegio de la visión en la historia de la filosofía –y la correlativa re-presentación- es cuestionado ya por Nietzsche, y esta crítica es abordada por muchos otros filósofos contemporáneos. Contrariamente, la escucha, es fuente de sospecha: por ejemplo en la misma República, libro III, se censuran ciertas músicas, dando un privilegio a lo apolíneo (la lira) que aleja del peligro al que inducen las danzas dionisiacas. Es interesante la influencia sobre las pasiones y por lo tanto sobre el *conatus* que adjudica a la música Spinoza en la *Ética*. Podría quizás decirse –recordando a Ulises frente al canto de las sirenas- que la escucha es menos controlable que la visión, pero para eso habría que especificar a qué visión nos referimos.

Podría oponerse a esta concepción del mundo, caracterizada por lo visual, la experiencia judía, que antepone la audición a la visión “Escucha Israel”, reza la plegaria fundamental del monoteísmo (Deut VI 4-9) El imperativo es oír, se trata de responder a un llamado. La voz viene de afuera, es heteronomía. Son los preceptos, es la voz de Sinaí. El llamado viene desde la exterioridad y debe responderse “heme aquí”, es decir, aquí estoy, dispuesto a cumplir, como

---

quienes decimos que se ven. Asimismo se anuncia la prioridad del *conocer* donde se anuda todo lo que llamamos pensamiento o inteligencia o espíritu o simplemente psiquismo” [trad. mía – S. R.]

Abraham, como cada uno de los personajes bíblicos que respondió por los otros, que se hizo responsable del otro. Sin haber previamente decidido tomar esa responsabilidad, responsabilidad que no es consecuencia de una voluntad y una decisión autónomas sino que proviene del llamado del otro, de la heteronomía. El segundo de los Mandamientos nos preserva de los peligros de las imágenes, de aquellas imágenes hechas por el hombre como el becerro de oro. Esto no quiere decir que la vista sea rechazada, pero es cuidadosamente definida: la visión que obliga a “levantar la vista”<sup>67</sup>, dimensión de la altura del otro, visión de la Revelación, aquella que exige un esfuerzo – como la visión del rostro “radiante” de Moisés en su descenso del monte Sinaí<sup>68</sup> – y que por sobre todo acentúa el lado oscuro e inaccesible, el misterio de la alteridad, huella del infinito en el rostro del otro, que para Levinas es el que significa “no matarás”. La escucha como llamado del otro inviste mi libertad, así como también la imagen de la indignidad del otro me asesta primeramente en un plano corporal, anterior al razonamiento, a la comprensión y a la conceptualización. De este modo podemos entender que se trata de una escucha anterior a la intelección. Esta última tendría que ver con la autonomía, la idea de la tematización -la categorización y conceptualización- precedente a toda acción. Contrario a esta autonomía es el imperativo ético de la acción “*naasé venishma*”<sup>69</sup> (haremos y oiremos, actuaremos y entenderemos) que es la expresión bíblica relativa a la recepción de la Torá. Expresión que a los ojos de la filosofía occidental connota ingenuidad (en francés *naïveté*, vocablo que en hebreo *tmimut* tiene además un sentido ético de “integridad” y “rectitud”). La integridad (*tmimut*) consiste en una *substitución* de los otros, en ser *responsable más allá* de lo que se ha cometido<sup>70</sup>. Esta “integridad” de la ética heterónoma –filosofía primera para Levinas que la entiende como metafísica- se propone a partir de un “de otro modo que saber”, es decir, como una

<sup>66</sup> E. Levinas – *Autrement que savoir* – Edit. Osiris, Paris

<sup>67</sup> cf. C. Chalier – *Sagesse des sens* – Edit. Albin Michel

<sup>68</sup> Cf. Ex XXXIV 29. Es interesante que en hebreo “keren” significa a la vez “rayo de luz” y “cuerno”, esto es, que el rostro de Moisés estaba radiante y de ahí la famosa confusión por la que el Moisés de Miguel Ángel tiene cuernos.

<sup>69</sup> Al que referiremos en el siguiente inciso y que mencionamos al comienzo de este capítulo.

<sup>70</sup> Levinas (QLT) *Quatre Lectures Talmudiques* Edit. de Minuit, Paris p. 107



racionalidad alternativa a la del logos –que no vería en ella más que ingenuidad- una razón ética pre-origenaria o an-árquica, heterodoxa.

Levinas, como vimos más arriba, propone un pensamiento “de otro modo que ser”, esto es, no encerrado en la visión ontológica, cuyo mayor y más brillante exponente ha sido Heidegger. No se trata de “ser de otro modo” sino de pensar más allá –o más acá- del campo del ser. Esto se logra a partir de la ética, de la apertura hacia la exterioridad que se da en la escucha del Otro.

Al retomar el discurso filosófico desde la ética como filosofía primera, abordando críticamente la *primacía de la visión*, ciertos conceptos fundamentales de la filosofía son comprendidos de otra forma. Así, la *verdad*, que es el objeto del pensamiento filosófico, está íntimamente relacionada a esta metáfora óptica: a-létheia –como mencionamos anteriormente- es explicado por Heidegger como desocultamiento, quitar el velo a la luz del ser. Para abordar el problemático concepto de *verdad* en Levinas, vamos a comenzar por otro filósofo francés contemporáneo -Michel Foucault-, quien se refiere a la oposición entre lo verdadero y lo falso -consecuencia de la “voluntad de verdad”- como a uno de los “sistemas de exclusión” de nuestra sociedad<sup>71</sup> Este autor sitúa el comienzo de este sistema de exclusión en Platón.

“Entre Hesiodo y Platón se establece una cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso, separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso precioso y deseable, ya no será más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado.”<sup>72</sup>

El sofista expulsado es el que rescata lo aleatorio y azaroso del discurso, su materialidad. A partir de Levinas –cuyo interés no es de ningún modo defender al sofista-, dos elementos llaman la atención en esta crítica: uno es el concepto de *exclusión*, que remite al de alteridad que Levinas presenta en relación al de Totalidad como su infinita excedencia, el Otro frente al Mismo; el segundo elemento es la demarcación del límite a partir de Platón –aunque el eleatismo sentó las bases previamente-, que desde Levinas puede establecerse como un momento clave en la

<sup>71</sup> Foucault, M - *El orden del discurso* - Lección inaugural pronunciada el 2 de diciembre de 1970 en el Collège de France

<sup>72</sup> Ibid p 16

institucionalización de la *ontología* como el discurso hegemónico de la *episteme*, reinado de lo Mismo y de lo Dicho que niega el Decir.

“El ideal de la verdad socrática reposa, pues en la suficiencia esencial de lo mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología” (TI 68)<sup>73</sup>

La filosofía, de Platón a Heidegger (TI 298), se caracterizó por el “primado de lo panorámico” (en lenguaje foucaultiano diríamos “panóptico”), esto es, por dos pretensiones: una es la de abarcarlo todo, y por ello se considera como “totalidad”; además, la concepción heliológica entiende a la verdad como *alétheia* o develamiento. Contra esta concepción ontológica de la *verdad como develamiento*, que tiene lugar a la luz del ser, Levinas propone la *verdad como revelación*, ésta tiene lugar en el rostro del Otro, en la coincidencia entre significante y significado que se da en el marco de un lenguaje en el que el Decir y lo Dicho se entrecruzan. Irreducible a signo, el rostro es lugar de la huella del Infinito, de lo inabarcable, que no se reduce a objeto:

“Ciertamente, se puede concebir el lenguaje como un acto, como un gesto de comportamiento. Pero se omite lo esencial del lenguaje: la coincidencia del revelador y de lo revelado en el rostro, que se realiza al situarse en altura con respecto a nosotros, al enseñar. (...) La experiencia absoluta no es develamiento. Develar, a partir de un horizonte subjetivo, es ya perder el *noumenos* (...) La *revelación*, con relación al *conocimiento objetivante*, constituye una verdadera inversión” (TI 90-91)<sup>74</sup>

¿A qué se refiere Levinas con esta inversión que tendría lugar a partir de la *revelación*?

Este vocablo extraño (extranjero, exterior, otro) a la filosofía es una provocación abierta a la tradición ontológica griega sostenida en la “*alétheia*”, pasando por todo el discurso moderno y su paradigmática relación sujeto-objeto. Esta provocación tiene origen en el mundo semita. La revelación para el monoteísmo es el modo en que el dios separado de su creación conservaba su relación a ésta a través de su palabra dirigida al hombre. Este concepto en Rosenzweig<sup>75</sup> denota la relación entre dios y el hombre, que se relaciona a una actualidad que no es del orden de la presencia

<sup>73</sup> “L’idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d’ipesité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie” (TI 35)

<sup>74</sup> (TI 62-63) “On peut, certes, concevoir le langage comme un acte, comme un geste de comportement. Mais alors on omet l’essentiel du langage: la coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage, qui s’accomplit en se situant en hauteur par rapport à nous – en enseignant. (...) L’expérience absolue n’est pas dévoilement. Dévoiler, à partir d’un horizon subjectif est déjà rater le noumène. (...) La *révélation*, par rapport à la *connaissance objectivante*, constitue une véritable inversion”

y que marca el camino ético de la redención. Levinas da otro significado a este concepto -siguiendo a Rosenzweig más que a la tradición judía- ante todo, la revelación a la que se refiere en el texto citado se da **en el rostro** (hebr. *panim*<sup>76</sup>) del Otro; ya no se trata de la aparición del dios sin rostro, sino que el rostro que se revela es el mismo contenido de su revelación, esto es: el *ser para el otro*, el imperativo de la *responsabilidad* por el otro. Revelación de Sináí a la que aludiremos más adelante. La voluntad de saber puede leerse donde el autor define la filosofía como una subordinación de todo acto al saber que se puede tener del mismo, este saber evitaría la “inocencia” que connota la ética heterónoma según vimos más arriba. En este caso actuar pre-filosóficamente, sería hacerlo sin la previa posesión de un saber concerniente a ese acto. En este sentido la expresión bíblica relativa a la recepción de la Torá que tanto ocupó a la exégesis “haremos y oiremos” (*naasé venishmá*) constituye una alternativa a este “mecanismo de exclusión” de la filosofía. Ética que no se resume como conocimiento o atributo de una subjetividad previa. Que no se malinterprete la precedencia de la acción a la intelección<sup>77</sup> este orden sólo debe entenderse en el marco de la ética heterónoma, con relación a la hegeliana “conciencia desgraciada” o “mala conciencia” –por usar un término de Jankélévitch<sup>78</sup> en oposición a la conciencia satisfecha. El rostro del otro ordena la contracción del yo –en un eco del cabalístico *tzimtzum*<sup>79</sup> o contracción de dios para dar lugar a la creación- radicalmente, el llamado del otro pone en cuestión mi lugar bajo el sol. Sólo en este

<sup>76</sup> *Estrella de la redención*, op cit

<sup>77</sup> Nótese que el vocablo “panim” tiene varias acepciones. Como sustantivo significa “rostro” (que en hebreo es plural) o “superficie”. Precedido por diversos prefijos, se transforma en diferentes preposiciones (“bifnim” significa “dentro” o “pñima” es “hacia adentro”, “lifnei” significa “ante o antes”, “mipnei” indica causalidad, etc.) Como raíz verbal significa el verbo “dirigirse hacia” o “voltear el rostro hacia”

<sup>78</sup> No se trata de obedecer órdenes tematizadas por otro son lamentables los argumentos de subordinación a ordenes ajenas en los regimenes totalitarios que dan como resultado la promulgación de leyes injustas provenientes del cinismo ético como por ejemplo la “Ley de obediencia debida” creada para encubrir el crimen organizado

<sup>79</sup> Jankelevitch, V – *La mala conciencia* – op cit

<sup>79</sup> Levinas toma este concepto del Rabi Haim de Volozhyn. Cf. *L'âme de la ve* – Verdier, 1986. Cf. p 144. Se trata de que Dios –el Infinito o *Emsof*-, en la Creación ha “contraído su gloria para liberar un lugar ( ) para la existencia de las fuerzas y del mundo. Sin embargo, el permanece ( . ) siendo su alma y la fuente de la raíz de su fuerza vital. El se expande y se esparce y se extiende en ellos, como el alma se esparce en el cuerpo del hombre”. Se trata de dos perspectivas para abordar a Dios: “desde su lado” (sería, si puede decirse, la perspectiva divina) se entiende el Infinito, *Emsof*, “desde nuestro lado” (que sería la perspectiva humana) se trata de la contracción o *tzimtzum*

sentido se da la heteronomía, a fin de acentuar la pasividad y no para justificar la usurpación como paradigma de una cierta actividad de autoafirmación incuestionada.

“Mais voici où mène cette intégrité logique de la subjectivité: la relation directe avec le vrai excluant l'examen préalable de sa teneur, de son idée -c'est-à-dire l'accueil de la Révélation - ne peut être que la relation avec une personne, avec autrui. La Thora est donnée dans la lumière d'un visage. L'épiphanie d'autrui est *ipso facto* ma responsabilité à l'égard d'autrui: la vision d'autrui est d'ores et déjà une obligation à son égard. L'optique directe -sans méditation d'aucune idée- ne peut s'accomplir que comme éthique. La connaissance intégrale ou Révélation (réception de la Tora) est comportement éthique”.<sup>80</sup>

Este texto constituye el pasaje del vocablo “revelación” del campo semántico de la teología al de la ética. Si el rostro del otro en la revelación coincide con lo revelado, “el mensajero es a la vez el mensaje”<sup>81</sup> esto es, el signo es la significación misma sin separar significante -material- de significado -intelectual. El *decir* es lo revelado, o sea, la *verdad*. He aquí que la visión tiene otro sentido, ya no es reducción del objeto a las categorías del sujeto, reducción del Otro al Mismo, es aquella visión de altura a la que referimos más arriba, que constituye una crítica de la reducción a lo Mismo que tiene lugar en el esquema del conocimiento y del saber. Por eso se trata *de otro modo que saber*.

“La Révélation -telle qu'elle se décrit à partir de la relation éthique et où la relation avec autrui est une modalité de la relation avec Dieu- dénonce la figure du Même et du connaître dans leur prétention d'être le seul lieu de la signification” (LR 76)<sup>82</sup>

La crítica del conocimiento como reducción al Mismo no viene desde la irracionalidad, sino más bien se trata de una racionalidad diferente, en la que la relación a la exterioridad, a diferencia de lo que se da en el saber, no se transforma en simple contenido de la interioridad sino que se conserva en el lugar del infinito, de lo “no contenible” (LR 74). Al tratarse de un pensamiento

<sup>80</sup> QLT - p. 104 “Pero he aquí hacia dónde conduce esta integridad lógica de la subjetividad: la relación directa con lo verdadero que excluye el examen previo de su contenido, de su idea -es decir, de la recepción de la Revelación- sólo puede ser la relación con una persona, con el otro. La Torá es dada en a la luz de un rostro. La epifanía del otro es *ipso facto* mi responsabilidad respecto al otro: la visión del otro es de aquí en adelante, una obligación respecto de él. La óptica directa -sin mediación de ninguna idea- sólo puede realizarse como ética. El conocimiento integral o revelación (recepción de la Torá) es comportamiento ético” [Trad. mía - S.R.]

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> “La Révélation -tal como se describe a partir de la relación ética y en la que la relación con el otro es una modalidad de la relación con Dios- denuncia la figura de lo Mismo y del conocer en su pretensión de ser el único lugar de la significación” [Trad. mía - S.R.]

de la diferencia, la cópula “es” -característica del pensamiento de la totalidad desde la afirmación de Tales de Mileto “Todo es agua”- se pone en cuestión por no poder establecer una relación de subordinación ni de igualdad entre sujeto y predicado. Por ejemplo, Rosenzweig<sup>83</sup> sospecha que en el simple enunciado “2 por 2 es 4”, “4 es más verdadero que 2 por 2” porque en estas “proposiciones-es el predicado está obligado a ser más sabio que el sujeto”. Pensamiento pluralista es el de la diferencia, en el que el vocablo *ser* tiene un sentido de pluralidad diferente del eleático o del platónico, tal como Levinas lo describe en referencia a la fecundidad: “A mi hijo no lo *tengo* sino que, en cierto modo lo *soy*. Aunque la expresión ‘soy’ tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico. En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad, una trascendencia de la que carecen incluso los análisis existencialistas más audaces” (TO 135)

La recuperación del *decir* frente a lo *dicho* como la verdad excluida (por la voluntad de verdad), resuena en el texto de Foucault que a continuación se cita:

“Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde [se refería antes a los poetas griegos del siglo VI – S R ] la verdad superior no residía ya más en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que *decía*: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo. hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia”<sup>84</sup>

La verdad *revelada*, la verdad del *decir* en Levinas, tiene que ver –aunque no es idéntica– con la verdad de la enunciación a la que refiere Foucault, discurso excluido de la totalidad del significado intelectual. Si bien no se identifican, (sin duda –como lo indicamos anteriormente– Levinas no intenta rescatar al sofista ni a Foucault le interesa la revelación) hay un roce en cuanto a que por caminos diferentes ambos buscan una alternativa a esta voluntad totalizadora de verdad que se da en el discurso del saber. Por eso para Levinas “la palabra es una ventana” por la que se puede vislumbrar la revelación; “si hace de velo, hay que rechazarla” (TI 219). debe rechazarse el develamiento ontológico totalizante, es decir, excluyente. Heteronomía y pasividad que no

<sup>83</sup> *El libro del sentido común sano y enfermo* – Caparrós, Madrid, 1994 –

p 61

<sup>84</sup> Foucault, M - op cit p 16

significan esclavitud sino *difficil libertad*, recuperación de la audición frente a la hegemonía de la visión:

“Il s’agit de formuler la possibilité d’une hétéronomie excluant l’asservissement, une oreille raisonnable, une obéissance qui n’aliène pas celui qui écoute, et de reconnaître dans le modèle éthique de la Bible la transcendance de l’entendement” (LR 74)<sup>85</sup>

Pero demos un paso más con la interpretación levinasiana del pasaje de la revelación como experiencia teológica a la revelación como experiencia ética: el “haremos” (*naasé*) anterior al “oiremos” (*nishmá*), no excluye esta segunda fase: la fidelidad previa no es ingenuidad, puede transformarse en discurso y discusiones, interpretaciones diversas. La integridad (*tmimut*) consiste en una *substitución* de los otros, en ser *responsable más allá* de lo que se ha cometido (QLT 107), y es bajo la forma de “rehén” que tiene lugar la difícil libertad. Una responsabilidad ilimitada que concierne a la justicia. “(...) la verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia”(TI 122).

### 2.2.3.1. Verdad y justicia: *emet, tzédek y mishpat*

La verdad explicada a partir de la justicia suena quizás extraña al discurso filosófico, que ubica a la primera en el plano gnoseológico, mientras que la segunda correspondería al plano ético. Sin embargo, la lengua hebrea desde los tiempos bíblicos explica la justicia (*TZèDeK*) a la vez como verdad<sup>86</sup>. La justicia no se entiende en sentido abstracto si bien hay justicia divina, se explica como la *realización* de actos justos –con relación al cuidado de otros seres humanos, sea la viuda, el huérfano, el extranjero o el pobre y como consecuencia de esto con dios-, como *verdad*, como *redención* y justicia eterna de los tiempos mesiánicos, *piedad*, entre otros sentidos. En hebreo moderno “tener razón” se dice *lhiot TZoDeK*, es decir, estar de algún modo en el camino de la justicia. El justo, *TZaDiK*, es el que está en la verdad con sus actos: hace justicia con los más débiles y es sincero. El verbo *lehaTZDiK* significa, al igual que en español *justificar* (que puede leerse en

<sup>85</sup> “Se trata de formular la posibilidad de una heteronomía que excluye la esclavitud, una oreja razonable, una obediencia que no aliene a aquel que la escucha, y de reconocer en el modelo ético de la Biblia la trascendencia del entendimiento” [Trad. mía- S R ]

<sup>86</sup> Cf – Dr. Z. Raday, Prof. J. Rabin – *Nuevo diccionario de la Biblia* (en hebreo) – Keter, Jerusalem, 1989

dos sentidos: tener razón y hacer justo, recto<sup>87</sup>) Debemos tener en cuenta que el latín *ius*, -cuyo verbo según indica Benveniste<sup>88</sup> es *iuro*, esto es, “jurar”- tiene que ver más con la pronunciación de una fórmula que con un hacer (porque “jurar” tal como lo entendemos en español, jurar por dios por ejemplo, se dice *sacramentum*). La diferencia entre *ius iurandum* y *sacramentum* es que el primero es formal, atañe al procedimiento y el carácter formal de la enunciación, mientras que al segundo concierne el texto mismo del juramento. El término, según el autor, tiene un valor religioso más allá del derecho. De este modo, mientras el latín se aproxima más al sentido discursivo y formal, el hebreo se refiere a la significación factual y material de la justicia

Para nombrar la justicia en lengua hebrea hay otro término, práctico, que tiene que ver con lo jurídico, con el juicio. *mishpat*. En este caso se trata de cálculo racional: por ejemplo es la ley de castigo y recompensa que tiene origen en la providencia y el gobierno de dios justo y equitativo, el cálculo de derechos y obligaciones. Tiene el sentido de ley: el vocablo hebreo para decir *religión* es *dai* y significa en hebreo bíblico “ley”, al igual que *Torá* y su contenido son las leyes que regulan las relaciones entre los seres humanos. El término *mishpat* alude a la vez a una conducta constante apegada a la Ley. Curiosamente es también *ethos*, modo de vida, el buen camino a seguir, el cumplimiento de los preceptos y, como consecuencia, las palabras de amonestación de los profetas hacia la insensibilidad social. La fórmula bíblica *mishpat utzadaká* refiere al gobierno divino basado en la providencia, gobierno de la justicia

Podemos abordar ahora nuevamente la relación con el Otro, como justicia, en el lugar de fundación de la verdad, en un sentido pre-temático de verdad. En hebreo bíblico la verdad, *emet*, tiene que ver con la fe –*emuná*– y por lo tanto con la fidelidad –*neemanut*–, además, por lo visto anteriormente, significa “rectitud, justicia, fidelidad”. La verdad entonces, remite a nuestras obligaciones de responsabilidad con el otro, a un compromiso de justicia con el otro.

<sup>87</sup> En español, el sentido ético y el epistémico se entrecruzan en términos tales como “justificar”, “rectificar”, lo recto y lo justo tienen sentido también en el saber.

<sup>88</sup> E. Benveniste – *Le vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, Tomo 2, Minuit, 1969 pp 111 y ss

“El hombre en tanto que Otro nos viene desde afuera, separado -o santo- rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad”(TI 295), la asimetría que caracteriza la relación con el Otro lo hace a la vez el indigente y el Maestro que juzga, un maestro que, contrariamente al arte de la mayéutica, se caracteriza por la exterioridad (TI 122). La búsqueda de la verdad es más que dialéctica o dialógica: Levinas opondría al dialogismo, que obedece aún a la hegemonía de la razón lógica, la diaconía (EI 91)-, el darse al otro. Nuevamente, Abraham frente a Ulises: a diferencia de lo propuesto por Sócrates, nunca se trata de encontrar lo que ya se poseía, sino más bien de una salida sin retorno enriquecedor a sí mismo.

Ética como filosofía primera: “La idea de totalidad y la idea de lo Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral”(TI 106).

¿Cómo se oponen la totalidad y la alteridad excluida?

“La filosofía se identifica con la sustitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica. Los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto” (...) “Hablar supone una posibilidad de romper y comenzar”. (TI 110)<sup>89</sup>

Para recuperar a la persona (el existente antes que el existir), al interlocutor y a la exterioridad de la interpelación que se da en el cara-a-cara, hablar (con palabras-ventana en lugar de velo) es la huida frente a la disolución de lo neutro (al que referimos anteriormente en relación al ser). En la revelación como recuperación del decir aparece la verdad como primacía de lo ético, como cumplimiento de la justicia. Palabra del Otro, Revelación, heteronomía que se da en el rostro del Otro.

#### 2.2.4. El rostro

“El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión” (TI 211)<sup>90</sup>

<sup>89</sup> “La philosophie elle-même s’identifie avec la substitution d’idées aux personnes, du thème à l’interlocuteur, de l’intériorité du rapport logique à l’extériorité de l’interpellation. Les étant’s se ramènent au Neutre de l’idée, de l’être, du concept” (...) “Parler suppose une possibilité de rompre et de commencer” (TI 87)

<sup>90</sup> “Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l’expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise.” (TI 215)



Levinas refiere al rostro como lo expresivo en la otra persona, no se restringe a la cara, sino que refiere a la corporalidad en su expresión de desnudez “Significación sin contexto” (El 80), esto es, a diferencia del signo, el rostro no significa un significado sino que es la significancia misma, y en cuanto a la ausencia de contexto –al igual que en la relación buberiana yo-tú- impide que se reduzca a un abordaje intelectual del rostro. Todo esto indica la imposibilidad de poseer, de aprehender, de conocer, de asimilar a aquél que se caracteriza por su diferencia radical. Lo inaprehensible del rostro es lo que insinúa todo lo que excede el conocimiento, lo que queda en las sombras de la conciencia intencional, el Infinito, comienzo de la ética como filosofía primera.

La lengua hebrea puede proporcionar algunas características del término que nos permitan llegar a intuir algo de esta alteridad radical que significa el rostro.

Rostro. en francés *visage*, connota visión, es lo visto pero en este caso es también el que ve. Nos ocuparemos de la relación entre este término francés y su paralelo hebreo: *panim*. Este último es un sustantivo particular: ante todo, sólo se dice en plural; luego, desde el punto de vista del género, se expresa indistintamente en femenino y masculino. Dado que este significante plural designa un significado singular, y como desborda la distinción de género, se puede decir que se trata de un término que excede las categorías corrientes de la lengua<sup>91</sup>.

Desde el punto de vista etimológico (tomando en cuenta la advertencia hecha al principio de este capítulo y siguiendo a Blanchot), la raíz verbal de “panim”, PNH denota, entre otras acepciones

- a- Dirigir u orientar el rostro hacia una dirección, volverse, tender, y curiosamente en francés: *viser* (apuntar, enfocar);
- b- poner atención o, en francés: *s'aviser*, esto es, ocurrirse (una idea)
- c- ver, percibir, en francés: *aviser*, esto es, divisar, que como verbo intransitivo es también reflexionar, pensar

Como adverbio<sup>92</sup>, esta raíz adopta formas diferentes:

- a- *Lifnéi* que significa delante, indica anterioridad y también estar “frente a” o “enfrente de”, lleva por lo tanto una significación temporal y espacial;
- b- *Bifnim*: dentro, interioridad y también *bifnéi* que indica presencia;
- c- *Mipnéi*: causalidad.

A partir de esta aproximación hebraizante del término *rostro* –que connota una *inversión*<sup>93</sup> de la intencionalidad en el sentido en que el rostro del otro es el que se apunta hacia mí al interpelarme –pasividad-, en el entrecruzamiento de dos lenguas tan caras al filósofo judío –el francés y el hebreo- vemos despuntar la noción de *heteronomía*. Una nueva “revolución copernicana”, pero *de otro modo*: ahora el sujeto debe ser interpretado a partir de una pasividad radical. Cambio de dirección: de la autonomía del sujeto hacia la heteronomía de la sujeción al rostro del otro.

## 2.2.5. La libertad de la heteronomía: Libertad y mandamiento.

### 2.2.5.1. Palabra y mandamiento.

“Hemos afirmado que el mandamiento es la Palabra o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandamiento” (HO 93)<sup>94</sup>

Con esta frase concluye Levinas el texto *Liberté et commmandement*<sup>95</sup> escrito en el año 1953. La palabra es aquí relación y proximidad –término que Levinas forjará más tarde. El discurso es en este texto extrañamente calificado de *religión*. Lejos de toda connotación de dogma o especulación sobre lo divino, el vocablo *religión* evoca el encuentro con el otro que se da en “hablar al otro” y que más tarde expresará como “Decir”(AE). Religión como re-legere, reunir, juntar y que

<sup>91</sup> Debe señalarse que la palabra “dios” en hebreo se dice también en plural, *Elohim*. Así –podríamos decir- el Infinito –*Einsof*, la excedencia –lo inclasificable en el otro-, se dice en plural al designar lo singular. En lo que respecta al género: el Nombre se dice en masculino (*Hakadosh Baruj Hu*) y también en femenino (*Shjindá*)

<sup>92</sup> Maimónides, *Guía de los Perplejos*, Tratado I, cap. XXXVII

<sup>93</sup> De la misma raíz “*nekudat mifné*” es un “turning point”, un “punto de viraje” a partir del cual se da un cambio de dirección.

<sup>94</sup> (LC 48) “Nous avons affirmé que le commendement c'est la Parole ou que la vraie parole, la parole dans son essence, est commendement”

<sup>95</sup> “Libertad y Mandamiento”, en Levinas, E – *La huella del otro*, Taurus, México, 2000

a su vez es también col-ligere, en francés *cueillir* o recoger, esto es *accueil*, es decir, acogimiento o recibimiento (del otro) hospitalidad. Re-legere que se manifiesta como “relación sin relación”(TI 103), es decir, “relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad”, esto es, “relación ética” o metafísica ya que la trascendencia del infinito tiene lugar en el rostro del otro. Es importante aclarar que Benveniste<sup>96</sup> desautoriza la versión cristiana (de Lactancio y Tertuliano) que explica el vocablo a partir de *re-ligare* que sería el vínculo piadoso del hombre con Dios; para validar la explicación de Cicerón a partir de *re-legere*, como recolectar, juntar, elegir, de donde se puede relacionar también el contrario que sería *neg-ligo* o “no preocuparse por”, *diligo* que sería “preferir”, *intelligo* que sería “retener en la reflexión, elegir”. Pero hay más, cuando Benveniste alude al término griego correspondiente, *thrèskela*, refiere a una noción de observancia, de práctica y no de creencia subjetiva. Y esto es interesante porque una característica del término hebreo (talmúdico) “religión”, que es *Dat*, en hebreo bíblico tiene el sentido de “ley”. En principio, tal como lo indicamos en el capítulo anterior, el judaísmo no se formuló como dogma, esto sólo ocurrió a partir del Medioevo con Maimónides, en el diálogo con otras religiones; anteriormente se planteaba como un conjunto de prácticas que respondían a leyes, esto es, que lo que definía al judaísmo era la heteronomía expresada en leyes y mandamientos que el hombre debía cumplir en relación tanto a dios como a los otros hombres. Relación tangencial entre el significado griego y el hebreo, que se da a partir del sentido de la práctica, este último refuerza la cuestión de la heteronomía, de la *pasividad* del sujeto que se da en el Decir. Nuevamente la traducción, del pensamiento hebreo al griego, como lo describe Benjamin<sup>97</sup>:

“Así como la tangente sólo roza ligeramente al círculo en un punto, aunque sea este contacto y no el punto el que preside la ley, y después la tangente sigue su trayectoria hasta el infinito, la traducción también roza ligeramente al original, y sólo en el punto infinitamente pequeño del sentido, para seguir su propia trayectoria de conformidad con la ley de la fidelidad, en la libertad del movimiento lingüístico.”

<sup>96</sup> E. Benveniste- *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* - T. II pp. 265 y ss

<sup>97</sup> W. Benjamin - “La tarea del traductor” en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971

A través de la historia de la filosofía occidental, la metafísica -definida por Aristóteles como filosofía primera- fue entendida a partir del concepto de Ser y de lo Mismo y de este modo quedó apresada en un discurso totalizador de la *ontología*, cuyo mayor exponente ha sido Heidegger. El filósofo de la alteridad intenta romper dicha totalidad ontológica, abrirla hacia la exterioridad e interpretar a la meta-física, filosofía primera – esto es, por el carácter primordial de sus problemas y por su independencia de otras ciencias-, como *ética*, en el sentido de una relación con lo trascendente, lo infinitamente Otro que está *más allá* (metá) de nuestra mismidad, y que nos llama en la proximidad del otro, del prójimo. Si a la luz de la ontología se trata de reunir los entes en una totalidad –tal como remite Heidegger al *logos* como *legein* o reunión<sup>98</sup>-, a partir de la “relación ética” es en cambio un “Decir” previo al discurso que es proximidad. Heteronomía de la palabra, imperativo del mandamiento:

“(…) el mandamiento imperativo, inmediato, que surge en el instante y ya se hace palabra pronunciada en el instante en que surge –porque decirse en voz alta y surgir son una sola cosa para el imperativo (...)”  
(Rosenzweig, ER, 222)

¿Por qué “Libertad y Mandamiento”? ¿Por qué no “Libertad y Ley”? La relación a *La estrella de la redención* de Rosenzweig es inevitable: hay en ese libro un párrafo que se titula “Mandamiento y libertad”. Esta cuestión del mandamiento retorna en otras partes del texto de Rosenzweig, el mandamiento precisa de “un supuesto más allá de la libertad” (ER 263). Es interesante la relación que establece el filósofo alemán entre el mandamiento, la ley, la modalidad y la temporalidad que se da en los modos de la lengua:

“Mientras que el indicativo lleva a la espalda toda la minuciosa fundamentación de la objetividad, y por ello, aparece en toda su pureza en la forma del pretérito, el imperativo es presente absolutamente puro y sin preparativos”  
(Rosenzweig, ER, 223)

El imperativo entonces –si lo leemos a la luz de Levinas- tiene que ver con la fundación de la subjetividad, con la sujeción al otro y por lo tanto con la ética y sólo en este sentido se puede hablar de un presente absolutamente puro y “sin preparativos” que es el instante del encuentro con el rostro del otro, la urgencia de la respuesta al llamado del otro que se da en la responsabilidad.

---

<sup>98</sup> Cf. *Introducción a la Metafísica*

“Escándalo”<sup>99</sup> de interpretar el presente como imperativo a la manera de la ética heterónoma y no como indicativo del orden ontológico. El indicativo tiene que ver con el orden de los objetos en el mundo y las relaciones del sujeto con el mismo, pero para la ética levinasiana y lo que se lee en “Libertad y mandamiento” (LM), el orden de los entes *precede* a mi donación de sentido – *Umgebung* fenomenológica- y a mi comprensión de ellos a la luz del ser –desocultamiento heideggeriano- y por eso es pasado. Escandalosa interpretación de la presencia indicativa como pasada que se da en el pensamiento de la huella, lejos de todo antropomorfismo, *de otro modo* que la presencia y la representación.

Pero si hacemos una referencia política del texto de Levinas, la pregunta ¿por qué mandamiento y no ley? debe ser contestada, y para eso la obra de Rosenzweig establece una diferencia, también a partir de la temporalidad y de la lengua, así “el imperativo del mandamiento no hace provisiones para el futuro”, sólo puede imaginarse la instantaneidad de la obediencia, “si estuviera pensando en el futuro o en siempre, no sería mandamiento ni orden, sino ley” (op. cit.). En terminos de Levinas, mientras el Mandamiento remite al cara-a-cara preoriginario de la ética heterónoma y por tanto se da en un tiempo otro o diacronía; la ley tiene que ver con el orden social y político, esto es, con una temporalidad sincrónica

En la primera parte del texto de Levinas, hay referencia a la “forma política” del mandamiento como condición de la libertad, y esto tiene que ver con la ley y las instituciones. Sin embargo, el texto continúa y se hace necesaria la cuestión ética que se da en el encuentro con el otro y en este sentido de la inmediatez es que acontece el mandamiento.

“Pero la subordinación de la voluntad a la impersonal razón, al discurso en sí – a las leyes escritas, exige el discurso en tanto encuentro de hombre a hombre. En el brillo del rostro, hemos buscado la relación no tiránica y sin embargo transitiva. Hemos procurado plantear la exterioridad –el otro- como aquello que, por excelencia, no es tiránico y torna posible la

<sup>99</sup> Más allá del sentido valorativo del término, etimológicamente el gr *Skandalon* significa “obstáculo” y de este modo, el pensamiento “escandaloso” de Levinas nos invita a detenernos frente a algo exterior que se presenta como obstáculo para nuestra conciencia satisfecha

libertad – se opone a nosotros, porque él se vuelve hacia nosotros; del otro lado de la violencia de la brutalidad, pero también del encantamiento, del éxtasis y del amor”

(HO 92-93)<sup>100</sup>

### 2.2.5.2. Libertad y Ley: *Jarut/Jerut*

La ética levinasiana define a la libertad de otro modo diferente del tradicional y se describe así:

“La libertad, pues, sólo mordería sobre lo real gracias a las instituciones. La libertad se graba sobre la piedra de las tablas en las que se inscriben las leyes; existe por estas incrustaciones con una existencia institucional. La libertad se debe a un texto escrito, ciertamente destructible, pero durable, en el que, fuera del hombre se conserva la libertad para el hombre.”<sup>101</sup>

La difícil libertad surge como consecuencia de la *responsabilidad por el otro*, contrariamente a la tradición filosófica, -sea aristotélica, kantiana o sartreana- que la conciben como causa. Esta categoría de responsabilidad por el otro es básica para la filosofía primera planteada por Levinas, ésta tiene lugar en la constitución de la subjetividad como sensibilidad y por eso precede a toda decisión voluntaria de responsabilizarse por el otro. De este modo, la lectura de la libertad debe hacerse desde la heteronomía -es el resultado de la obediencia a una ley-, y no desde la autonomía como lo entiende tradicionalmente la filosofía. En Pirkei Avot VI, 2<sup>102</sup> está escrito:

“ ‘Las tablas eran obra de Dios y la escritura grabada en ellas era también obra Suya’  
No leáis ‘jarut’ (grabada) sino ‘jerut’<sup>103</sup> (libertad). Pues el único hombre verdaderamente libre es el que estudia la Torá”.

Sólo quien responde a la heteronomía, quien estudia la Ley con el fin de aclarar la palabra divina es verdaderamente libre. Respondiendo a Deuteronomio XXIX 14, donde dice que la Ley fue

<sup>100</sup> (LC 47-48) “Mais la subordination de la volonté à l’impersonnelle raison, au discours en soi –aux lois écrites, exige le discours en tant que rencontre d’homme à homme. Dans la luisance du visage, nous avons cherché la relation non tyrannique et cependant transitive. Nous avons cherché à poser l’extériorité –l’autre- comme ce qui, par excellence, n’est pas tyrannique et rend possible la liberté –s’oppose à nous, parce qu’il se tourne vers nous; par delà la violence de la brutalité, mais aussi de l’incantation, de l’extase et de l’amour”.

<sup>101</sup> E. Levinas TI p.255. (fr., 1971 , p.270)

<sup>102</sup> “Tratado de los Padres”, libro que aparece en la *Mishná*, en el tomo “Nezikin” y que compila normas morales y textos éticos

<sup>103</sup> En lengua hebrea sólo las consonantes (y las semi vocales) se escriben, ya que las vocales van implícitas, o pocas veces aparecen en forma de puntos debajo o al lado de la consonante correspondiente. En este caso esto permite leer “jerut” (libertad) en lugar de “jarut” (grabado). Este procedimiento llamado “al tikréi” (no leáis) es

dada para cada uno, para los que estuvieron presentes en Sinaí y para las generaciones posteriores, cada uno debe asumirla como si para él hubiera sido dada.

En el caso de la ética levinasiana, la heteronomía tiene lugar a partir del rostro del otro que me interpela, exigiéndome la *substitución*, expiar por él hasta ser su *rehén*. El otro es el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero, el desnudo, el hambriento, el desposeído: a la vez impotente víctima y amo exigente. El otro apela a mi sensibilidad y debo responder por él, expiar por él. Esta constitución de la subjetividad ha sido eclipsada, según el filósofo, por el reduccionismo ontológico: tantos siglos de imperio del ser en Occidente y sus *implacables necesidades*. En él tiene origen el concepto de autonomía, la idea de la tematización -la categorización y conceptualización- precedente a toda acción. Contrario a esta autonomía es el imperativo ético de la acción "*naasé vemishmá*", expresión bíblica relativa a la recepción de la Torá a la que aludimos más arriba. Expresión que a los ojos de la filosofía occidental connota ingenuidad por no subordinarse al saber (en francés *naïveté*, vocable que en hebreo *immut* tiene además un sentido ético de "integridad" y "rectitud"). Dificil libertad de la heteronomía, presupone la responsabilidad más allá de mis propios actos. Una responsabilidad ilimitada que concierne a la justicia. "( ) La verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia" (TI 122) Esta justicia es la que objetiva la relación con la entrada del tercero, de los otros, cuando se trata de organizar la pluralidad<sup>104</sup>.

La "dificil libertad" propuesta al pueblo es la que está "grabada sobre la piedra", según la lectura talmúdica de Levinas, la revelación recuerda el consentimiento anterior a la libertad y a la no-libertad (QLT 82), "la libertad enseñada por el texto judío comienza en la no-libertad, la cual -lejos de ser esclavitud o infancia- es un más allá de la libertad" (QLT 88) Por eso el acto (*naasé*) puede preceder a la escucha y el correlativo entendimiento (*nishmá*), allí donde la filosofía encuentra ingenuidad (*naïveté*) que es falta de saber, el pensamiento ético judío halla la integridad (*immut*). El *de otro modo que saber* no es irracional, es el recibimiento de la idea del infinito que se da en la

---

característico de la interpretación talmúdica y resalta la polisemia de la lengua a partir de esta característica de la escritura

razón, sin embargo, se trata de una razón ética pre-originaria, razón alternativa y alterativa. Este *de otro modo que saber*, no es la creencia, sino la proximidad del Decir, la socialidad misma que es anterior al logos y es lenguaje, responsabilidad para con el Otro.

### 2.2.6. Responsabilidad heterónoma :

Para aclarar el lugar de la ética según Levinas, entendida como metafísica o filosofía primera, como alternativa a la ontología, debemos abordar el concepto levinasiano de “responsabilidad” de modo genealógico, es decir: eso que “Grecia ignoraba” y está expresado “en griego” pero de un modo extraño al conocido, trataremos de leerlo a la luz del hebreo. Según Blanchot, Levinas logra por fin que esta palabra *signifique*:

“Responsabilidad: esta palabra trivial, esta noción que la moral más fácil (moral política) convierte en deber, hay que tratar de entenderla tal como Levinas la renovó, abriéndola hasta hacer que signifique (más allá de cualquier sentido) la responsabilidad de una filosofía distinta (aunque sigue siendo en muchos aspectos, la filosofía perenne).” (Blanchot, ED, p 28)

Desde su significado aristotélico como la necesidad para el hombre de considerarse el principio generador de sus actos, al sentido kantiano del término en el que se trata de un sujeto que asume su responsabilidad respondiendo por sí, hasta la significación en la filosofía sartreana, en el que uno es todos los hombres y está condenado a ser libre, la responsabilidad está estrechamente ligada a la libertad.

“Responsable: prosaica y burguesamente, suele calificar a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, toma en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Empero, he aquí que la responsabilidad -responsabilidad mía con el otro para con todos- se desplaza, no pertenece más a la conciencia, no es el obrar de una reflexión activa y ni siquiera un deber que se impone tanto desde fuera como desde dentro. *Mi* responsabilidad para con el Otro supone una vuelta tal que no puede señalarse más que por un cambio de estatuto de ‘yo’, un cambio de tiempo y quizá un cambio de lenguaje.” (Blanchot, ED, pp. 28-29)

Según Blanchot, Levinas “hace que signifique” la responsabilidad, proponiendo (AE 157) una anterioridad –en el sentido de prelación- de la responsabilidad respecto a la libertad. La responsabilidad inviste al hombre, lo toma por sorpresa, sin previa decisión voluntaria, en el

---

<sup>104</sup> Este tema se desarrolla más profundamente en nuestro capítulo 4.



*momento del encuentro cara a cara con el otro, en una relación asimétrica en la que el otro es a la vez el indigente y el arno de la relación. La responsabilidad por el otro tiene lugar antes de la decisión de asumirla, esta decisión resulta de la tematización o conceptualización que es posterior. La responsabilidad por el otro, según Levinas, es la relación directa –es decir, no mediatizada por la reflexión- de un sujeto cuya subjetividad se constituye como sensibilidad y para eso debemos tomar el término “sujeto” literalmente, es decir, uno sujeto –sujetado- a la mirada del otro, y no como la modernidad occidental lo propone, sujeto soberano en la relación con el objeto, y por lo tanto debe señalarse “un cambio de estatuto de ‘yo’”.*

“Quizás un cambio de lenguaje”, desterritorialización que se da en el sentido. El término *responsabilidad para con el otro* en Levinas puede ser interpretado de este modo a través de la lengua hebrea. En esta lengua, la *responsabilidad* (AJRaiút) tiene por raíz “el otro” (AJeR). Así la *pre-originaria* responsabilidad, proviene de un pasado inmemorial: “un cambio de tiempo”, ya que ese pasado no fue presente, no procede de un acto en el que se contrajo esa responsabilidad. Al modo de la huella, ésta estructura la subjetividad como un “ser para el otro”, siendo anterior a toda voluntad. Relación a la oscura y desconocida exterioridad del otro, del extranjero que como recuerda el poeta –E. Jabès- “me revela mi propia extranjería al abrirme a mí mismo”<sup>105</sup>.

Es interesante leer el siguiente fragmento de Kafka<sup>106</sup> a la luz de esta interpretación de la responsabilidad:

“Cargando con una responsabilidad demasiado grande, o mejor con una responsabilidad cualquiera, terminas por aplastarte.  
Si se te carga con todas las responsabilidades, puedes aprovechar el momento y dejarte aplastar por su peso; pero si intentas en cambio soportarlo, verás que no cargas nada, que tú mismo eres todas esas responsabilidades  
Atlas pudo haber pensado que, cuando lo quisiera, no tenía más que dejar caer el globo terrestre e irse, pero no le estaba permitido tener otra idea que esa”.

Lo importante es comprender que uno no la carga, uno *es* esa responsabilidad misma. La desesperación kafkiana ante el absurdo reclamaba la necesidad de *otro* modo de interpretar. Quizás

<sup>105</sup> Jabès, E – *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* – op. cit.

sea la ética de Levinas la que proporcione esa alternativa, justamente es él quien vivió todo el horror de este siglo que el autor judío checo “profetizó”. Y si pensamos en la profecía no como en el don de la predicción sino como en el reclamo de la *justicia* ausente, la escritura de Kafka profetizaba.

Pero hay más, la tradición judía guarda un lugar especial a los treinta y seis justos que sostienen el mundo a partir de su responsabilidad para con éste. Traducción de la figura de Atlas a un sentido ético, dentro del mundo judío las dos relaciones hipertextuales por excelencia que guarda Levinas, estos son Rosenzweig y el Rabi Haim de Volozhyn, refieren en sus obras a la responsabilidad asimétrica y no necesariamente recíproca del hombre para con el mundo<sup>107</sup>.

Para comprender la responsabilidad por el otro como inalienable y como referencia al sujeto único que es el yo, es importante relacionarla a la noción judía de “elección”, que debe entenderse más como una responsabilidad agregada para con los demás que como un privilegio, tal como puede leerse en el profeta Amos (III 2) o en el Deuteronomio VII 6 - 11. La elección tiene que ver con la Revelación como se lee en la *Estrella de la Redención*, que exige la salida del sujeto hacia la exterioridad, fuera de sí mismo, para encontrarse con una alteridad no objetivable. En esta apertura se pone de manifiesto la pasividad del recibimiento del otro, y la única respuesta ante el llamado del Otro en la Biblia es “**heme aquí**”, al modo inevitable de los profetas, abierto a la responsabilidad para con los otros. Este recibimiento del otro es la hospitalidad, lugar de subsitución del otro por el rehén, “extradición en que la responsabilidad por el otro me entrega al otro”<sup>108</sup>, en la que “el Yo no se presenta ya como un sujeto presente a sí, que se hace presente a sí desde sí mismo (yo-me): está declinado, antes de toda declinación, ‘en acusativo’”. Presentarse al otro fuera de la representación, fuera del presente antropomórfico témporo-espacial, el “heme aquí” tiene que ver con el presente que se da según Rosenzweig en la revelación. Se trata de un cuestionamiento del “sí-mismo”

<sup>106</sup> F. Kafka “Cuadernos en octava” Cuarto Cuaderno, en *Obras Completas*, Edicomunicación, Barcelona, 1988 p. 1433

<sup>107</sup> cf. R. Haim de Volozhyn – *L’âme de la vie*, édit. Verdier, 1986 (pp.11 y ss , 95 y ss.) donde la plegaria es la palabra y el lugar de la asimetría. Cf. F. Rosenzweig – *La estrella de la redención* – Sígueme, 1997 lo concerniente a “La gramática del Eros” en la Revelación (pp 218 y ss.), nuevamente, la responsabilidad es la que define la humanidad

presupuesto del discurso de la filosofía occidental, que se resume según Levinas en el *conatus essendi* spinoziano<sup>109</sup>. El cuestionamiento del conatus parte de la conciencia de Abraham de ser polvo y cenizas descrita en la lección talmúdica “Qui est soi-même?” (QLT). Esta presencia-ausencia de la huella que surca al sujeto como responsabilidad pre-originaria se describe en la oscura expresión “debajo brazos mundo” (Deut. XXXIII 27) que Levinas lee: lo que está **debajo** (lo disimulado, lo oscuro) es **brazos del mundo** ([sos]tiene el mundo), referencia a los treinta y seis justos (y el paradigma de hombre justo es Abraham) que sostienen el mundo, sin ser conocidos, por medio del cumplimiento de los mandamientos, es decir, a través de la responsabilidad para con los otros, aquellos que redimen el mundo. El “heme aquí” responde a la heteronomía y significa lo contrario de toda afirmación de la ipseidad, de la voluntad de poder, de la *Sorge* heideggeriana.

## 2.2.7 Proximidad – sacrificio – subsitución – rehén – Hospitalidad

### 2.2.7.1 *Substitución, lugar de Proximidad*

Si el término “responsabilidad” era familiar para la filosofía y Levinas lo interpreta de otro modo, este vocablo, “substitución” (AE 149) le es absolutamente extraño. No es asimilable ni a una alienación ni a un martirio, es una expiación por el otro que trasciende las categorías del egoísmo y del altruismo (AE 150). Se trata de una responsabilidad primera, anterior a toda voluntad de responsabilizarse, que tiene lugar a partir del concepto de “elección”, en el que alguien está sujeto a una elección a causa de una singularidad determinada que lo responsabiliza incondicionalmente ante el otro, tanto como para “arrancarse el pan de la boca” (AE 176) a fin de dárselo al otro. Reiteramos: esta substitución no surge a partir de una decisión voluntaria de substituir al otro, expiar por él, como sería el altruismo. Se trata de la constitución misma de la subjetividad entendida al modo de la heteronomía en tanto sensibilidad, como “heme aquí”, no para afirmarse en la mismidad sino para

<sup>108</sup> Derrida, J. – “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” op. cit

<sup>109</sup> En la lectura levinasiana de Spinoza nos detendremos en el último capítulo

abrirse hospitalariamente ante el otro, constitución ética pre-originaria olvidada –según Levinas- por tantos siglos de supremacía del concepto de “ser”, en la que el sitio bajo el sol que ocupamos no se entiende ya al modo pascaliano como “usurpación” (AE, epígrafe).

Es interesante la reflexión que hace G. Bailhache<sup>110</sup> acerca de la raíz latina del término *substitución* y su “vecindad” con el de *substancia* al que viene a “substituir”. *Substare* significa “estar por debajo” (gr. *hypokhémēnon*) y en este verbo se origina la categoría filosófica de *substancia*. En cambio, *substituere*, significa “poner por debajo” o, según encontramos en el Diccionario Latin - Español<sup>111</sup> “poner cerca de”, es decir, que connota proximidad. Ambos términos comparten la referencia al espacio, sin embargo el sentido del verbo es muy diferente, mientras que el primero alude a un estado fijo, estable y definitivo; el segundo designa un cambio de lugar, una inversión, desestabilización e inquietud. Se entiende entonces mejor la expresión tan recurrente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* que dice la “maternidad ética” (AE 100), además de la relación entre *substitución* y *proximidad*. Así como también la *obsesión* por la que el otro me *solicita*, haciendo temblar mis cimientos, mi fundamento estable de “yo” que se transforma así del nominativo al acusativo.

Hay otro concepto en la tradición judía que puede relacionarse a la substitución y a la elección, el del Mesías. Así, Levinas escribe que el Mesianismo no es la llegada de un hombre que detiene la historia, sino que es “mi poder de soportar el sufrimiento de todos” (DL 122-123) y en este sentido “todos somos el Mesías”. Esta interpretación ética del mesianismo que se cumpliría a través de la substitución, permite entender de otro modo el aforismo de Kafka (*Cuadernos en octava*):

“El Mesías sólo llegará cuando ya no haga falta, sólo llegará un día después de su propia llegada, no llegará en el último día, sino en el ultimísimo”

<sup>110</sup> Bailhache, Gérard – *Le sujet chez Emmanuel Levinas* – PUF, Paris, 1994 p.257

<sup>111</sup> J. Pimentel Álvarez, Edit. Porrúa, México, 1999

Esto es, nuevamente la raíz AJR, esta vez en su sentido temporal de posteridad<sup>112</sup>, último, “AJaRit hayanim”, día de la esperada llegada del Mesías, tiempo de la recuperación de la ética. La misma raíz que unía “responsabilidad” (AJRaíút) y “otro” (AJeR), *ahora también aparece* en “lo postrero de los días” (AJaRit hayanim), tiempo mesiánico. Así, a la luz de Levinas podemos leer a Kafka y comprender por qué llegará “un día después de (AJaR) su propia llegada”. Este tiempo es otro tiempo, ajeno a la temporalidad de la presencia, tiempo mesiánico que se traduce en ética, y del que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

La sustitución tiene lugar como sacrificio y éste es *proximidad*. La proximidad no es espacial ni tampoco se da por la relación de parentesco o del conocimiento de una persona. El *de otro modo que saber* –tanto como el Decir– por ejemplo, son definidos por Levinas como *proximidad* (AS). ¿Cómo aproximamos a la idea de *proximidad* y qué es lo que se juega en ella? Ante todo, nuevamente mediante un rodeo a través del hebreo. Proximidad, es decir, mi relación al prójimo, al otro, tiene por raíz hebrea KRV. Mi relación al otro se da por la sustitución que ocurre en el *sacrificio* –en hebreo KoRBan<sup>113</sup>– y que lejos de lo sacro tiene por raíz esa aproximación remarcada por Buber y Rosenzweig en su traducción al alemán de la Biblia. *Substitución* que se da en la *proximidad* y que se entiende en varios sentidos, uno de ellos es llevar al otro “bajo su propia piel”, en una especie de “maternidad ética”, y que llega hasta expiar por el otro en el sacrificio: tarea mesiánica.

Acerca del *sacrificio* en latín (en relación a *daps*, que es la comida ritual de ofrenda posterior al sacrificio y de ahí *damnum*, y en griego *dapánè* significa “gasto” y se relaciona a *daptò* que es compartir), Benveniste<sup>114</sup> afirma que tiene que ver con el desinterés de una acción no recíproca, en la que se da un gasto que se sabe de antemano que no será compensado. Benveniste incluso resalta que no es casual que digamos “ofrecer una comida”, tal como decimos “ofrecer un

<sup>112</sup> Al modo del verbo latino “diferir” que también comparte –tanto en francés como en español– un sentido temporal y otro que podríamos llamar, con cierta reticencia, ontológico.

<sup>113</sup> Al que ya aludimos más arriba.

<sup>114</sup> E. Benveniste – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* T. II – Minuit, Paris, 1969.

sacrificio”. En griego el sacrificio tiene que ver con el humo y la quema que purifica, pero esto ya connota cuestiones relacionadas más al ritual y lo sagrado y menos al sentido de donación que queremos señalar aquí.

### 2.2.7.2. *Rehén del otro en tanto lugar de hospitalidad*

El lenguaje del Decir es proximidad, en ésta se da el sacrificio, el expiar por el otro: ser “rehén”, *otage*, pero tomando la raíz latina de la lengua referencial, el francés. *Otage* viene de “ostage” que sería morada, también de “oste”, “hospes” que es huésped y/o anfitrión, es decir, la hospitalidad que es recibimiento pre-originario y no la violencia a la libertad del rehén –tal como se explica en la crítica a la ontología- que ya es origen. Pero hay más: en el *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas* E. Benveniste, en la parte que refiere a la *hospitalidad*, alude también a \* “hosti-pet” y comienza por analizar la partícula “pet” que indica la identidad personal, esto es, la afirmación de sí, la mismidad (ipseidad), y la refiere a la cuestión del poder y de la posesión, al lugar del amo. Es importante señalar que en este análisis relativo a la identidad personal y al señorío, el autor recurre a lenguas cercanas a Levinas tales como el lituano y el ruso. En su estudio el lingüista llega hasta la relación con “hostis”. Se refiere a este término en sus dos significados: en un primer momento la *hospitalidad* que tiene lugar a partir de la compensación que ocurre en un intercambio en el que se da y se recibe, esto es mutualidad; y en un segundo momento, a partir de la exclusión que tenía lugar en los intercambios entre las civitas, es el origen de la *hostilidad*. *Hostis* en un primer momento es el extranjero-habitante<sup>115</sup>, recibido hospitalariamente, a éste le corresponde la misma ley del lugar, a diferencia del extraño que está de paso; luego, a partir de la exclusión, se da la *hostilidad* hacia el extraño. Aquí retornamos a la violencia que ocurre en la situación de rehén (fr. *otage*). La *hostilidad* tendría que ver con la organización de lo social y lo político, la presencia del tercero que acontece en la realidad histórica y que trataremos más adelante. Sin embargo, en cuanto a la relación cara-a-cara que funda la subjetividad, anterior a toda sociedad y por lo tanto razón ética

pre-originaia, la esencia del lenguaje se entiende como hospitalidad (TI 309). Substitución del rehen, morir en lugar del otro, no delatarlo –como tantos ejemplos se dieron a lo largo de este siglo de ubicua injusticia: responsabilidad para con el otro contra el imperativo categórico de decir la verdad, de delatar, particularidad de la heteronomía que interpela la universalidad de la autonomía. Un encuentro con el otro que se da en la sensibilidad del sujeto y que tiene la forma de la pasividad y de la herida: “La pasividad de la herida –la ‘hemorragia’ del para-el-otro- es arrancar el bocado de pan a la boca que saborea en pleno goce” (AE 93). Lejos de tratarse de una exigencia sobrehumana, esta hospitalidad constituye la humanidad de lo humano: “Sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación –el uno-para-el-otro- no tiene sentido sino entre seres de carne y sangre” (ibtd.)

Y como esta significación constituye un ser-para-el-otro, debemos entender este esfuerzo filosófico de expresión del Decir a través del des-decirse de la escritura como una tarea de la traducción, que busca “enunciar en griego aquello que Grecia ignoraba”(op.cit.). Traducir, según J B Pontalis<sup>115</sup> es emigrar pero emigrar en su lengua, vivir el exilio en la propia lengua: “Traducir (transferir) menos cambiar de lengua que cambiar su lengua y en ella, reencontrar la extranjería del lenguaje. Al emigrar, permitir finalmente la migración de las palabras. Todas las lenguas son extranjeras. Todas vuelan de un mundo al otro”. Condición de extranjería, la del Mismo respecto al Otro según Jabès, de lo Dicho frente al Decir según ese “hombre del extranjero”<sup>117</sup> que es Levinas. Imposibilidad / modo del moniligiúismo derridiano<sup>118</sup> de volverse amo de la propia lengua. Capacidad infinita del filósofo-traductor para la tristeza: lo Dicho traiciona al Decir, lo des-dice: - borgeanamente: “hablar es incurrir en tautologías”, hablar es afirmar la ipseidad, pero la escritura a partir de la gramatología permite la lectura de la pluralidad y la diferencia. Lectura de palimpsesto es la escritura levinasiana que tratamos en este capítulo, nostalgia del Decir.

<sup>115</sup> En hebreo el extranjero habitante se llama *guer* y la raíz es *gur* que es habitar.

<sup>116</sup> J B Pontalis ‘Encore un métier impossible. Notes’ En *Paradoxa* Literatura/ Filosofía año 1 Nro 1, Rosario 1986

<sup>117</sup> Cf. I Wohlfarth *Hombres del extranjero* – Taurus, México, 1999

Hay tres nociones centrales en el pensamiento de Levinas que tienen que ver con la “experiencia” (huelga aclarar que no se trata de su sentido empirista positivista) que merecen un capítulo aparte, estas son: el tiempo, el lenguaje y la subjetividad. A continuación nos aproximaremos a ellas desde una perspectiva hipertextual.

---

<sup>113</sup> Cf. J. Derrida -- *Le monolinguisme de l'autre* -- Edit. Galilée, 1996



## Capítulo 3 El pluralismo en el tiempo, el lenguaje y la subjetividad.

### 3.1 El tiempo

3.1.1 La paciencia como crítica de la presencia: el tiempo a partir de la pasividad

3.1.2. Temporalidad como diacronía

3.1.3 Pluralismo: concebir el tiempo a partir del otro

### 3.2. El lenguaje: entre el habla, el nudo y la costura

3.2.1. El lenguaje y el tiempo: hablar.

3.2.1.1 El lenguaje como “traumatismo del asombro”. *Totalidad e Infinito*.

3.2.1.2. El lenguaje y la subjetividad: *De otro modo que ser o más allá de la*

*esencia*

3.2.2. La gramática an-árquica: anudar.

3.2.2.1 El *de otro modo* y los casos: la sintaxis del grito

3.2.2.2. Pro-nombre y an-arjé

3.2.3 La lengua “impropia”: rasgar.

3.2.3.1. Lengua, tierra y propiedad

3.2.3.2. La lengua del desarraigo.

3.2.3.3. El lenguaje de la hospitalidad.

### 3.3 ¿Subjetividad?

#### 3.3.1 Subjetividad y diacronía

3.3.1.1 El nombre y el tiempo

3.3.1.2 Subjetividad como an-arjé

#### 3.3.2 Subjetividad y lenguaje: la persecución

3.3.2.1 Polvo y cenizas

#### 3.3.3 Subjetividad *de otro modo* – Flor de yeso débil

3.3.3.1 Subjetividad exódica

### Capítulo 3: El pluralismo en el tiempo, el lenguaje y la subjetividad.

“Mais le temps, le langage et la subjectivité ne supposent pas seulement un être qui s’arrache à la totalité, mais aussi un être qui ne l’englobe pas. Le temps, le langage et la subjectivité dessinent un pluralisme et, par conséquent, au sens le plus fort de ce terme, une expérience: l’accueil par un être d’un être absolument autre.”<sup>1</sup> (DL 376)

El texto “Signature”, que sella a modo de firma el libro *Difficile Liberté*, es una especie de autobiografía intelectual de Levinas. En ella el filósofo define su pensamiento de la pluralidad, de la diferencia, de la alteridad, a partir de estos tres ejes que son el tiempo, el lenguaje y la subjetividad. Podría decirse que la subjetividad se constituye, según Levinas, a partir de un tiempo y un lenguaje dados previamente. El sujeto nace en un mundo habitado por otros, y a partir de éstos tendrá acceso a una lengua, que nunca será la “propia” y a un tiempo del que se puede decir lo mismo. El tiempo y el lenguaje como dones que se resisten a la apropiación constituyen a un sujeto en su relación de sujeción con los otros, relación posible solamente a partir del lenguaje y en el tiempo. Diacronía de la subjetividad: el mundo, en las coordenadas de tiempo y lenguaje como relación a los otros, preexiste al sujeto. Como lo expresa el poeta<sup>2</sup>: “Je –disait il- n’est pas bloc de marbre mais fleur de plâtre frêle”. Se trata de un Yo -“flor de yeso débil”- que se encuentra sujeto al mundo pre-originario y no de un Yo-origen, sujetador y poseedor del mundo que sería “bloque de mármol”...

A continuación abordaremos estas “posibilidades conceptuales” que -a pesar de tener un lugar privilegiado dentro del léxico filosófico occidental-, cobran en el marco del pensamiento levinasiano una significación radicalmente diferente, es decir, significan a partir del otro. Tiempo, lenguaje y subjetividad fueron detalladamente analizados a lo largo de la historia de la filosofía desde la perspectiva de lo Mismo y de la apropiación, Levinas propone aproximarse a ellos *de otro modo*, a partir del Otro.

“Le moi phénoménologique n’apparaît pas, en fin de compte, dans l’histoire qu’il constitue, mais

<sup>1</sup> “Pero el tiempo, el lenguaje y la subjetividad no suponen solamente un ser que se sustrae a la totalidad, sino también un ser que no la engloba. El tiempo, el lenguaje y la subjetividad perfilan un pluralismo y, por lo tanto, en el sentido más fuerte de este término, una experiencia: el acogimiento que se produce por parte de un ser de un otro ser, totalmente otro” [trad. mía – S.R.]

<sup>2</sup> E Jabès *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* – Gallimard, Paris, 1989, p 27

dans la conscience Et ainsi il est arraché à la totalité. Et ainsi il peut rompre avec le passé et n'est pas, dans la rupture avec le passé, malgré lui, continuateur de ce passé qu'une sociologie ou une psychanalyse retrouvera. Il peut rompre et peut par conséquent parler".<sup>3</sup> (EDE 121)

### 3.1. El Tiempo.

"Yo recuerdo que, a Nietzsche, que era un hombre frenético y terminante en sus apreciaciones, le irritaba el hecho de que se hablara de Goethe y de Schiller parejamente. Se me ocurre a mí que esto lo podíamos aplicar al espacio y al tiempo" (J. L. Borges)<sup>4</sup>

El texto que se presenta a continuación está precedido de una advertencia: la concepción levinasiana del tiempo, que se comprende *dentro* de la constitución ética de la subjetividad, trata de *ubicarse lejos* de la metáfora espacial. Tiempo que es trascendencia pura, absolutamente inespacial, *fuera* de toda inmanencia. Lamentablemente, las trampas de la lengua en su apego a la espacialidad no nos permiten expresar cabalmente esta temporalidad ajena al espacio. Ironía de la lengua: durante estos pocos renglones que intentamos expresar *lo otro* que el espacio, no pudimos escapar de él o hicimos *a través* de expresiones "traicioneras" tales como, "dentro", "ubicarse", "lejos", "fuera", "a través". Pero como aun el célebre final del *Tractatus Logico-Philosophicus* hizo que Wittgenstein posteriormente se des-diga; siguiendo a Levinas, no callaremos la constitución ética de la subjetividad a partir de este tiempo de la pura trascendencia, aun en esta lengua que es una especie de "campo de minas ontológicas"; lengua greco-latina que refleja el arraigo a la inmanencia

"A l'utopisme comme reproche –si l'utopisme est reproche, si aucune pensée échappe à l'utopisme- ce livre échappe en rappelant que *ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester enfermé dans son lieu*"<sup>5</sup> (AE 232)

#### 3.1.1 --La paciencia como crítica de la presencia: el tiempo a partir de la pasividad

"Le temps se passe Cette synthèse qui *patiemment* se fait -appelée avec profondeur, passive- est vieillissement Elle éclate sous le poids des ans et s'arrache irréversiblement au présent, c'est-à-dire à la re-présentation Dans la conscience de soi, il n'y a plus *présence* de soi à soi,

<sup>3</sup> "El yo fenomenológico no aparece, a fin de cuentas, en la historia que él constituye, sino en la conciencia Y de este modo, el se sustrae de la totalidad Y así, puede romper con el pasado y no es, en la ruptura con el pasado, a pesar de sí mismo, el continuador de este pasado que una sociología o un psicoanálisis encontrará El puede romper y consecuentemente hablar". [Trad. mía – S.R.]

<sup>4</sup> Cf. R. Alifano – *Conversaciones con Borges* - Atlántida, Bs. As., 1984 – p.239

<sup>5</sup> "Al reproche del utopismo –si el utopismo es un reproche, si algún pensamiento escapa del utopismo- este libro escapa recordando que *lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar*" (DOMS 266)

mais senescence C'est comme senescence par delà la récupération de la mémoire, que le temps -temps perdu sans retour- est diachronie et me concerne." (AE 67)<sup>6</sup>

El tiempo diacrónico según Levinas es *senescencia*, es decir, es el constante devenir del tiempo que no puede ser asido como *presencia* y por esto mismo es extraño a la re-presentación. Según Levinas (DL 374), la crítica de la representación ya se encuentra en Husserl<sup>7</sup>, en cuanto su maestro –“a pesar de su intelectualismo”<sup>8</sup>–, muestra que la consciencia y el ser representado emergen en un contexto no representativo. Lo interesante de la *intencionalidad* para Levinas no es simplemente que la consciencia sea consciencia de algo, no se trata de que la consciencia es y luego se trasciende, sino que la naturaleza misma de la consciencia es ese tender hacia otra cosa, es decir que es *trascendencia*. La fenomenología, según Levinas, es una “destrucción de la representación y del objeto teórico” (EDE 114), ya que el acceso “a las cosas mismas” recurre al “pensamiento intuitivo” -la sensibilidad que es del orden del Decir-, opuesto al “pensamiento signitivo” o signico, es decir, predicativo o del orden de lo Dicho. De este modo, afirma el filósofo que “los sentidos<sup>9</sup> tienen un sentido” (EDE 118) ya que la “obscuridad” de la sensibilidad no es entendida por la fenomenología como error previo a la claridad del conocimiento intelectual o una flata de éste. La sensibilidad tiene una función constituyente en un plano pre-predicativo al marcar el “carácter subjetivo del sujeto”(ibid). La sensibilidad es el presente en términos de la conciencia del tiempo, pero de un tiempo desformalizado:

“Le temps n'est pas conçu comme une forme du monde, ni même comme une forme de la vie psychologique, mais comme l'articulation de la subjectivité. Non pas comme une scansion de la vie intérieure, mais comme le dessin des relations premières et fondamentales qui lient le sujet

<sup>6</sup> “El tiempo se pasa. Esta síntesis, que se realiza *pacientemente* y que se denomina de modo profundo pasiva, es envejecimiento. Estalla bajo el peso de los años y se arranca irreversiblemente al presente, esto es, a la representación. En la conciencia de sí ya no hay *presencia* del yo a sí mismo, sino *senescencia*. Es en tanto que *senescencia* más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo –tiempo perdido sin retorno- es diacronía y me concierne” (DOMS 106)

<sup>7</sup> Respecto a la relación de Levinas a los diversos aspectos de la fenomenología husserliana, cf El minucioso estudio realizado por P. E. García Ruiz, en *Emmanuel Levinas: fenomenología y subjetividad*, tesis de maestría presentada en la UNAM, 1999

<sup>8</sup> En el texto publicado en 1940 “L'oeuvre d'Edmond Husserl” aparecido más tarde en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* – Paris, Vrin, 1988, Levinas no se atrevió a afirmar el “intelectualismo” husserliano que tanto le inquietaba debido a la primacía de la noción de sentido por sobre la de objeto, es decir, dado que la relación nóesis-noëma, al ser infinita, no permite cerrarse en una totalidad

<sup>9</sup> Es claro que no se trata de empirismo porque éste queda en el el plano del conocimiento y la sensibilidad a la que refiere Levinas es pre-temática o pasiva, en términos husserlianos. genética. [S.R.]

a l'être et qui font que l'être surgit du *maintenant*. Dialectique de l'engagement et du dégage-  
ment, par l'effectuation du *maintenant* où à la fois Husserl distingue la passivité de l'impression et  
l'activité du sujet"<sup>10</sup> (EDE 118-119)

Según Levinas, la representación en Husserl no es un concepto opuesto a la acción o al sentimiento, sino que se sitúa antes, al modo de una síntesis (EDE 22) y este término es muy importante, dado que el maestro alude a una síntesis o génesis pasiva. Por esto afirma el filósofo de la ética que en la idea de intencionalidad se produce una superación de la oposición entre pasividad y actividad del conocimiento. Esta afirmación es posible si se lee la intencionalidad como *Sinnggebung*, es decir, el acto de dar un sentido en el que el objeto no deja de ser exterior al pensamiento (EDE 22), es decir, en el que el objeto pensado no está subordinado al sujeto pensante. Pasividad y actividad: el padre de la fenomenología hace referencia a la ambigüedad que se da entre la génesis activa y la génesis pasiva<sup>11</sup>: mientras en la primera *el yo funciona como genéticamente constituyente*, por ejemplo las operaciones de la razón práctica y lógica que ocuparon *tradicionalmente* a la filosofía, se llega a la necesidad de establecer una especie de "grado cero" en el que lo que se nos presenta, aparece frente a nosotros como preexistiéndonos. He aquí la génesis pasiva pre-donante, en la que "el yo tiene sin cesar, gracias a esta síntesis pasiva (en que también entran, pues las operaciones de la activa) un contorno de 'objetos'" (ibid #38) Pero esta "síntesis pasiva" según Levinas, debió ser profundizada, abordada como constitutiva de la subjetividad que se da en la pasividad del tiempo diacrónico, en la sensibilidad:

"La subjectivité –lieu et non-lieu de cette rupture- se passe comme une passivité plus passive que toute passivité. Au passé diachronique, irrécupérable par la représentation du souvenir ou de l'histoire, c'est-à-dire incommensurable avec le présent, correspond ou répond la passivité inassumable du soi. 'Se passer', expression précieuse où le *soi* se dessine comme dans le passé qui se passe comme la senescence sans 'synthèse active'. La réponse qui est responsabilité – responsabilité incombant pour le prochain- résonne dans cette passivité, dans ce desintéressement de la subjectivité, dans cette sensibilité " <sup>12</sup> (AE 18)

<sup>10</sup> "El tiempo no es concebido como una forma del mundo, ni siquiera como una forma de la vida psicológica, sino como la articulación de la subjetividad. No como una escancción de la vida interior, sino como el esbozo de relaciones primeras y fundamentales que enlazan el sujeto al ser y que hacen que el ser surja del *ahora*. Dialectica del enlace y de la liberación, que se da por la efectucción del *ahora* donde a la vez Husserl distingue la pasividad de la impresión y la actividad del sujeto" [trad mía- S R ]

<sup>11</sup> Husserl – *Meditaciones cartesianas*, cuarta meditación (#38 y 39) – FCE, México, 1996

A proposito de la "ambigüedad" cf. EDE 120

<sup>12</sup> "La subjetividad –lugar y no-lugar de esta ruptura- se presenta como una pasividad más pasiva que toda pasividad. Al pasado diacrónico, irrecuperable mediante la representación del recuerdo o de la historia, es

A partir del estatuto de la pasividad que tiene su raíz –pero no su radicalización– en la fenomenología husserliana, es posible abordar el tiempo de otro modo. Entonces, este extraño término –“senescencia”– cobra sentido, tanto en relación a lo *viejo o senil* que sugiere el hecho de poder decir “yo” sólo tardíamente, es decir, en relación a una exterioridad preexistente, así como en la *continuidad* de este envejecimiento como participio presente, donde resuena lo substantivo de la presencia para ser puesto en cuestión. En este sentido puede entenderse la expresión bajtiniana “yo también soy”<sup>13</sup> como respuesta a la afirmación cartesiana “yo soy”, dado que sólo en tanto los otros me preceden puedo pensar y afirmar mi existencia, y esto solamente es posible en la lengua del otro. Ambigüedad -y no oposición- de actividad y pasividad:

“Même à son oeuvre sensible, le moi est antérieur”. (EDE 120)<sup>14</sup>

El tiempo se define entonces por la *pasividad* entendida positivamente, pasividad original que es a la vez “espontaneidad inicial” (EDE p.41), el tiempo es “el secreto mismo de la subjetividad” (ibid) ya que la constituye articulándola pre-originariamente. “Pasividad más pasiva que toda pasividad” (MT 133), expresión enfática que excede a la conciencia de la misma y que Levinas caracteriza como no asumible, esto es, impensable, no tematizable. Frente a una concepción tradicional de un *tiempo homogéneo y vaclo*, una especie de espacio que por medio de la labor activa de la conciencia se va llenando con segmentos de presente, -y que debe entenderse a partir de la crítica de Benjamin al historicismo positivista-; Levinas piensa en un tiempo discontinuo o diacrónico que se funda en la pasividad –que, lejos de toda apatía, justamente despierta la responsabilidad: en términos de Benjamin sería el *Jetztzeit* o *tiempo actual*, lugar de encuentro de pasado, presente y futuro.

Tiempo que es pasividad, senescencia, diacronía. *Senescencia* que rompe con todo sistema o toda totalidad pretendidamente originaria, debido a su exterioridad y pre-originariedad. *Diacronía*

---

decir, incommensurable con el presente corresponde o responde la pasividad inasumible de sí mismo. ‘Pasarse’ preciosa expresión en la que el *si mismo* se dibuja en el pasado que se pasa como el envejecer sin ‘síntesis activa’. La respuesta que es responsabilidad (responsabilidad apremiante para con el prójimo) resuena en esta pasividad, en este desinterés de la subjetividad, en esta sensibilidad.” (DOMS 59)

<sup>13</sup> Cf. Bajtin, M. – *Hacia una filosofía del acto ético* – Anthropos, 1997, p. 17

que marca la ruptura con la afirmación sincrónica del discurso filosófico tradicional *tematizante*, que –literalmente- “pone” frente a sí al objeto y que se tiene como aquél que sub-yace al conocimiento y por lo tanto pretende anunciar –identificatoria o kerygmáticamente- la existencia del mundo. En oposición al sujeto moderno del conocimiento, Levinas significa *sub-jectum* como una versión ética de Atlas (AE 147), una especie de “Atlas judeizado”, al modo de la leyenda talmúdica de los treinta y seis justos que sostienen al mundo en pie. La *diacronía* es la pre-originariedad o anarquía del Decir que rompe con la totalidad sincrónica a la que aspira la tematización expresada en lo Dicho y que se presenta como origen. La diacronía no significa la negación de la sincronía, así como el *de otro modo que ser* no busca negar al ser, ni el otro al mismo simplemente se sitúa, al igual que estos primeros términos, en un sentido de prelación. Es importante señalar que la desformalización del tiempo no desmiente la concepción formal del tiempo, sino que se explica a un nivel anterior, el de la razón ética pre-originaria, que precede a la razón lógica. La sensibilidad –noción pre-originaria de la constitución de la subjetividad- conduce a la noción de corporalidad como cuerpo-propio, cuerpo-sujeto (EDE 120) que permite abordar “el sujeto como cuerpo y no como simple paralelo del objeto representado” (ibid). Subrayamos: es el sujeto el que se comprende a sí mismo como cuerpo –lugar de la falta, de la diferencia- y no puro intelecto capaz de sojuzgar aquello que se pone frente a él bajo la vara de “lo Mismo”. Desde este lugar, la corporalidad del otro nunca puede ser entendida como un obstáculo, como una amenaza de usurpación de nuestro espacio, como algo que se sitúa frente a nosotros, como objeto. El otro en su corporalidad aparece antes que como *objeto*, como *sujetante* (término inadecuado, aunque efectivo para expresar la inadecuación radical). La génesis pasiva de la subjetividad es la que en la sensibilidad corporal sustrae al sujeto de un simple juego especular y formal con el objeto; y que únicamente permite entender el término “sujeto” en tanto pasividad de la sujeción al otro, ajeno a la tematización.

“Mettre fin a la coextensión de la pensée et de la relation sujet-objet, c’est laisser entrevoir une relation avec l’autre qui ne sera ni une limitation intolérable du pensant, ni une simple absorption de cet autre dans un moi, sous forme de contenu. Là où toute *Simgebung* était oeuvre d’un moi

<sup>14</sup> “Incluso a su obra sensible, el yo es anterior” [Trad. mía – S R.]

souverain, l'autre, en effet, ne pouvait que s'absorber dans une représentation. Mais dans une phénoménologie où l'activité de la représentation totalisante et totalitaire est déjà dépassée dans sa propre intention, où la représentation se trouve déjà placée dans des horizons que, en quelque façon, elle n'avait pas voulus, mais dont elle ne se passe pas- devient possible une *Simgebung* éthique, c'est-à-dire essentiellement respectueuse de l'Autre." (EDE 135)<sup>15</sup>

De este modo, Levinas parte de la fenomenología husserliana para *radicalizarla*. Y esto debe entenderse en un sentido profundo: retornar a la raíz del problema. La *génésis pasiva*, noción que Husserl había decidido no continuar<sup>16</sup>, es retomada por Levinas hasta sus últimas consecuencias y da origen, desde la perspectiva de la ética y ya no desde el intelectualismo, a la *pasividad* constituyente del sujeto, a la pasividad como significado del tiempo diacrónico, a un pensamiento de la diferencia que piensa en términos de trascendencia. Ya no es la relación sujeto-objeto que conduce al "amor a la sabiduría" sino que se trata de la relación al otro sujeto que lleva a la "sabiduría del amor"<sup>17</sup>. Esto es posible por otro mundo de pensamiento que le es próximo, un lenguaje otro: el del mundo de la heteronomía que este pensamiento traductor trata de aproximar.

Desde la otra vertiente del pensamiento que nutre a Levinas, la desformalización del tiempo constituyente de la subjetividad tiene que ver con la propuesta *de otro modo que ser o más allá de la esencia*, crítica radical de la presencia, entendida ésta a partir del ser, en su sentido nominal o substantivo. En relación a esto, Rosenzweig escribe<sup>18</sup>:

"No, el instante nunca puede ser 'esencia'. No puede ser en absoluto. Si fuese, sería ya pasado, No tendría fuerza ni por un instante para sostenerse frente al pasado. No habría instante, ni habría presente"

Si el pensamiento del ser es una afirmación antropomórfica del presente, del continuo esfuerzo por permanecer, podría decirse encadenamiento a la juventud o "rejuvenecimiento contranatura" que lucha por mantenerse quieto e inmutable, al modo estático propuesto por Zenón de

<sup>15</sup> "Poner fin a la coextensión del pensamiento y de la relación sujeto-objeto, es dejar entrever una relación con lo otro que no será ni una limitación intolerable del pensante, ni una simple absorción de este otro en un yo, bajo la forma del contenido. Allí donde toda *Simgebung* era obra de un yo soberano, lo otro, en efecto, no podía sino absorberse en una representación. Pero en una fenomenología donde la actividad de la representación totalizante y totalitaria ya está superada en su propia intención, donde la representación ya se encuentra ubicada en horizontes que, de alguna manera, ella no había querido, pero de la que ella no prescinde - se vuelve posible una *Simgebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro" [Trad mia - S.R.]

<sup>16</sup> Cf. Pedro. E. García - "Génesis pasiva y ética en Emmanuel Lévinas" - Ponencia presentada en el Congreso Interamericano de Filosofía de Puebla, 1999 Asimismo, cf. Nota 2.

<sup>17</sup> En esta expresión profundizaremos en el capítulo 4.



*Elea*, el pensamiento *de otro modo* que ser puede leerse como el constante “envejecimiento” –o senescencia- y lleva a un movimiento que es una salida generosa hacia la exterioridad. Del lado del ser y de la presencia, del tiempo subordinando al espacio, se encuentra la actividad que busca retener el instante, asirlo en un presente y así poseerlo: representarlo. Del lado del *de otro modo que ser*, está la pasividad que se abre al futuro dejando correr generosa y pacientemente los instantes en dirección al pasado, renaciendo y muriendo a cada instante. Pero debe aclararse que no es la metáfora –aún espacial (EPhP 453)- de un tiempo que fluye porque ésta aludiría a un tiempo medible y, advierte Levinas (MT 7) que prefiere utilizar el término bergsoniano de “duración” para evitar esta imagen fluida del tiempo porque el tiempo medible, el tiempo de los relojes según el autor –y de acuerdo con Heidegger- “no es el tiempo auténtico”. Ya Heidegger había demostrado que hay una prioridad del vínculo al futuro como relación con una posibilidad y no como una realidad de un presente por venir, el tiempo es concebido por el autor de *Sein und Zeit* como lo que se prolonga indefinidamente antes del nacimiento y después de la muerte, se trata de un tiempo originario que refiere a la muerte, más profundo que el tiempo lineal y del cual el tiempo cotidiano es una deriva. A diferencia de Heidegger, Levinas pensará la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte<sup>19</sup> Esta duración de los instantes no remite a una imagen homogénea y espacializada del tiempo, la unicidad de cada instante, su acontecer irreplicable habla de una pluralidad del tiempo, tal como el tiempo originario bergsoniano, tiempo llamado duración que se caracteriza por la diferencia cualitativa entre los instantes, tiempo liberado del espacio que no se mide cuantitativamente, “devenir en el que en cada instante gravita todo el pasado y está preñado de todo el porvenir” (MT 61) y en el que cada instante –al modo del *Jetztzeit benjaminiano*- rehace el pasado. Retomamos el texto de F. Rosenzweig<sup>20</sup> (¿demasiado presente? ¿sólo en *Totalidad e Infinito*?<sup>21</sup>).

<sup>18</sup> Rosenzweig, F. *El libro del sentido común sano y enfermo* – Edit. Caparrós, Madrid, 1994, p. 69

<sup>19</sup> El texto *La mort et le temps* hace este cuidadoso recorrido deconstructivo.

<sup>20</sup> La referencia es al *Libro del sentido común sano y enfermo* al que referimos más arriba y que fuera escrito posteriormente a *Der Stern der Erlösung* para tratar de explicar a esta otra que es la obra magna del autor, que

“El instante sólo puede salvarse del poder eternamente envejecedor, pretérito, del pasado y de su ley que establece causas, cosas originarias, si nace de nuevo a cada instante. Esta incansante renovación del presente, empero, es obra del futuro. El futuro es la fuente inagotable de la cual manan a cada instante nuevos instantes presentes, de manera que no importa que a cada instante se le muera el presente para hacerse pasado. El don de la presencia le es regalado al hombre por el señor del futuro. Así puede malgastarla tranquilamente a cada instante arrojándola al depósito del pasado”.

El presente o el ahora (en francés: *maintenant*) es leído por Levinas de una manera muy particular: literalmente como *main-tenant*, es decir, tener a la mano, posesión<sup>22</sup> en la relación con el otro que se da en la presencia. En contraposición a esta posesión que connota la presencia (*maintenance*, tener a la mano), la senescencia refleja la inasibilidad del otro en la relación, el Otro que queda en las sombras e impide ser asimilado al Mismo por medio del conocimiento, representado. Esta pasividad que se da en el encuentro con el Otro se traduce en *paciencia* del sujeto, *pathos* del porvenir que nada tiene que ver con la pasividad de la sensación o del dato que eran el punto de partida de todo empirismo y realismo (EDE 131).

La temporalidad según Levinas se encuentra en el verbo, que cesa de nombrar las acciones y los acontecimientos: en el verbo transparece el tiempo. Y el verbo por excelencia es el verbo *ser*, al que referimos en el capítulo anterior.

“Le verbe *être* dit la fluence du temps comme si le langage n'équivalait pas sans équivoque à la dénomination. Comme si dans *être* le verbe rejoignait seulement sa fonction de verbe.” (AE 44)<sup>23</sup>

Levinas sostiene allí mismo que la temporalización es el verbo ser, y que el lenguaje no se reduce a un sistema de signos que, al modo del Nombre, doblan los seres y las relaciones. El lenguaje sería más bien *excrecencia del verbo*, es decir, una protuberancia que refiere a cierta excedencia. Es importante tomar en cuenta la observación que hace Levinas a propósito de este significante y los que lo rodean: *exceso*, *excedencia*, significan a partir del prefijo *ex* que denota exterioridad (DQVI 199) y que también se encuentra en su análisis de la experiencia (TI 51).

---

intenta ser quizás otra introducción a la obra capital. Este texto se publica sólo póstumamente, mucho tiempo después de la muerte del autor, en los años 60 (huelga aclarar que la lectura de Rosenzweig en la Alemania nazi estuvo proscrita).

<sup>21</sup> Cf Levinas, E. *Totalidad e Infinito*, prefacio p.54 Y siguiendo el juego en el que un espejo refleja otro espejo podríamos aludir a la presencia de Bergson en el librito de Rosenzweig que citamos y que el autor hace explícita al final ..

<sup>22</sup> EPhP, “Diacronía y representación”

Excrecencia. una especie de resto que se muestra y altera el orden, al modo de lo que descubre la imagen del "cepillo a contrapelo" propuesta por Benjamin que es tarea del materialista histórico<sup>24</sup>. De este modo, el nombre tiene que ver con la presencia, ya que trata de *asir aquello a lo que refiere*, en cambio el verbo, en la conjugación deja traslucir el paso inevitable del tiempo, la senescencia, y así perturba el orden. Podría decirse que todo verbo posee una parte "substantiva" y otra "verbal", una ligada al espacio y otra al tiempo: la parte substantiva es aquel contenido que puede ser apresado en una imagen (v. gr. puede representarse gráficamente por medio de un dibujo o una fotografía a un hombre caminando o escribiendo, parado o sentado). La parte verbal<sup>25</sup> sólo puede darse diacrónicamente (v. gr. la animación o la sucesión de fotogramas lo confirma) El verbo *ser* al que refiere Levinas, aquel que se sustrae a la presencia porque carece de función nominal, es el verbo hebreo *HaYah*. Éste precisamente dice la temporalidad en toda su pureza<sup>26</sup>, dado que carece de esa parte "substantiva" a la que referimos, es tiempo puro irreductible al espacio (v. gr. es imposible representar gráficamente a una persona "siendo", la imagen mostrará la posición en que se encuentra esa persona, aquello que es congelable en una imagen pero no la pura verbalidad). Por esto Levinas escribe "La temporalisation, c'est le verbe être" (op. cit.) Siguiendo a Heidegger, esta afirmación tiene que ver con la puesta en cuestión de lo óptico porque indica su verbalidad pura (MT 33) pero se torna problema en el *Da del Dasein* ya que en este significante se afirma doblemente la propiedad o posesión: *da* refiere al espacio (que Levinas relaciona a la usurpación o ilegítima apropiación del suelo que se da en el paganismo visto desde el monoteísmo) y *sem*, como lo observa Kafka, además de verbo, en alemán es pronombre posesivo. Según Levinas, el mayor descubrimiento de Heidegger es la transitividad del verbo ser, he aquí la posibilidad de apertura. Debe quedar claro que, en medio del problema de la expresión de este lenguaje de la excedencia, que busca expresar el Decir y para eso debe des-decirlo en el lenguaje de raigambre ontológica de

<sup>23</sup> El verbo *ser* dice la fluencia del tiempo como si el lenguaje no equivaliese sin equívoco a la denominación, como si en *ser* el verbo recuperase solamente su función de verbo" (DOMS 83)

<sup>24</sup> Cf Benjamin, W "Tesis de filosofía de la historia", VII

lo Dicho<sup>27</sup>, Levinas hace un uso anfibológico del significante *ser*. El marco del lenguaje filosófico teñido por tantos siglos de hegemonía de la ontología limita la expresión del pensamiento “de otro modo que ser”. Cuando Levinas pretende evadirse del radio del ser de la presencia y de la representación que domina el lenguaje desde su función nominal, refiere al ser neutro de la ontología, *-esse* latino heredero del griego *einai*, *sein* alemán que significa a la vez pertenencia o propiedad- y frente a este propone como alternativa el *de otro modo que ser*. Por otro lado, cuando Levinas alude al ser que funda la verbalidad y la temporalidad, al verbo por excelencia donde acontece la senescencia, así como también la pluralidad que se da en la proximidad del pasivo encuentro cara á cara con el otro y que necesariamente se sustrae a la neutralización, Levinas insinúa el verbo hebreo *HaYah*. Ya Heidegger había dado un paso paralelo en cuanto el *Dasem* implica que “el hombre no es entonces un sustantivo, sino inicialmente un verbo” (EDE 59). El problema es que no se cuestionaba acerca de la legitimidad del *da*, esto es, el encadenamiento “pagano” al espacio y entonces no queda lugar para la pasividad constitutiva del sujeto: se redujo a la neutralidad del *sein* y a la incuestionabilidad del *da*, esto es, que quedó atrapado en un discurso “pagano”, de arraigo a la tierra, encadenado al modelo de lo Mismo (EDE 169).

“Le problème du sens de l'être, devient dans cette manière de penser la mise en question du *conatus essendi* qui, dans la 'compréhension de l'être', restait le trait essentiel de l'être: l'être du *Dasein* signifiait avoir à être. Dans la responsabilité pour l'autre homme, mon être est à justifier: être-là, n'est-ce-pas déjà occuper la place d'un autre? Le *Da* du *Dasein* est déjà un problème éthique”.<sup>28</sup>  
(HS 69)

A este propósito, cabe señalar que la diferenciación tajante entre tiempo y espacio es característica del mundo del pensamiento judío que concibe la trascendencia pura; a diferencia del paganismo, cuyos ídolos ocupaban un lugar en el espacio. Según A. J. Heschel<sup>29</sup>, cada uno de

<sup>25</sup> Además del discurso –del que Saussure afirmó su diacronía-, el verbo, que gramaticalmente expresa la acción, planteado como acción pura que se sustrae al espacio se da sólo en la diacronía del tiempo.

<sup>26</sup> En el capítulo 2 hemos abordado las características este verbo en la lengua hebrea.

<sup>27</sup> Problema del que nos ocupamos en el capítulo anterior

<sup>28</sup> “El problema del sentido del ser, en esta manera de pensar, deviene la puesta en cuestión del *conatus essendi* que, en la 'comprensión del ser', seguía siendo el rasgo esencial del ser. el ser del *Dasein* significaba aún tener que ser. En la responsabilidad para el otro hombre, mi ser debe ser justificado. ser-ahí, ¿no es acaso ocupar el lugar de otro? El *Da* del *Dasein* es ya un problema ético” [Trad mía ~ S.R.]

<sup>29</sup> A. J. Heschel – *Les batisseurs du temps* op. cit

nosotros ocupa una parcela de espacio que le pertenece, sin embargo nadie posee el tiempo “no hay un instante que yo pueda poseer en exclusividad”, este preciso instante es compartido por todos los seres del mundo, por esto según el autor, todos tenemos parte en el tiempo, pero al espacio lo poseemos “Por mi posesión del espacio soy un rival de todos los otros seres, por mi vida en el tiempo soy un contemporáneo de todos los otros seres. Atravesamos el tiempo, ocupamos el espacio”. De ahí que la preeminencia del presente sea espacio-temporal más que puramente temporal. Por eso el ahora francés o *main-tenant* puede ser leído por Levinas como posesión, dada la reducción del tiempo al espacio que sí puede poseerse. De este modo la trascendencia –concepto constitutivo de la conciencia intencional- se resignifica como trascendencia radicalizada, exclusiva del tiempo.

Como vimos en el capítulo anterior, el verbo hebreo *HYH* constituye, además del nombre del tiempo presente (que en hebreo se dice también “intermedio” justamente porque a causa de la fugacidad se reduce al acontecimiento que es un umbral, un pasaje del futuro al pasado), la tercera persona del singular (que como se explica allí significa “el que está oculto”) y el tetragrama o nombre impronunciable de dios. Este último, *YHWH*, lleva las marcas de los tres tiempos simultáneamente (la *Y* inicial indica *futuro*; la *W* intermedia, semivocal intercambiable con la *Y* de la raíz original indica *presente*, y la *H* final denota *pasado* a la vez que pertenece a la raíz). Nombre propio impronunciable porque pronunciarlo sería de-finirlo, inefabilidad del infinito que se manifiesta por la huella. Es importante aclarar que la idea de infinito, perteneciente “a la tradición del Otro” (EDE 171) no deja de ser una idea profundamente filosófica, que puede remontarse a Platón, en cuanto ubica el Bien por encima del ser, pero especialmente refiere a Descartes en tanto “su *ideatum* rebasa su idea” (ibid) y denota la exterioridad pura. Por otro lado, la lengua de la metafísica tradicional no permitió pensar *de otro modo* que a partir del ser y de lo Mismo. El pensamiento de Platón y el de Descartes quedaron encadenados al ser y a lo Mismo. Allí mismo, Levinas escribe que la idea del Infinito es la relación social, la salida hacia el Otro que ofrece la “resistencia ética” que es “presencia del infinito” en el rostro del otro (EDE 173). Pero es una

presencia que se sustrae al presente y a la representación, significa sólo como pasado inmemorial al modo de la huella, que podemos entender más claramente desde la perspectiva de la génesis pasiva. Esto es, donde -contrariamente a la comprensión heideggeriana del *Dasein* como poder, que define la muerte hasta el límite, como “posibilidad de la imposibilidad”, posibilidad de pensar la nada-, frente a la prohibición de matar que revela el rostro desnudo del otro y que me precede, “yo no *puedo poder más*” (ibid). El pensamiento heideggeriano no puede concebir la infinitud porque es un encadenamiento a la finitud: “la filosofía heideggeriana marca precisamente el apogeo de un pensamiento donde lo finito no se refiere al infinito” (EDE 170), en ella el tiempo se entiende a partir del ser humano como “ser para la muerte”, como ek-stasis hacia el porvenir.

Levinas halla en Kant<sup>30</sup>, -a pesar de la lectura heideggeriana del mismo-, en la Razón y no en el entendimiento que es el campo de la razón pura teórica, ideas “que van más allá del ser” (MT 67). Se encuentra -en el seno del ser finito y del fenómeno- un mundo accesible a una *esperanza* racional, “refractaria a todo conocimiento” (MT 71), es decir que no es del orden del saber sino que se comprende *de otro modo que saber*, ya que el objeto de la razón práctica, que es el Bien supremo que debe realizarse, no constituye un objeto del conocimiento. Hay algo del orden de lo nouménico que se puede repensar. Levinas refiere a los dos postulados de la razón pura práctica<sup>31</sup>: la inmortalidad del alma y la existencia de dios que constituyen el lugar de la desmesura, del infinito, relación que el filósofo francés denomina -retomando el término de Kant (CRPr 173)- *esperanza*. Esta *esperanza* que no refiere a la espera de algo por venir -que Levinas resignificará a partir de Bloch- hace que nos comportemos *como si* el alma fuese inmortal, la *esperanza* es una relación con lo desmesurado, al modo de la idea del infinito. La *esperanza* que se expresa en los postulados de la razón pura práctica significa que no es posible la afirmación o negación de los mismos como

<sup>30</sup> Acerca de la lectura levinasiana del Kant, del rescate de la postura de Cassirer en la famosa polémica de Davos entre el neokantiano y Heidegger, que parte de la revisión de dicha polémica hecha por parte del filósofo francés, cf. Pedro E. García R., tesis de maestría presentada en la UNAM *E. Levinas: fenomenología y subjetividad - de la ontología fundamental a la pasividad ética. Un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, México D F, 1999

<sup>31</sup> Kant, E - *Crítica de la Razón Práctica* (CRPr), Espasa- Calpe, México, 1990

realidades por venir. En el Kant de la *Crítica de la Razón Práctica* entonces la esperanza es el tiempo, diferente de los órdenes del ser y del saber, que no es un presente por venir, de este modo la ética kantiana permite pensar un más allá del ser que según Levinas es su corolario. Claro está que esta lectura levinasiana de Kant es más un pre-texto, porque ambos pensamientos éticos difieren fundamentalmente: mientras Kant parte de la buena voluntad de una moral autónoma y libre (CRPr 184), “la cual tiene que poder necesariamente *estar de acuerdo* al mismo tiempo, según sus leyes universales, con aquello a que debe *someterse*”; Levinas parte de la heteronomía que se da desde el llamado del otro. Ya al comienzo de su texto *Liberté et Commandement* el filósofo francés aclara (en referencia a Sócrates) que este tipo de relación al mandamiento suprime la exterioridad del mismo, ya que de este modo “la voluntad no puede recibir la orden de otra voluntad sino porque ella encuentra esa orden en sí misma”. Y evidentemente en oposición a Kant, allí describe el mandamiento (exterior) como condición de libertad y no “una ley racional, no un imperativo categórico”. La diferencia radical entre los dos pensamientos, el del filósofo de la autonomía que piensa el infinito desde la finitud y el del filósofo de la heteronomía que piensa el infinito como horizonte, a partir de la responsabilidad por el otro, puede ser descripta así<sup>32</sup>:

“En répondant à la faiblesse du visage, le sujet est libéré de l'enfermement en soi, il découvre que l'Infini l'habite. Mais le bonheur de cette découverte ne s'ajoute pas, comme chez Kant, de façon synthétique à la vertu d'un sujet raisonnable et fini. Ce bonheur est, en cette vie, malgré les heures barbares et désespérées du siècle, inséparable de l'exercice même de la responsabilité”

La experiencia del encuentro con el rostro del otro –ajena a la noción empírica- está marcada por la huella del infinito donde resuena el eco de la responsabilidad pre-originaria. “En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento. ( . ) lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *intimidad* misma. De tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo

---

Kant mismo aclara que un postulado es “una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionada válida *a priori*”-

<sup>32</sup> C. Chaher – *Pour une morale au-delà du savoir- Kant et Levinas*- Albin Michel, Paris, 1998

Al responder a la debilidad del rostro, el sujeto es liberado del encierro en sí mismo, él descubre que el infinito lo habita. Pero la felicidad de este descubrimiento no se agrega, como en Kant, de forma sintética a la

que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro –es decir, que siempre desborda al pensamiento- la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.” (TI 51) La idea del infinito marca entonces la relación social, la posibilidad del lenguaje, de la salida hacia el otro. El infinito, a partir del modelo de lo Otro, pone en cuestión a la totalidad que pretende cerrarse en una interioridad a partir del modelo de lo Mismo, trascendencia opuesta a inmanencia. Hablar es romper la pretendida totalidad. Esta ruptura no tenía lugar en aquel pensamiento (heideggeriano) “donde lo finito no se refiere al infinito”. Karl Löwith<sup>33</sup>, ex discípulo de Heidegger, lo expresa de un modo más fuerte, políticamente y desde la experiencia histórica: “(...) para un alemán no hay nada tan sencillo como ser un radical en las ideas y permanecer indiferente ante los hechos. Consiguen ignorar *todos los hechos particulares*, para poder seguir aferrándose a su *concepto de la totalidad*, o apartar la ‘cosa’ de la ‘persona’”. Condena de la coartada teórica, peligro de la imposible neutralidad del Ser. El imperio de lo Mismo, de la contemplación bajo la metáfora óptica es *solicitado*, cuestionado por la voz del Otro, que clama por el pluralismo.

### 3.1.2 - Temporalidad como diacronía.

“( ) l’intelligibilité et l’intelligence, situées dans la pensée entendue comme vision et connaissance et interprétées à partir de l’intentionnalité, consistent à privilégier, dans la temporalité même de la pensée, le présent par rapport au passé et au futur. Il s’agirait, pour comprendre l’altération de la présence dans le passé et l’avenir, de réduire et de ramener passé et avenir à la présence, c’est-à-dire de les re-présenter.” (EPHP p.451)<sup>34</sup>

La desformalización del tiempo tiene lugar en el pensamiento levinasiano, manifestado en su concepción diacrónica del tiempo, es decir, desligada de la primacía del presente y la representación y en función de la pasividad constituyente.

---

virtud de un sujeto razonable y finito. Esta felicidad es, en esta vida, a pesar de los momentos bárbaros y desesperados del siglo, inseparable del ejercicio mismo de la responsabilidad” [Trad. mía – S R ]

<sup>33</sup> Löwith, K. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio.* – Visor, Madrid, 1993 p. 80

<sup>34</sup> “( ) la inteligibilidad y la inteligencia, situadas en el pensamiento entendido como visión y conocimiento e interpretadas a partir de la racionalidad, consisten en privilegiar, en la temporalidad misma del pensamiento, el presente en relación al pasado y al futuro. Se trataría, para entender la alteración de la presencia en el



Dia-cronía cuya raíz está en la *diferencia* que significa en varios sentidos

- temporización (diferir en el tiempo, postergar)
- alteridad tanto desemejanza (diferencia), como polémica y "alergia" (diferendo) al que refiere J.

Derrida<sup>35</sup>

*Différance* que con la *a* busca señalar mediante el participio presente la indecisión entre lo activo y lo pasivo, así como entre otras tantas dicotomías basadas en el discurso de la ontología. Curiosamente este movimiento encuentra eco en la primera nota a pie de página de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, donde Levinas escribe "no osar" escribir *essance*... y más tarde (DQVI 78), explica que la *a* de *essance* tiene por función designar el sentido verbal de la palabra *ser* "la efectación del ser, el *Sein* distinto del *Seiendes*"<sup>36</sup>. La *Différance* derridiana alude explícitamente al pensamiento de la huella que se da en Nietzsche, Freud y Levinas (op. cit. p 56), no siendo la huella una presencia, "sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene lugar, el borrarse pertenece a su estructura"(ibid). En este sentido la diacronía refiere a un pasado que nunca ha sido presente "y que no lo será jamás, cuyo 'por-venir' nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia" (ibid), irreductible a toda retención o protensión. Derrida denuncia en el texto citado la inadecuación del discurso metafísico de la fenomenología (p 55), y podríamos agregar -inspirados en Levinas-, la insuficiencia de cualquiera de nuestras lenguas -ontológicas- basadas en la función nominal del verbo ser que se dice bajo la forma sincrónica de la presencia, para expresar este pensamiento *de otro modo que ser* que parte de una concepción del tiempo como diacronía y que entiende a la metafísica como ética. *Différance* palabra que, según Derrida, no tiene nada de *kerygmática*, y cuya función es "poner en cuestión el nombre de nombre" (p.62), palabra que escapa a la designación e interpela al sustantivo, a la substancia, a la *essentia*. Diacronía que "solicita", hace temblar, los cimientos de una concepción

---

pasado y el porvenir, de reducir y de conducir pasado y porvenir a la presencia, es decir, de re-presentarlos"

[Trad. mía - S R ]

<sup>35</sup> J. Derrida - "La Différance" en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989 pp 43-44

del tiempo sincrónico, sedimentada sobre la forma de la presencia en la que el sujeto como conciencia se anuncia a sí mismo. Desformalización que se dice a partir de la huella.

Esta concepción de un tiempo desformalizado tiene antecedentes en otros pensadores judíos tales como F. Rosenzweig, W. Benjamín y G. Scholem, y éstos a su vez, al igual que Levinas, se inspiran y refieren explícitamente a la tradición judía y su concepción mesiánica del tiempo que desarrollaremos a continuación.

“El pasado nunca es totalmente pasado. Aún se encuentra aquí, todavía tiene una pequeña chispa en el presente o incluso en el futuro o aun en la redención. Además yo digo que el pasado tiene un carácter simbólico”<sup>37</sup>

Aunque aparentemente hay una contradicción entre el abordaje del pasado como huella - como “un pasado absoluto” tanto en Levinas como en Derrida- y el pasado que “nunca es totalmente pasado” al que refiere Scholem, se pueden leer dos perspectivas del tiempo desformalizado. En el primer caso, -el de la *huella*-, se afirma el Infinito, el Otro que es la ausencia pero que se refleja en el encuentro cara-a-cara al modo del no-lugar de la huella; en el segundo caso -el de la *chispa*- se alude a la dimensión utópica y la capacidad del pasado de modificar el presente. El pasado tiene, según Scholem<sup>38</sup> una función utópica, aguarda para ser reinterpretado y revestir nuevas formas en el presente y por ello “nunca es totalmente pasado”, se relaciona al futuro y éste es el tiempo mesiánico. Es la “puerta entreabierta” que mantiene el pasado sobre el presente que Rosenzweig<sup>39</sup> encuentra en el apellido: “En la medida en que sobre él pende un destino, este destino sabe que dicho nombre es la inscripción sobre una puerta que nunca puede ser cerrada del todo y a través de la cual puede mandar a sus fuerzas de asalto para que penetren en el hombre” . Es inevitable la relación de esta imagen de puerta entreabierta con la que aparece en el relato kafkiano “Ante la Ley” que se encuentra en el cap. 9 de *El Proceso*, puerta que mantiene al campesino en

<sup>36</sup> Para evitar malos entendidos, es imprescindible aclarar -tal como se especificó en la sección anterior- que el *sein* o ser al que refiere Levinas no busca remarcar la neutralidad -separada del existente- como en Heidegger sino la verbalidad pura que caracteriza al existente pero que escapa a la hegemonía de la presencia

<sup>37</sup> G. Scholem “Memoria y utopía en la historia judía” en *Explications and Implications. Writings on Jewish Heritage and Renaissance. Vol II.* (en hebreo) Edit Am Oved, Tel Aviv, 1989.

<sup>38</sup> op.cit. “Sobre la educación hacia el judaísmo” - conversación con maestros de historia

<sup>39</sup> Cf *El libro del sentido común sano y enfermo*, p. 69

una vana espera y que paradójicamente se revela al final como destinada sólo para él: por un lado el *vínculo* de la esperanza, y por otro lado la *separación* que es la certeza de que eso que está detrás de la puerta se sustrae al orden de la *presencia: puro futuro que no está por-venir*. El tiempo como infinita paciencia de la espera, tiempo diacrónico que es huella cuyo horizonte es la utopía. La puerta entreabierta asegura una distancia que garantiza un lazo, en términos de Levinas *séparation liante* - separación vinculante- expresión de una dialéctica irresoluble que dice la diacronía del tiempo

“( ) Revelation ou traversée d'un intervalle absolu, parce que l'ultime noeud dy psychisme n'est pas celui qui assure l'unité du sujet, mais, si on peut dire, la *séparation liante de la société, le dia* du dialogue, de la dia-chronie, de ce temps que Rosenzweig entend 'prendre au sérieux', la *separation liante* que l'on appelle, d'un mot usé, amour”<sup>40</sup>

En este sentido, el tiempo que Rosenzweig “toma en serio” es el tiempo mesiánico. Un *tiempo que no se reduce a la pura formalidad* del tiempo homogéneo y vacío sino que es un tiempo lleno en el que late la utopía. La temporalidad mesiánica -*Ajarit Hayamim*- debe explicarse literalmente: en hebreo la raíz AJR, al igual que el latín *differre*, tiene tanto una *significación de posterioridad* como de *alteridad*. El tiempo mesiánico, es un tiempo *otro*, desformalizado, de una actualidad –en el sentido benjaminiano de *Jetztzeit*- universal en la que la división tradicional en pasado, presente y futuro no tiene lugar. Así, Rosenzweig (ER 273) escribe:

“La eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo presente. La eternidad es un hoy que tiene consciencia de ser, no obstante, más que hoy.”

Esto es, que a diferencia de la concepción lineal de la temporalidad que entiende pasado, presente y futuro en función de una *presencia* pretérita, actual o por venir; el tiempo pensado en términos de *eternidad* transforma el presente en una *espera* del porvenir, presente que indica la

<sup>40</sup> Levinas – Prefacio a *Système et Révélation de S. Mosès* – Seuil, Paris, 1982 – p. 16 “( ) Revelación o travesía de un intervalo absoluto, porque el nudo último del psiquismo no es aquel que asegura la unidad del sujeto sino, -si puede decirse así- la separación vinculante de la sociedad, el *dia* del diálogo, de la dia-cronía, de ese tiempo que Rosenzweig exige ‘tomar en serio’, la separación vinculante que se llama con una palabra gastada, amor ” [Trad. mía – S.R.]

coexistencia de estos tiempos ya que el futuro vendría en relación ética hacia el pasado, para redimirlo. En términos kaffianos:<sup>41</sup>

“El Mesías sólo llegará cuando ya no haga falta, sólo llegará un día después de su propia llegada, no llegará en el último día, sino en el ultimísimo”.

Retomando la raíz hebrea AJR , este tiempo mesiánico *-AJaRut hayamim-* posterior *-AJaR-* y otro *-AJeR-*; será un tiempo de recuperación ética de la responsabilidad *-AJRanut-* por el otro *-AJeR-*. El “día después de su propia llegada” –en hebreo lo tardío también comparte la raíz AJR- es un tiempo entendido en términos éticos. Este tiempo “otro” al que alude Levinas, a semejanza de Benjamin, tampoco es un tiempo histórico vacío, ya que no parte de la categoría de presencia ni de la representación y además, en cuanto al pasado, es abordado como responsabilidad:

“(.. ) il y a le temps qu'on peut entendre à partir de la présence et du présent et où le passé n'est qu'un présent retenu et le futur un présent à venir. La re-présentation serait la modalité fondamentale de la vie mentale. Mais à partir de la relation éthique à autrui , j'entrevois une temporalité où les dimensions du passé et du futur ont une signification propre. Dans ma responsabilité pour autrui le passé d'autrui, qui n'a jamais été mon présent, 'me regarde', il n'est pas pour moi une re-présentation Le passé d'autrui et en quelque façon l'histoire de l'humanité à laquelle je n'ai jamais participé, à laquelle je n'ai jamais été présent est mon passé. Quant au futur -ce n'est pas mon anticipation d'un présent qui m'attend déjà tout prêt et semblable à l'ordre imperturbable de l'être, 'comme si déjà il était arrivé', comme si la temporalité était une synchronie L'avenir est le temps de la pro-phétie, qui est aussi un impératif, un ordre moral, message d'une inspiration. (...) le temps est meilleur que l'éternité qui est une exaspération du 'présent', une idéalisation du présent...” (EN pp 125-126)<sup>42</sup>

Para comprender mejor el contexto en el que Levinas piensa esta temporalidad que no se basa en la presencia (ni tampoco en una eternidad comprendida a partir de ella), es importante recurrir a los otros pensadores judíos mencionados anteriormente. Es a partir de la relación ética al

<sup>41</sup> cf. F. Kafka “Cuadernos en octava” Tercer cuaderno- *Obras Completas* Edicomunicación p.1426

<sup>42</sup> “(.. ) está el tiempo que se puede entender a partir de la presencia y del presente y en el que el pasado no es más que un presente retenido y el futuro un presente por venir. La re-presentación sería la modalidad fundamental de la vida mental. Pero a partir de la relación ética al otro, yo entreveo una temporalidad en la que las dimensiones del pasado y del futuro tienen una significación propia En mi responsabilidad por el otro, el pasado del otro, que no ha sido jamás mi pasado, 'me incumbe' ['me regarde'- fam. Que también significa “me mira”], él no es para mí una representación. El pasado del otro y de algún modo la historia de la humanidad en la que jamás estuve presente es mi pasado. En cuanto al futuro –no es mi anticipación de un presente que me espera listo y semejante al orden imperturbable del ser, 'como si ya hubiese acontecido', como si la temporalidad fuese una sincronía El porvenir es el tiempo de la pro-fecía, que es también un

otro que puede pensarse esta alteridad temporal, ajena a la representación y que se relaciona -por ejemplo en Benjamin explícitamente- al concepto de Redención. La redención debe entenderse en el sentido *ético* que le da Rosenzweig en su libro *La estrella de la Redención* como la relación del hombre con el mundo, el hombre actuando sobre la realidad para lograr acercarse a aquello que se encuentra inacabado en el mundo -reparación del pasado que es la inacabada *Creación*-, este concepto temporalmente puede relacionarse al futuro no comprendido como un presente por venir sino en términos mesiánicos, es decir, como parte de una temporalidad no lineal y que no se entiende a partir de la presencia. A la concepción de un *tiempo vacío* que sería una línea que se va llenando con segmentos de presente, Benjamin opone la concepción del *tiempo lleno*. Se trata más bien de una *contracción del tiempo*<sup>43</sup> que se da en el *tiempo actual* o *Jetztzeit*, éste denota la contemporaneidad de presente, pasado y futuro Gramaticalmente en el lenguaje bíblico esta simultaneidad se expresa por medio de la contracción “y” o en hebreo *vav hahpuj* que especialmente en los textos proféticos, cambia la interpretación de los verbos conjugados en pasado por futuro y vice-versa<sup>44</sup>.

La interpretación del tiempo lineal que es una sucesión de presentes como *tiempo vacío*<sup>45</sup>, es decir, la concepción tradicional de la temporalidad criticada por Levinas y estos autores, se aclara a partir de la conferencia de J. L. Borges titulada “El tiempo”<sup>46</sup>, donde se relaciona la realidad del presente en el tiempo con la del punto en geometría: si se supone que el punto no ocupa extensión alguna, entonces ni la línea -que es una sucesión infinita de puntos-, ni la superficie -que es una serie infinita de líneas-, ni el volumen -que es una serie infinita de superficies-, pueden contarse en el espacio. Si partimos del punto que no es espacial, no se puede entender cómo la sucesión de muchos puntos inextensos pueda dar extensión alguna. Ahora bien, si para la tradición judía el

---

imperativo, una orden moral, mensaje de una inspiración ( . ) el tiempo es mejor que la eternidad que es una exasperación del ‘presente’, una idealización del presente .” [Trad mía – SR ]

<sup>43</sup> cf Mosès, S.- *El ángel de la historia*, Cátedra, Madrid, 1997

<sup>44</sup> Así, lo que corrientemente se leería “y sucedió en los postreros días” debe interpretarse “y sucederá en los ”. A esta contracción ya hemos referido en el capítulo 2

<sup>45</sup> En términos benjaminianos

<sup>46</sup> Jorge L. Borges - *Obras Completas* T. IV - Edit. Emecé, Barcelona , 1996

presente es tan sólo un punto que separa pasado de futuro<sup>47</sup>, dado que en el momento de ser nombrado ya es pasado, la realidad del presente se asemeja en el tiempo a la del punto en el espacio. Borges mismo lo comenta en su texto cuando dice que el presente es tan inasible como el punto, que al imaginarlo sin extensión no existe, entonces “tenemos que imaginar que el presente aparente vendría a ser un poco el pasado y un poco el porvenir”. He aquí la idea benjaminiana del tiempo actual o *Jetztzeit*, presente *de otro modo*, no subordinado a la espacialidad en el que se encuentran pasado y futuro; *tiempo actual* representativo del *tiempo lleno* característico del pensamiento mesiánico. He aquí también la diacronía levinasiana, que rechaza la sincronía de la presencia y de la inmanencia para señalar la primacía y la anterioridad -tanto en un sentido de prelación como en un sentido genético-, esto es, la trascendencia de la ética.

“Cette signification d'un passé qui n'a pas été mon présent et ne me concerne pas de réminiscence, et celle d'un futur qui me commande dans la mortalité ou dans le visage d'autrui -au-delà de mes pouvoirs et de ma finitude et de mon être-voué-à-la mort- n'articulent plus le temps représentable de l'immanence et de son présent historique Sa dia-chronie, la 'différence' de la dia-chronie, ne signifie pas pure rupture, mais aussi non-in-différence et accord qui ne sont plus fondés sur l'unité de l'aperception transcendente, la plus formelle des formes qui, à travers réminiscence et espérance, renoue le temps en le re-présentant, mais le renie ” (EPhP p.466)<sup>48</sup>

Tiempo desformalizado, que no parte de la conciencia y de la inmanencia, tiempo desligado del espacio. Así, la diacronía, tiempo de la *Diferencia* que se dice de modo enfático a través de la doble negación como *no-in-diferencia*, significa la relación ética de responsabilidad por el otro o, en términos de Rosenzweig y Benjamin, la Redención. En la tradición judía<sup>49</sup> se da la experiencia sabática como irrupción del tiempo sagrado en el tiempo profano, por eso Rosenzweig distingue entre un tiempo sagrado -de acuerdo al ciclo festivo- y otro profano donde lo nuevo no tiene lugar.

<sup>47</sup> Esta concepción se encuentra desarrollada en el *Compendio de Gramática hebrea* (CGH) de B. de Espinoza (en hebreo). El filósofo describe al tiempo presente (en hebreo *beynoni* o “intermedio”) como un umbral que separa pasado de futuro, pero tan sólo un punto que en el momento de ser nombrado ya es pasado.

<sup>48</sup> “Esta significación de un pasado que no ha sido mi presente y no me concierne por reminiscencia, y aquella de un futuro que me manda desde la mortalidad o desde el rostro del otro -más allá de mis poderes y de mi finitud y de mi estar-consagrado-a-la-muerte- no articulan más el tiempo representable de la inmanencia y de su presente histórico Su dia-cronía, la 'diferencia' de la dia-cronía, no significa pura ruptura, sino también la no-in-diferencia y acuerdo que no se fundan más en la unidad de la apercepción transcendental, la más formal de las formas que, a través de la reminiscencia y de la esperanza, reanuda el tiempo al re-presentarlo, sino que lo niega” [trad. mía - S.R.]

<sup>49</sup> Cf. A. J. Heschel *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires.

Es a este tiempo sagrado que se refiere cuando describe "la hora" como tiempo *otro*, el de la *redención* (ER 346) :

"No basta para esto con que vuelva siempre nuevo. No debe volver nuevo, sino que tiene que regresar ( . ) Tiene, pues, ese instante que contiene más que el mero instante. ( . ) Cuando pasa una hora, no empieza meramente *una nueva* hora, del modo como un instante nuevo releva al viejo, sino que empieza *otra vez una* hora. Este recomenzar no sería, sin embargo, posible a la hora si nada más fuera una serie de instantes –como lo es realmente en su medio-. Lo es porque la hora tiene principio y final. No funda la hora el tictac del péndulo, sino el golpe de la campana. La hora, en efecto, es institución enteramente humana. La Creación nada sabe de ella. Sólo en el mundo de la Redención empiezan las campanas a darla. Y allí es también donde la palabra para 'hora' va desligándose de las palabras que designan el tiempo y los períodos en él, con las que antes era una"

Por eso, según Rosenzweig, las campanas suenan en la Redención (relación hombre-mundo), tiempo cualitativamente diferente de la ética que es el futuro y que no es un presente por venir. Nada tiene que ver esta hora -artificio humano, tiempo de los relojes, cuantitativo y homogéneo- con la Creación (relación dios-mundo) que sería el pasado que nunca fue presente de nadie.

De este modo, la lengua hebrea –lengua mítica en el esquema de Gobard, horizonte del pensamiento de estos autores-, proporciona el marco para una concepción de la temporalidad desligada de la presencia. Dado que en hebreo el presente es considerado como un punto inasible entre pasado y futuro, ambos intercambiables en la contracción, y que este tiempo se conjuga al modo de los sustantivos según género y número y no guarda la marca personal. El presente se aleja de la verbalidad que alcanza su máxima expresión en el verbo ser, que justamente en hebreo no se conjuga en presente, sino sólo en pasado y futuro<sup>50</sup>. Aquí se anuda la cuestión del tiempo diacrónico y el *de otro modo que ser* en Levinas, al que referimos anteriormente.

Diacronía como diferencia pre-originaria, resultado de la pasividad constitutiva de la subjetividad. Si el sujeto llega sólo tardíamente ya no puede aspirar a la autonomía porque el orden del mundo le precede, no es el dueño de casa, es tan sólo un invitado, un huésped y la hospitalidad

<sup>50</sup> Referencias más detalladas sobre el tema se encuentran en el capítulo 2

es su primera experiencia. En relación a esta concepción diacrónica que dice la precedencia del mundo puede recordarse un relato talmúdico<sup>51</sup>:

“El hombre fue creado en las vísperas del sábado. ¿Por qué razón?:

-Que no digan las especies: ‘ha participado como socio del Santo Bendito sea Su Nombre en El acto de Génesis [la Creación]’.

-Otra causa: que cumpla el precepto [de guardar el sábado] de inmediato.

-Otra causa: que entre a la cena festiva de inmediato. Al modo de la parábola del rey que construyó un palacio, lo perfeccionó, preparó una cena y sólo posteriormente introdujo invitados”

El huésped es esperado: nadie nos pregunta si estamos de acuerdo en nacer y ser partícipes del mundo, esa decisión no nos pertenece. Antes de encontrarnos con el mundo como plexo de relaciones, de útiles, de significaciones, encontramos el mundo como alimento, como posibilidad de sustento. La hospitalidad consiste en alimentar a alguien, en acogerlo en nuestra casa y vestirlo, tal como lo exige el profeta Isaías (LVIII 7). Somos recibidos en un mundo que nos precede ya constituido por una lengua que nos acoge en su seno, huéspedes en una tierra que nunca llegará a pertenecernos, así como la lengua y el tiempo. Esto lo demuestra el nombre propio<sup>52</sup>, marca de la subjetividad que se hace presente en un lenguaje, se inscribe en una lengua y en un tiempo que nos responsabiliza para con el pasado y el futuro:

“Pues el nombre siempre es doble, consta del nombre familiar, al menos el apellido por parte del padre, y del propio nombre. A través del apellido familiar el hombre está inmerso en el pasado. Todo lo que para él es obligación está reunido en este nombre. En la medida en que sobre él pende un destino, este destino sabe que dicho nombre es la inscripción sobre una puerta que nunca puede ser cerrada del todo y a través de la cual puede mandar a sus fuerzas de asalto para que penetren en el hombre. El otro nombre es el nombre propio. Con él ya han puesto los padres que lo dieron una barrera al poder del destino. El nombre de pila significa que éste debe ser un nuevo hombre; reivindica un presente para el hombre. Lo hace poniendo un futuro ante sus ojos. (...) El nombre mismo ya remite al hombre fuera de sí mismo, dándole como provisiones para el camino la palabra obligativa del recuerdo y la palabra liberadora de la esperanza. Ahora no puede de ningún modo quedarse a solas consigo mismo.( ..)”.

Antes de ver el mundo oímos la voz del exterior, un llamado que constituye nuestro nombre “propio” al modo de la interpelación. Luego, el lenguaje, el pensamiento y todo nuestro acontecer dentro de la lengua que nos acoge hospitalariamente, sólo puede concebirse como respuesta a ese llamado, es decir, dialógicamente (o como Levinas corregirla “diacómicamente” [EI 91], ya que se

<sup>51</sup> J. N. Bialik y Ravnitzky – *Sefer Haagadá* – Relato Nro. 56 referido al *Talmud de Babilonia*, Sanhedrin, 38. [trad. mía del hebreo- S.R.]

<sup>52</sup> F. Rosenzweig - *El libro del sentido común sano y enfermo* – Edit. Caparrós, Madrid, 1994, pp. 69-70



trata de servir al otro al acogerlo y no de un intercambio de discursos de razón). El llamado que solicita al sujeto desde la responsabilidad para con el otro. El nombre del sujeto refleja una constitución ética de la subjetividad que se da a partir de una temporalidad desformalizada, en términos benjaminianos: *Jetztzeit* o “tiempo actual” donde se encuentran el pasado –(masculino<sup>53</sup>) recuerdo- y el futuro –(femenina) esperanza. El nombre “propio”, desde la perspectiva de la heteronomía, aparece como aporía del determinismo y la libertad que se concibe bajo otra racionalidad que la del *tercero excluido*. En el nombre resuena la razón ética pre-origenaria de un sujeto que, en su relación de sujeción, tiene al otro, en el tiempo, por autor.

### 3 | 3. – Pluralismo y trascendencia : concebir el tiempo a partir del otro.

#### 3 | 3 | 1. – El tiempo y el otro

“La situación del cara a cara representaría la realización misma del tiempo, la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia”  
(TO 121)

En el capítulo anterior referimos a la cuestión del otro y lo otro (*autrui et l'autre*), la reducción de lo Otro a lo Mismo que se lleva a cabo a través de la metáfora óptica y heliológica características de la historia de la filosofía. La hegemonía de la luz y la visión tienen que ver con una preeminencia de lo espacial por sobre lo temporal, de lo inmanente por sobre lo trascendente que caracterizan al mundo helénico, al *paganismo*. *Lejos del platonismo y del eleatismo*, Levinas trata de abordar el tiempo separado del espacio, liberado de la luz y la visión, de otro modo que la “imagen móvil de la eternidad inmóvil”<sup>54</sup> (TO 123)... Podríamos pensar en otra metáfora, quizás la de la música, que sólo tiene lugar en la diacronía, en el tiempo. El tiempo<sup>55</sup> pensado a partir de la trascendencia y del infinito es el que refiere a lo absolutamente Otro. Tiempo que es relación de trascendencia relación con los otros que se da en el erotismo, en la fecundidad, a partir de la

<sup>53</sup> Cf nota 58 En hebreo *ZJR* raíz del verbo “recordar” que substantivada designa a la memoria y a lo masculino, *NKI'*, raíz del verbo “perforar” substantivada significa lo femenino

<sup>54</sup> Platón- *Timeo* 37 d

<sup>55</sup> Y como veremos más adelante, el discurso.

muerte. La muerte, entendida como énfasis de la pasividad, “es la paciencia del tiempo” (MT 8) en el sentido de ser asestado por lo “desmesurado” que nos trasciende:

“Mais l'affection par la mort est affectivité, passivité, affection par la dé-mesure, affection du présent par le non-présent, plus intime qu'aucune intimité, jusqu'à la fission, *a posteriori* plus ancien que tout *a priori*, diachronie immémoriale que l'on ne peut ramener à l'expérience” (MT 17)<sup>56</sup>

Si para Heidegger la muerte es “la máxima virilidad” (TO 111) como posibilidad última y más cierta de la existencia que es la expresión de la ipseidad del *Dasein*, para Levinas se trata justamente del “fin de la virilidad” (TO 114), imposibilidad de tener un proyecto porque es un “*a posteriori* más antiguo que todo *a priori*”: escándalo de la temporalidad, el de un porvenir anterior a toda anterioridad, a todo presente y pasado. La muerte para Heidegger es la *posibilidad* más propia (peculiar) y no endosable, cierta, no relacional (irreferible) ya que corta las relaciones con los otros, posibilidad última y máxima del *Dasein* porque se convierte en *imposibilidad* o “no poder ser-ahí” y por ende todas las demás posibilidades se debilitan frente a ella. Levinas se apoya en Bloch para entender la muerte como *imposibilidad de la posibilidad*: “El miedo a morir, es el miedo de dejar una obra inacabada, y por lo tanto de no haber vivido” (MT 115)<sup>57</sup>. La “virilidad”<sup>58</sup> sería la afirmación del yo como poder, “que se manifiesta en el fenómeno del presente, de la luz” (ibid). Nuevamente, el presente y la luz sugieren la preeminencia del espacio por sobre el tiempo y el misterio e incognoscibilidad del porvenir. Contrariamente, según Levinas, el tiempo, más que la

<sup>56</sup> “Pero la afección por la muerte es afectividad, pasividad, afección por la desmesura, conmoción del presente por el no presente, más íntima que cualquier intimidad, hasta la ruptura, en un *a posteriori* más antiguo que todo *a priori*, diacronía inmemorial que no se puede remitir a la experiencia” (DMT 26)

<sup>57</sup> Es interesante señalar que en el texto “Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch”, que se encuentra en *De Dieu qui vient à l'idée*, Levinas comenta en una nota al pie de página (p.65) que se encuentran en Bloch “numerosos motivos netamente judíos – o judaicamente acentuados” y entre estos se relaciona la utopía con el mundo por venir mesiánico al que refiere el Talmud, la concepción del mundo como inacabado, y otros elementos comunes

<sup>58</sup> El significante “virilidad”, si bien es inquietante, no es casual. La filosofía (nombre femenino, que ha revestido cualidades “maternales” para con las ciencias a lo largo de su historia), salvo raras excepciones, se expresó en masculino, a través de la pluma de sus “hijos”. En hebreo “masculino” (ZaKhaR) tiene por raíz la memoria (ZiKaRon), lo que sale a la luz de la conciencia, en cambio “femenino” (NeKeVá) se lee como lo que tiene que ver con la perforación (NaKoV), podría decirse, el lugar de la falta, aquello que está oculto a la vista. Lo masculino es lo que se devela a la luz, lo femenino en cambio permanece en las sombras. Por eso es interesante esta interpretación levinasiana de la *mort* –femenina- como fin de la virilidad, “imposibilidad de la posibilidad” y como relación con el porvenir, contrapuesta a la concepción heideggeriana de *der Tod* - masculino- como la posibilidad que torna auténticas a todas las otras. Con esta aclaración quizás pueda

limitación del ser, es su relación con el infinito, con lo desmesurado y por esto el futuro no puede ser abarcado en una presencia por venir. Esta relación se sostiene a partir de la muerte, que de este modo no se entiende como anonadamiento, sino como irrupción de lo Otro dentro de lo Mismo, del infinito en lo finito. Debe señalarse que no es que Levinas niegue el fin ni la nada en relación a la muerte, sin embargo se pregunta si acaso esta nada ha sido pensada suficientemente: “no se puede desconocer la nada de la muerte, pero tampoco se puede conocerla” (MT 76). “La nada ha desafiado al pensamiento occidental” (MT 79) y el problema radica en que la muerte es impensable por el hecho de volver “impensable lo pensable”; entonces, al ubicarse del lado de lo impensable, más allá del conocimiento, rebasa las categorías de “ser y nada” porque ambas permanecen en el ámbito del entendimiento. Levinas critica a Heidegger, -apoyándose en Bergson- al decir que no puede ser pensada la nada de la muerte y que el tiempo no puede concebirse como una proyección del ser hacia el porvenir. El tiempo pensado a partir de la muerte en Heidegger debe ser discutido y Levinas -en su curso de 1975-76 *La mort et le Temps* se apoya en diversos filósofos, tales como Bergson, Kant, Fink y Bloch para tratar de transmutar este orden. La muerte como relación al infinito y a lo desmesurado permite pensar el tiempo en términos de diacronía: responsabilidad pre-originaria del rehén, hospitalidad constitutiva del sujeto sensible en su pasividad que no es justamente quietud sino el hecho de ser “sorprendido” por la exterioridad, en este sentido Levinas sostiene que toda muerte es prematura (MT 81), un escándalo (MT 130) en el sentido en que se sustrae al pensar “Sobrevivir como culpable” (MT 44) a la muerte del otro, responsabilidad pre-originaria del sobreviviente. En este sentido, podríamos abordar las palabras del poeta Paul Celan, en el poema titulado “Tardío y profundo” (*Spät und Tief*)<sup>59</sup>, donde resuena un eco de la diacronía del tiempo, de la no coincidencia, de la diferencia radical. Temporalidad de la *senescencia*, del tiempo de “pelo blanco” que es agitado y nos conmociona cuando se entiende en relación a la muerte del otro y a esa anárquica culpa (el subrayado del poema es mío - S.R.)

---

entenderse la afirmación levinasiana -tan discutida- de que lo femenino es por esencia lo otro, porque su existir consiste en ocultarse (TO 130)

"Tardío y Profundo

Malvada como discurso de oro comienza esta noche  
 Comemos las manzanas de los mudos.  
 Hacemos un trabajo que con gusto cede a la propia estrella;  
 Nos lanzamos en el otoño de nuestros tilos como sensato rojo de bandera,  
 Como ardientes huéspedes del sur.  
 Juramos por Cristo el Nuevo *casar al polvo con el polvo*,  
 A las aves con el zapato vagabundo.  
 A nuestro corazón con una escalera en el agua.  
*Hacemos al mundo los sagrados juramentos de la arena*,  
 Los juramos con gusto,  
 Los juramos en voz alta desde los techos del sueño sin sueños  
 Y agitamos el pelo blanco del tiempo...

Nos gritan: ¡Blasfemáis!

*Hace tiempo que lo sabemos,*  
*Hace tiempo, pero ¿qué importa?*  
*Vosotros moléis en los molinos de la muerte la blanca harina del augurio,*  
 La ofrecéis a vuestros hermanos y hermanas –

*Nosotros agitamos el pelo blanco del tiempo.*  
 Nos advertís: ¡Blasfemáis!  
 Lo sabemos muy bien,  
*Que venga la culpa sobre nosotros.*  
*Venga la culpa sobre las señales de alarma de todos nosotros,*  
 Venga la mar borboteante,  
 La acorazada ráfaga del retorno,  
 El día a media noche,  
*¡que venga cuanto aún no fue nunca!*

*Que venga un hombre de la tumba."*

Podríamos decir<sup>60</sup>, que este poema de Celan enfrenta el sentido levinasiano al sentido heideggeriano de la muerte. La muerte –propia- para Heidegger (que se entiende como el “vosotros”), se entiende como “la blanca harina del augurio”; esta interpretación es cuestionada desde el abordaje de la muerte del otro según Levinas (que entenderíamos como el “nosotros”), tiempo de la culpabilidad del sobreviviente, que espera el mesiánico “cuanto aún no fue nunca”. Mesianismo en el que resuena la profecía de Ezequiel en las palabras finales: “que venga un hombre de la tumba”. “Hace tiempo lo sabemos”: pre-originariedad y diacronía –profundas- que constituyen

<sup>59</sup> P. Celan – *Anapola y memoria* – Edición bilingüe – Hiperión, Madrid, 1985 p. 51-52

<sup>60</sup> Sin apoyarnos en análisis especializados.

al sujeto –tardíamente- en relación al otro. El poeta alude a otra concepción del tiempo: los juramentos son de arena porque se escapan en la fugacidad del tiempo.

Contrariamente a Heidegger, en este pensamiento judío –Levinas, Celan- siempre se trata de la muerte del otro, sobre la muerte propia ya no se puede decir nada. Rosenzweig propone al enfermo y a curado del *Libro del sentido común sano y enfermo* seguir “avanzando por encima de las tumbas” con la conciencia de que “al final de ese camino de tumbas también para ella ha sido ya cavada la fosa” (p 93). Pero no se trata de la heideggeriana muerte que es la más propia “posibilidad de la imposibilidad”, sino que se trata de la impropia “imposibilidad de la posibilidad” levinasiana. Una filosofía “saludable” según Rosenzweig es aquella que “vive la muerte sólo a su debido tiempo” (p 94). Paradoja de “vivir la muerte”.. ¿Cuál será “su debido tiempo”?

Pluralismo constitutivo de la existencia: “en la muerte, el existir del existente se aliena” (TO 116). La muerte como salida hacia el otro, imposibilidad de la muerte como “propiedad” –en todos los sentidos- o pura interioridad y soledad, aun la muerte es experiencia y relación, al respecto Kafka escribía<sup>61</sup>.

La ventana a la calle

Quien vive solo, y sin embargo desea de vez en cuando vincularse a algo; quien, considerando los medios del día, del tiempo, del estado de sus negocios y demás, anhela de pronto ver un brazo en el cual pudiese aferrarse, no está en condiciones de vivir mucho tiempo sin una ventana a la calle. Y si le place no desear nada, y sólo se acerca a la ventana como un hombre cansado cuya mirada oscila entre el público y el cielo, y no quiere mirar hacia afuera, y ha echado la cabeza un poco hacia atrás, sin embargo, a pesar de todo esto, los caballos de abajo terminarán por arrastrarlo en su caravana de coches y su tumulto, conduciéndolo finalmente a la armonía humana.

Ni siquiera la muerte escapa a la relación social, es el otro –infierno sartreano- el que nos entierra, el que vive ese momento de nuestra muerte y puede dar testimonio. En la *Fenomenología del Espíritu*<sup>62</sup> Hegel describe la relación de la familia con el muerto, la “ley familiar” en lo que concierne a enterrar los muertos: se trata de una relación con el muerto y no con el cadáver y se

<sup>61</sup> Obras Completas T 2 Edicomunicación S.A., Barcelona, 1987 p. 465

<sup>62</sup> G W F Hegel – *Fenomenología del Espíritu* FCE, México, 1981 p 266

comprende en el reino del “derecho de las sombras”<sup>63</sup>. Lugar del que nada puede saberse, pero en el que los familiares sobrevivientes se hacen cargo de resguardar al muerto de la fuerza de la naturaleza. Pasividad del ser para otro. El entierro es la responsabilidad del sobreviviente para con la memoria, un acto gratuito por antonomasia, asimetría absoluta –el favor nunca podrá ser retribuido por el que lo recibió:

“El muerto, puesto que ha liberado su *ser* de su *obrar* o de su unidad negativa, es la singularidad vacía, solamente un pasivo *ser para otro*, entregado a merced de toda baja individualidad carente de razón y de las fuerzas de materias abstractas, a la primera por la vida que tiene, a las segundas, que, por su naturaleza negativa, son ahora más poderosas que él. La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonra, pone su obrar en vez de aquella y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que, más bien, domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo”. (op cit.)

Levinas sostiene, como crítica a Bergson –el de *L'évolution créatrice*- e incluso a Sartre, -y podríamos decir que en consonancia con el relato kafkiano citado-, que hablar del tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es imposible. Aun la muerte –“propia”- tiene que ver con el mundo y los otros que me preexisten y que continúan existiendo después de mi muerte. Es en el Bergson de *Les deux sources de la morale et de la religion*<sup>64</sup> que Levinas rescata en la duración una relación inter-humana, a partir de “la llamada del héroe”, que interpela a la interioridad del otro, impulsándolo a seguir sus pasos. Se trata de una moral maximalista que se entiende como llamado, opuesta a una moral minimalista, que se remite a la ley y a la presión ejercida por esta última que impulsa a actuar. La diferencia que Levinas opone a Heidegger<sup>65</sup> -y que encuentra apoyo en Bergson- es que la muerte, irreductible a cualquier saber o certeza sobre ella, antes de poder ser concebida como la propia muerte, parte de una experiencia de la muerte de los otros (MT 11), y esta experiencia debe entenderse literalmente, en todo su sentido de exterioridad, que no se conserva en la intencionalidad.

“Ici, la mort prend un sens autre qu’une expérience de la mort. Sens qui vient de la mort d’autrui, de ce

<sup>63</sup> Este es el Hegel que rescata Levinas, que a pesar de la totalidad dialéctica, refiere a una sombra irreductible a la *Aufhebung*.

<sup>64</sup> Bergson, Henri – *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1961, pp. 29-33

<sup>65</sup> Cf. Heidegger, M. *Ser y tiempo* #47, FCE, México, 1993

qui là nous concerne Une mort sans expérience et cependant redoutable, cela ne signifie-t-il pas que la structure du temps n'est pas intentionnelle, n'est pas faite de protentions et de rétentions – qui sont des modes de l'expérience?" (MT 12)<sup>66</sup>

La intencionalidad potencialmente –a partir de la génesis pasiva que Husserl no desarrolló– daría el sentido de pluralidad y salida hacia la exterioridad, pero quedó atrapada en la metáfora óptica y la hegemonía de la síntesis activa, en el campo saber (MT 19) y la inmanencia. Como consecuencia de esta otra concepción de la muerte, -fuera del marco de la visión y del conocimiento, lejos de la virilidad y el dominio-, muerte que es salida hacia el misterio, la relación erótica se concibe "en términos completamente distintos del platonismo, que se mueve en el mundo de la luz" (TO 117)

Tanto la muerte como la relación erótica tienen que ver con el porvenir y a éste sólo se lo concibe como inaprehensible, es "lo otro", y de ninguna manera se resume en la anticipación de cierto presente que vendrá "la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente" (ibid). Externidad de otro tipo, podríamos aventurar que es una exterioridad puramente temporal, es decir, un afuera de la presencia y de la conciencia, esto es: trascendencia. Así llegamos a la *situación del cara a cara con el otro*, indicativa de la "la presencia del porvenir en el presente" (TO 121) Esta fórmula contradice al tiempo concebido a partir de la representación que entendía el futuro a partir del presente. Fuera de la presencia, de la conciencia y la luz, en el encuentro con el otro, una chispa del porvenir se cuele en el instante del encuentro. Es en este sentido que se puede leer la última de las Tesis de la Filosofía de la Historia de Benjamin<sup>67</sup>:

"Los adivinos no consideraban el tiempo, ciertamente, como homogéneo ni vacío, trataban de extraer lo que se oculta en su seno (...). Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. En cambio, la Thorá y la plegaría los instruían en cuanto a la memoria. Esto los liberaba de la fascinación del futuro, a la que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías".

<sup>66</sup> "Aquí, la muerte adopta un sentido distinto al de la experiencia de la muerte. Un sentido que procede de la muerte de los demás, de lo que de ella nos concierne. Una muerte sin experiencia y, sin embargo, temible, ¿no significa que la estructura del tiempo no es intencional, que no está compuesta de protensiones y retenciones, que son modos de la experiencia? (DMT 21)

<sup>67</sup> Benjamin, W. – "Tesis de la Filosofía de la Historia" en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 89

Levinas aclara que no define al otro por el porvenir sino al porvenir por la alteridad. Esto es, que el futuro –y la muerte- es lo otro, o dicho de otro modo “a-dios”<sup>68</sup>. “A-dios” que alude a una separación, literalmente significa dirigirse hacia el infinito, es decir, la apertura a la exterioridad, imposibilidad del cierre. Apertura que en la relación erótica, se manifiesta en la caricia. La caricia es ejemplo de “la espera de ese puro porvenir sin contenido”, un tiempo que se explica más por la ausencia que por la presencia. La caricia no busca nada en concreto, si tuviera un objeto, dejaría de serlo para transformarse en un asir algo, poseerlo, pero la caricia “está hecha del aumento del hambre” y en este sentido tiene que ver con el Deseo como la relación con lo absolutamente otro inasible, “desproporción entre el deseo y lo deseado” (MT 127), chispa de infinito o de porvenir que se cuele en la presencia. En relación al concepto de *esperanza* en Bloch, Levinas encuentra una noción del tiempo que tiene que ver con el “tiempo libre”, *loisir* francés cuya raíz latina *licere* remite a una licencia o libertad, que a diferencia del sentido corriente del término, en función de la utopía puede ser pensado como lugar de realización: que el *Dass-sein*<sup>69</sup> ([MT 115] *que ser*, alusión al “tener *que ser*”) neutro y aferrado en su condición de ser, se transforme en verdadero *Da-sein* (*ser-ahí*), que sería la subjetividad entendida como la dedicación a un mundo por venir. El tiempo libre al que alude, en hebreo se traduce por *zman panui*<sup>70</sup>, *zman* es tiempo; *panui*, significa –entre

<sup>68</sup> Teniendo en cuenta la pregunta de Levinas en MT 65, si acaso el dios de la onto-teología -“quizás muerto”- es el único sentido de la palabra *dios*... Esta cuestión remite a AE p. X donde el autor propone entender un dios no contaminado por el ser, como una posibilidad humana “no menos importante y no menos precaria que la de *arrancar el ser del olvido* en el que habría caído dentro de la metafísica y la ontoteología”

<sup>69</sup> Cf. MT 115 – “*dass*” en alemán es la conjunción cuyo significado es “que” – Cf. E. Martínez Amador - *Diccionario Alemán – Español* – Edit. Sopena, Barcelona, 1964

<sup>70</sup> Las consideraciones etimológicas no tienen por fin demostrar verdades ocultas, seguimos a Blanchot en *La escritura del desastre* p. 93 “(...) -lo que atrae en la etimología, antes que lo que la explica, es su parte insensata, la forma de enigma que preserva o acentúa al descifrar (...) Las raíces, invenciones de los gramáticos (...) se saca la idea de que la raíz es el germen formador por el cual las palabras en lenguas varias, reciben poder de desarrollo, enriquecimiento creador”. Pero estas invenciones fecundan el pensamiento y le permiten nuevos horizontes. No nos apegamos a un esencialismo lingüístico (ni a otro de ningún tipo, tampoco a un reduccionismo historicista: el estatuto “sagrado” de la lengua hebrea, si bien se entiende en un marco histórico, permite reflexionar acerca de los avatares de una subjetividad exódica en relación al Infinito, en el encuentro del tiempo y el lenguaje). Es justamente el carácter enigmático que no se devela en la aproximación etimológica el que permite abordar las palabras como reveladoras de lo Otro (y no develadoras de lo Mismo). La “insensatez” que puede señalarse en la recurrencia alternada a lenguas dispares es la que nos permite desplazarnos dentro del esquema planteado a partir de Gorbard y tratar de establecer lazos de



otras cosas- desocupado, libre, vacío, no poseído por nadie. La raíz de este adjetivo es *PNH*, la misma del verbo *lfnot* que significa “dirigirse a”, “tender hacia” y del sustantivo *panim* cuyo significado es “rostro” y al que le dedicamos un análisis en el capítulo anterior. Recordemos que el rostro (hebr. *Panim*) es la significación misma, como en la revelación, significante y significado coinciden, y que la raíz *PNH* refiere al sentido *-sens-*, entendido como dirección, y al igual que en nuestras lenguas latinas, también refiere a la significación. La relación entre ese tiempo tendiente a la utopía como *loisir -zman panui-* y el rostro *-panim-* en el encuentro con el otro, comparten una significación ética y ambas tienen que ver con la exterioridad y con la imposibilidad de apropiación. La utopía es el no-lugar al que refiere el *afuera*, que es la *no protección*, el *sin domicilio*, la *no-habitación* (AE 226), el “exilio en sí mismo” (AE 227). Levinas encuentra en Bloch “una invitación a pensar el tiempo a partir de la muerte y no la muerte a partir del tiempo” (MT119), así, la muerte sólo se concibe como relación a lo Otro y no como la posibilidad más propia que sería relación con el fin y que quizás provenga de una “confusión entre el tiempo y el ser que dura en el tiempo” (MT 124) En el encuentro con el otro hay una irrupción del Infinito en lo finito, una puesta en cuestión del Mismo por el Otro y que refiere a un ser que es “ser en acusativo antes que todo nominativo” (MT 128). En términos de lingüística<sup>71</sup>: la *pasividad* se da en *acusativo*, esto es, el caso que indica que el elemento portador *padece* la acción; y así Levinas por medio de la ética que se expresa en acusativo, pone en cuestión al *nominativo*, correspondiente al sujeto *activo* de la representación, que enuncia un concepto solo o como sujeto de un enunciado.

Así, la relación al misterio del porvenir, relación ajena al poder por el misterio de la alteridad absoluta, se da por la muerte, por la relación erótica, pero especialmente la trascendencia se alcanza en la fecundidad<sup>72</sup>, que posibilita un existir pluralista, entendido solamente en acusativo:

---

significación entre diversas lenguas. Estos lazos no pretenden agotar el pensamiento de Levinas, solamente nos aproximan a esos “barbarismos” enigmáticos

<sup>71</sup> Cf. *Petit Robert*

<sup>72</sup> La fecundidad debe ser entendida metafóricamente: no es que Levinas sostenga que sólo individuos heterosexuales con intenciones de tener hijos tengan derecho a la ética. La fecundidad puede entenderse en relaciones éticas de otro orden (la enseñanza asimétrica basada en la escucha del otro distinta de la gírga que es autorreferente como la mayéutica- permite un abordaje de este tipo)

“La paternidad es una relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo, relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño. En efecto, el hijo no es obra mía, como un poema o un objeto fabricado; tampoco es una propiedad. Ni las categorías del poder ni las del tener son capaces de indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. A mi hijo no lo *tengo* sino que de algún modo lo *soy*. Aunque la expresión ‘soy’ tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico. En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad (...) La paternidad no es una simple renovación del padre en el hijo y su confusión con él, es también exterioridad del padre respecto del hijo, es un existir pluralista.” (TO 135 – 136)

La relación erótica permite, en el encuentro con el otro y con lo Otro que se manifiesta en el Deseo y la caricia infinitas, una posible salida del encadenamiento a la finitud. La metáfora del Éxodo es quizás la adecuada: Moisés, al modo del rehén, actuó hasta el final a sabiendas de que la tierra prometida le estaba vedada. La relación erótica posibilita la salida que se traduce como la esperanza de que el hijo –o el discípulo– pueda “entrar en la tierra prometida”, o por lo menos continúe la obra, el éxodo, la salida del encadenamiento y la esclavitud al ser. En ese sentido la filialidad se plantea como un ser-para-más-allá-de-mi-muerte. Así, la muerte puede significar en función del tiempo, inversamente al camino seguido por Heidegger. Ya Rosenzweig veía la necesidad de pensar la muerte, de ponerla en cuestión y no dejarla como una certeza de la que nada se puede saber. El hecho de darle el nombre a un hijo se entiende como un acontecimiento que explica la temporalidad constitutiva de la subjetividad: ligado al pasado por el apellido y al futuro por el nombre de pila, dar nombre a un hijo significa en el judaísmo entrar en el pacto –*brit milá*– con dios y con el pueblo, con el pasado y con el porvenir. El tiempo de este modo significa en términos de alteridad y escapa a la presencia porque el otro se caracteriza por su ausencia, se trata de “la trascendencia temporal del presente hacia el misterio del porvenir” (TO 138). Por esto Levinas se sitúa fuera del esquema platónico:

“A ese cosmos que es el mundo de Platón se opone el espíritu, en el que las implicaciones de Eros no se reducen a la lógica del género, en el que le yo sustituye a lo mismo y el otro a lo otro”  
(TO 139)

De un lado, en el que se encuentra la tradición filosófica bajo la hegemonía de la lógica del Mismo se encuentra el cosmos ordenado, que es el espacio y lo visible abordable desde la inteligibilidad, en él las diferencias entre hombre y mujer son sólo superficiales diferencias de

genero y no cuestiones de “patológica” alteridad: discurso de la interioridad, donde el yo se entiende a partir de la identidad y el otro es peligrosa semejanza, al borde del siniestro simulacro. Del otro lado, Levinas intenta hacer escuchar el “mundo del espíritu”, desorden del intelecto, heteronomía inespacial que remite a una racionalidad alternativa y alterativa, pura temporalidad, en la que, a partir del modelo de lo Otro, el yo no se atreve a definirse a partir del Mismo sino como sujeto a los otros, la relación erótica remite a una diferencia radical y no genérica donde, en la exterioridad, al modo de la huella, se manifiesta la “presencia del porvenir en el presente” (op. cit.). Respecto a la polémica afirmación levinasiana en *Le temps et l'Autre* de que lo femenino es lo Otro por excelencia, debemos remitir a los significados hebreos de “femenino” –*nekevá-* y “masculino” –*zajar-* a los que aludimos en la nota 58 y entender la diferencia metafóricamente, en relación a la luz. Además, debe entenderse simbólicamente el lugar de lo femenino, ya que el filósofo aclara que a partir del ambiguo versículo 27 del primer capítulo del *Génesis*, donde está escrito: “masculino y femenino los creó”, da lugar a pensar lo femenino y lo masculino como constituyentes ambos de cada ser humano, siendo lo femenino, aquello que se sustrae a la luz, es decir, lo infinito que no se agota en la conciencia y en la coherencia. Huelga aclarar que Levinas escribe desde el lugar del padre y de lo masculino, pero del “filósofo de la alteridad” hay quienes esperan una palabra desde “el otro”. Sin embargo, eso ya es un problema en relación al lenguaje que es el de la identidad, y las palabras para decir lo Otro no se encuentran, porque decirlo implicaría des-decirlo, contrariar su alteridad radical; este tema –ya abordado en el capítulo anterior– lo trataremos con más profundidad en la segunda parte de este capítulo. En cuanto a la filialidad, abordada solamente como paternidad, es claro que puede ser traducida más fuertemente a la maternidad, y de hecho Levinas utiliza más tarde la profunda metáfora de *maternidad éuca* en el sentido de “llevar al otro bajo la propia piel” (AE 95). La maternidad es el entrañable imperativo de infinita responsabilidad para con el otro, de la incondicional substitución; es la vivencia de la exterioridad, de la separación eternamente vinculante a la alteridad, de la salida, del éxodo, de la huella. Es haber tenido la ilusión de que el Otro era parte del Mismo, y por eso mismo es la profunda convicción de la imposibilidad de tal

ilusión, y por lo tanto de la existencia como pluralidad. La maternidad-paternidad es *tiempo actual*, lugar de irrupción del porvenir en el pasado, de una tensión entre pasado y futuro que irrumpe para llenar el tiempo y transformar el sentido de la existencia, reforzar su pluralidad. Tiempo pleno de heterogeneidad –*tiempo infinito y discontinuo*– en lugar del tiempo homogéneo y vacío –*tiempo finito de la continuidad*. Entonces, la sospechosa expresión que refiere a “la maravilla de la familia” (TI 310), no debe entenderse como una apología de la unidad básica de la sociedad capitalista, sino más bien como la herramienta deconstructiva del principio usurpador que reside en la propiedad privada: su radical puesta en cuestión. Expresión que subvierte: la “maravilla” consta en lo que sale del orden “natural”, en lo que va más allá del entendimiento, en lo que desarticula a la posibilidad de conocer. Más allá del conocimiento reduccionista, en la ética como filosofía primera, como meta-física en el sentido no ontológico que le da Levinas, a través del eros y la fecundidad, irrumpe el infinito “solicitando” al pensamiento de la totalidad y del arraigo. Esta irrupción se manifiesta al modo de la huella.

### 3.1.3.2. -La huella del otro.

“A un hombre de carne y de sangre; de mi carne y de mi sangre, sí.  
A un extranjero que me ha revelado mi propia extranjería al abrirme a mí mismo”  
(E. Jabès)

“La huella del otro” es la que marca el pensamiento de Levinas en tanto formulación de la ética como filosofía primera. Nos detendremos a reflexionar sobre dos cuestiones: primeramente, *la huella*; luego, *el otro* -en todos sus sentidos-, tanto lo Otro, opuesto a lo Mismo, otro que la presencia y la representación, así como el otro ser humano (*autrui*).

¿Por qué precisamente *huella*? Lo que distingue a la huella del resto de los signos es, según Levinas, que ella significa fuera de toda intención de significar: la huella se resiste a ser signo, justamente quien trata de borrar huellas deja otras inintencionadamente y son estas últimas las que nos interesan. El signo no logra apresarla, la huella escapa al significado y por lo tanto pertenece al orden de lo siniestro -en el sentido freudiano de *Unheimlich*, lo familiar que aparece inesperadamente. La –siniestra- huella perturba inexorablemente el orden del mundo, porque escapa

a la presencia y “significa” una ausencia, significa sin hacer aparecer. Ella refiere al pasaje de aquello que ha dejado un signo, es la marca de lo totalmente pasado. Huella de un pasado que nunca fue presente, de un pasado inmemorial. Sería una metonimia huérfana o, en un término que tomaremos prestado de Levinas *an-árquica* en el sentido de anterior al origen, o quizás que niega este principio o arjé, porque no refiere a ninguna totalidad del sentido originaria: es un puro efecto que no tiene causa alguna y que, claro está, no sería *causa sui* porque no se enmarca en la causalidad. Esta huella es la que interpela al ser humano en el instante del encuentro con el rostro del otro, así el primero se vuelve *sujeto* ya que ese pasado inmemorial lo inviste en una *sujeción* que es la responsabilidad infinita por el otro.

Pero ¿qué es lo absolutamente pasado que indica la huella? El pasado inmemorial puede entenderse en tanto esa responsabilidad me precede, sin haber sido contraída por mí ni por generación alguna anterior constatable, y en este sentido se puede hablar de un pasado que nunca fue presente. Esta idea de un pasado que no fue presente puede entenderse por la explicación que da Spinoza en su *Compendio de Gramática Hebrea* acerca de la concepción del tiempo de los hebreos, que concebían al presente sólo como un umbral, ya que en el momento de ser nombrado se tornaba inmediatamente pasado<sup>73</sup>.

“Le temps, par-delà l’espace, transcende tout fractionnement en passé, présent et futur”<sup>74</sup>

Nuevamente, un tiempo que no se comprende a partir del presente. Esta vez, nos encontramos con la diferenciación entre tiempo y espacio. Es el espacio el que nos obliga a pensar en términos de presencia.

Un ejemplo de la lengua hebrea puede aclararnos la idea del pasado inmemorial, es decir, aquel pasado que no es una presencia pretérita. Se trata del término hebreo TZDaKá<sup>75</sup> –caridad– cuya raíz es igual a la de TzéDeK –justicia– y que indica, según los doctores del *Talmud*, que el

<sup>73</sup> Referimos a este texto en el capítulo 1.

<sup>74</sup> A. Heschel – *Les batisseurs du temps* – Paris, Minuit, 1957 “El tiempo, más allá del espacio, trasciende todo fraccionamiento en pasado, presente y futuro” [trad. mía –S.R.]

mundo habría sido creado en equilibrio, equidad y justicia (TzéDeK) y las generaciones lo desequilibraron. De ahí la obligación -y no la voluntad autónoma- de la caridad (TZDaKá). Esto ayuda a entender la lectura levinasiana de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski en cuanto "Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros". La caridad en este caso, nada tiene que ver con la "caritas" latina que viene de la "kharis" griega, no es gracia que se expresa en la buena voluntad, sino deuda -*die Schuld* en alemán, es a la vez deuda y culpa- ancestral, inmemorial que nos precede a todos.

En este tiempo de la diacronía cohabitan pasado, presente y futuro, o, en términos de Rosenzweig retomados por Levinas es: "coyuntura bíblica de la 'Creación', de la 'Revelación' y de la 'Redención'". Para Rosenzweig la *Creación* -relación dios-mundo- remite a un pasado que no fue presente, la *Revelación* -relación dios-hombre- es un presente que no indica presencia, y la *Redención* -relación hombre-mundo- es un futuro que no sería un presente por venir, sino un tiempo otro, mesiánico, ético. Levinas denomina a este futuro "a-Dios", que más que por-venir es la salida hacia el otro y hacia lo otro que se relaciona a la fecundidad. Un "movimiento sin retorno", al modo de la salida de Abraham de Ur que, como referimos más arriba, marca la ruptura con el paganismo, simbolizado por el autor con la salida de Ulises de Itaca cuyo destino final era idéntico al origen (EDE 188). El "movimiento sin retorno" puede remitir también al éxodo: ex - hodos, ruta hacia afuera que conduce a Moisés a través del desierto donde se revela la exterioridad absoluta justamente por medio de la huella. Esta escena de la revelación en Sinaí es recordada por Levinas hacia el final del texto "La huella del otro" (lugar del a-Dios): "Él no se muestra sino por su huella, como en el capítulo XXXIII de Éxodo" (EDE 202). Movimiento sin retorno en el que uno no es contemporáneo de su obra ni de su fin: contrariamente a la autenticidad heideggeriana del Dasein definida como "ser-para-la-muerte", la salida hacia el otro que se da en la Obra así como también en

---

<sup>75</sup>Recordamos que en hebreo sólo se escriben las consonantes, ya que las vocales no son más que puntos que comúnmente no aparecen escritos y se comprenden tácitamente. Marcamos la raíz (consonántica y triádica) de cada palabra con mayúsculas. La raíz común entre los vocablos referidos sería entonces TZ.D.K

la fecundidad es “ser-para-mas-allá-de-mi-muerte” es “actuar sin entrar en la tierra prometida” (I:DE 191).

Pero antes de seguir adelante, sería prudente preguntarse si acaso hablar de “la huella del Otro” no es una tautología. En tanto la huella, aquella que *altera* inexorablemente el orden de la identidad y de lo Mismo, podría entenderse tal vez en términos platónicos como “simulacro”. Es decir, “la huella del otro” sería *el otro del Otro* y de ningún modo podría resolverse (fagocitarse y asimilarse) en el Mismo, al modo en que la negación de la negación puede leerse afirmativamente. El simulacro es un puro efecto cuyo modelo, siguiendo a Deleuze en la *Lógica del sentido*, sería lo Otro donde sucede una desemejanza interiorizada. Levinas refiere a una “insuperable alergia” y “horror” que tiene la filosofía –“desde su infancia”- por lo Otro que permanece Otro (EDE 188). Esta infancia, si es la más temprana, nos remonta hasta Parménides; pero si hablamos de una etapa más avanzada, habría que recurrir al “parricidio” cometido por Platón en *El Sofista*: la afirmación del no-ser cuya naturaleza es “lo otro”. Si el Otro –como expresa Platón- es el no-ser, entonces la huella sería un simulacro cuyo modelo es el Otro, es decir, el no-ser. La huella como tal es *otra* y altera. Pero si “la huella del otro” fuese una tautología, *tauto* sería lo Mismo o repetición del *logos* y esta repetición de la alteridad justamente escapa al *logos* por medio de un recurso muy frecuente en la expresión levinasiana: el superlativo o el énfasis que sirve para expresar la inapresable excedencia. En esta repetición sería más fuerte el hiato que separa que el contenido que se repite. Recordemos que el propósito del filósofo es enunciar “en griego aquello que Grecia ignoraba” (ADV 233), es el problema de la traducción, la imposibilidad de expresar el Otro en el Mismo. Retomando a E. Jabès, “un extranjero que me ha revelado a mi extranjería al abrirme a mí mismo”, huella del Otro en el rostro del otro que significa “lo extraordinario”, exterior al orden, y más gravemente lo que extrae al orden de su pura interioridad. Separación de la exterioridad. Lejos de toda tautología, “la huella del otro” es entonces éxodo: revela mi exposición frente al otro, mi salida sin retorno. La huella es expresión de la excedencia, experiencia que se da en la idea de Infinito. Acerca de la huella Levinas escribe que “significa el más allá del Ser” y éste es “una tercera persona

que no se define por la ipseidad”, es decir, “El” o la eleidad se definen por su alteridad absoluta, no es el modelo del “sí Mismo” sino, como simulacro, es la semejanza que atraviesa “lo Otro”. Reiteramos que en hebreo el verbo *HYH*, además de caracterizarse por carecer de conjugación en tiempo presente –que se conjuga al modo de los sustantivos- y por lo tanto, ser irreductible a la función nominal, constituye la raíz del pronombre personal de la tercera persona (HW’ o HY’) y del tetragrama (YHWH), referencia a la “eleidad” que significa en la huella.

Así, “La huella del otro” debe entenderse como el eje de las relaciones interhumanas en tanto ruptura con la totalidad. La huella del otro permite pensar el tiempo desformalizado en términos de socialidad y no a partir del encadenamiento a la propia muerte. Pero es importante referirnos ahora a la concepción del lenguaje en tanto profundidad, en el camino de la diacronía, para aproximarnos luego a la constitución de la subjetividad como deposición del yo, en otros términos que los de la Modernidad.



### 3.2 El lenguaje: entre el habla, el nudo y la costura.

“Tiempo de rasgar y tiempo de coser,  
tiempo de callar y tiempo de hablar”  
Eclesiastés, III 7

El *habla* y la *costura* comparten varias características. Si bien no los une una relación tan clara como la que existe entre el texto y el tejido, entre el texto y la textura, nos detendremos en la *proximidad* que hay entre estas dos actividades. Que *textus* es tejido, es sabido gracias a la preclara explicación de R. Barthes<sup>76</sup>. En este caso, en el texto bíblico, -con su tradicional método de interpretación que es el del *paralelismo*, según el cual a cada término de la primera frase corresponde uno paralelo en la segunda-, podemos aproximarnos a la relación que existe entre el *silencio* y la *rasgadura*, así como a la que une a la *costura* con la *palabra*.

En el *texto* tenemos, así como en los tejidos, una textura no uniforme urdimbres y tramas son componentes *diferentes* que constituyen el tejido. Al comienzo<sup>77</sup> referimos a la interpretación cabalística y talmúdica del texto como “fuego negro sobre fuego blanco”. es decir, una lectura que atiende tanto al sentido de la palabra escrita como al del intervalo de los espacios blancos. En el texto escrito entonces, se trata de componentes diversos que buscan conformar una nueva textura, esto es, una unidad de lo heterogéneo<sup>78</sup>.

Así, mientras el tejido muestra una *heterogeneidad seritada y pareja*<sup>79</sup> (si bien a veces la malla se cierra más en algunas zonas que en otras y algunos textos son recorridos interiormente por “cadenas volcánicas”), la costura marca el límite y la *diferencia*. Aún la costura que se esconde, lo hace bajo un pliegue que finalmente funge como huella. Podría decirse, que el tejido busca la uniformidad de cierta textura en tanto que la costura se limita a la unión o composición de fragmentos diferentes sin aspirar a la homogeneización o unificación. Entonces, este habla-costura

<sup>76</sup> R. Barthes - *El placer del texto* - S XXI

<sup>77</sup> Cap 1

<sup>78</sup> Cabe aclarar que no es la intención del presente escrito hacer una defensa del logocentrismo contra la gramatología, sino por el contrario. lejos de la uniformidad de la palabra se trata de bucear en el discurso -no reducido al logos-, como el lugar de apertura y de diferencia, lugar de encuentro con el otro

podría describirse como relación hacia el otro, búsqueda de contacto pero no de fusión ni confusión. Por otro lado, la *rasgadura* o la ruptura de la relación con la exterioridad llevaría al *silencio* de la separación, al solipsismo, ya que toda palabra –dicha o pensada–, al inscribirse en una lengua es forzosamente dialógica. Palabra y alteridad: aproximación a *Totalidad e Infinito*.

Pero hay más en la tradición de la interpretación bíblica: ésta tiene anverso y reverso. El paralelismo puede ser entendido como *quiasmo*. Entonces, es menester revisar ahora la relación entre la *costura* y el *silencio* por un lado, y la proximidad entre el *habla* y la *rasgadura* por el otro. La *costura* puede entenderse como *silencio* en el sentido de la *huella*: la huella es involuntaria, si respondiese a la voluntad de dejar huella sería signo, la huella debe ser silenciosa. La costura busca pasar desapercibida, –“callar”– si no fuera así, sería bordado. Por otro lado, el *habla* es *rasgadura* de la ipseidad o ruptura en tanto irrupción del otro en lo mismo, porque el habla es siempre respuesta: la palabra “propia” está precedida de la escucha que presupone la palabra del otro. La lengua que hablamos, antes la hemos escuchado. Si la subjetividad se funda en tanto respuesta que es responsabilidad, el habla es antimonádica por excelencia: es ventana y puerta, salida de sí y relación. De este modo: mientras la costura –secreta– pertenece al reino de la visión, –esto es, de la espacialidad, del tiempo sincrónico y de lo Mismo–; la “ruidosa” rasgadura proviene del campo de la escucha, que es el de la temporalidad diacrónica inespacial y de lo Otro. La costura tendría que ver con lo Dicho mientras la rasgadura referiría al Decir. Pero es preciso señalar que no se trata de dicotomías o antinomias: el Decir y lo Dicho, la rasgadura y la costura, el silencio y la palabra, así como el *de otro modo que ser* y el ser, el tiempo diacrónico y el tiempo sincrónico, el Mismo y el Otro, deben ser pensados a partir del abismo irreductible e insuperable de la *diferencia* que es la huella que marca la pre-originariedad. Lenguaje y subjetividad an-árquica: aproximación a *De otro modo que ser*. El lenguaje en tanto responsabilidad es el *nudo* de la subjetividad. El nudo enfatiza la *rasgadura* y más que huella, es la significación misma. Quizás podamos aventurar una lectura de

---

<sup>79</sup> Levinas relaciona el tejido con la tematización en DOMS p. 251 “Esta referencia al interlocutor cala de un modo permanente el texto que el discurso pretende *tejer*, al *tematizar* y al envolver todas las cosas” (el

Levinas en la que *De otro modo que ser* sea el reverso de *Totalidad e Infinito* que sería el anverso. O en términos de Benjamin quizás podríamos decir que *De otro modo que ser* es una lectura “a contrapelo” del lenguaje, aún metafísico<sup>80</sup> de *Totalidad e Infinito*.

### 3.2.1. El lenguaje y el tiempo: hablar y coser.

En esta parte trataremos de abordar diversas expresiones de Levinas concernientes al lenguaje en su relación al tiempo. Para esto haremos un itinerario que va desde *Totalidad e Infinito* hasta *De otro modo que ser* pasando por las diferentes posibilidades conceptuales intentadas por el autor para referir a un tema nodal y difícil de ser expresado en palabras. No ignoramos la advertencia wittgensteiniana, sin embargo, en un movimiento opuesto al que cierra el *Tractatus Logico-Philosophicus*, en Levinas se trata, a pesar de las dificultades de la expresión, de abrir. “rasgar” y hablar, “coser” sentidos que nunca lograrán la unidad perfecta a causa de su heterogeneidad constitutiva. En la sección anterior aludimos a la *huella* en relación con el tiempo. A continuación la abordaremos con referencia a la palabra y la “costura”.

#### 3.2.1.1. El lenguaje como “traumatismo del asombro”: *Totalidad e Infinito*

“La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo. Dicho de otra manera, el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta, donde solamente debe constituirse el plano común. Se ubica en esta trascendencia. El Discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, “conocimiento” o “experiencia” *pura, traumatismo del asombro*”  
(TI 96-97)<sup>81</sup>

El acontecimiento del encuentro con el otro ser humano tiene sentido sólo en el marco del lenguaje entendido a partir de los elementos descritos en esta cita de *Totalidad e Infinito*. Por un lado el encuentro con el otro supone una “separación radical”, es decir, que no se parte de una

---

subrayado es mío)

<sup>80</sup> En el sentido tradicional del término - criticado por Heidegger y por Derrida- y no en el que le da Levinas allí mismo que es el de ética

<sup>81</sup> “Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendance. Le Discours est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, ‘connaissance’ ou ‘expérience’ *pure, traumatisme de l'étonnement.*”

comunidad esencial. La relación con el otro no se reduce a la especularidad de un otro-yo y por eso es un “extrañamiento”: porque se resiste a la tentación de la asimilación, al “encantamiento”, a esa sensación “hogareña”<sup>82</sup> que produce la semejanza; contrariamente, el encuentro con el otro produce un desencantamiento inquietante y así debe entenderse la “revelación”, que tiene algo del orden de lo siniestro. En la “revelación” no hay simetría ni reducción ni mucho menos conocimiento de ese “absolutamente extraño” que se revela. Para que haya conocimiento debe haber asimilación del Otro al Mismo y la característica de este otro que es la “trascendencia” absoluta indica la imposibilidad de asimilación. Desencantamiento producido por el siniestro<sup>83</sup> encuentro con el otro que se entiende como *traumatismo del asombro* (*traumatisme de l'étonnement*). Tanto el *traumatismo* como el *asombro* se ubican en el campo semántico de la *herida* que viene del exterior. Este significado es claro en cuanto al “traumatismo”, que se entiende como el conjunto de trastornos (físicos o psíquicos) producidos por heridas de origen externo que sensibilizan al sujeto, lugar de la huella. Pero este sentido también concierne al “asombro”: originariamente, “étonnement”, proveniente<sup>84</sup> del latín “extonare o attonare”, esto es: el verbo correspondiente al “golpe de rayo”. El motivo del *étonnement* Levinas lo relaciona en otro texto (DDQVI p.73) al concepto blochiano de *utopía*: “esos instantes en que la luz de la utopía penetra, por un instante, en la oscuridad del sujeto, Bloch los llama *étonnement*”. El encuentro con el otro en Levinas abre por medio del asombro la posibilidad de la utopía, “asombro que es pregunta”, que pone en cuestión al oscuro sujeto. Este encuentro asimétrico, imprevisible, inabarcable, absolutamente pasivo, desencantador y *siniestro*, es el encuentro con el otro; es la sorpresa del rayo que deslumbra, allí donde la visión se torna insuficiente. Otra vez, la visión no agota la relación con la exterioridad del otro, es la palabra la que no permite la reducción de la alteridad. Nuevamente a la visión espacial y

<sup>82</sup> Descripta por Rosenzweig en *La Estrella de la Redención* pp.268-269 “tan presente” en el texto de Levinas al que estamos refiriendo según el mismo autor (TI 54)

<sup>83</sup> Nuevamente, insistimos en que este término debe ser entendido en los sentidos que describe S. Freud en su famoso texto de 1919 titulado “Lo siniestro” y que es lo familiar extrañado, lo “hogareño” que aparece repentinamente como ajeno.

<sup>84</sup> Todas estas observaciones se encuentran en el Diccionario Francés Petit Robert

autónoma se opone la audición temporal y heterónoma de la palabra del otro<sup>85</sup>. Discurso como *traumatismo del asombro*, pasividad del lenguaje, palabra no instrumental: imposibilidad de asimilar al radicalmente Otro *Dis-curso* que en latín (*discurso*)<sup>86</sup> se lee como “correr de un lado al otro”, “dispersarse”, esto es, correrse del lugar, la palabra del otro dis-loc, pone en cuestión mi lugar bajo el sol, “solicita” y produce trauma, hiere. *Totalidad e Infinito* enfatiza la “hospitalidad”: recordemos lo analizado en el capítulo anterior, acerca del rozamiento etimológico entre “hospes” y “hostus”, la *hospitalidad* tiene origen en la *hostilidad* de la herida proveniente del exterior. El lenguaje entonces, no se reduce a una facultad humana de manejar un instrumento que sería un conjunto de signos destinados a comunicar una idea. Ya Benveniste señalaba a la lengua como condición de posibilidad del pensamiento. Levinas enfatiza la *exterioridad* del discurso, su interpretación absolutamente *heterónoma* y lo que, no sin reticencia, podríamos llamar “dialogismo”, en el sentido de que el lenguaje sólo se entiende como un “hablar a”. Derrida *dramatiza*<sup>87</sup> la relación de extrañamiento con la lengua hasta la imposibilidad absoluta de la apropiación.

Para aproximarnos al discurso como exterioridad, hay un pasaje que recorre Levinas en *Totalidad e Infinito* que va de la función de “tematización” cumplida por el lenguaje en el discurso filosófico tradicional, a la *de comunicación* con otra persona, apertura que no se reduce al conocimiento, esto es *de otro modo que saber*. Pasaje de la “objetividad” expresada en la palabra que quisiera transmitir el entendimiento, a la *trascendencia* irreductible a todo objeto de conocimiento, y de la palabra que se funda en la “conciencia” del sujeto moderno a la noción de *discurso* como revelación, es decir “inversión” del conocimiento objetivante (TI 91). Claro que no

<sup>85</sup> Es importante señalar la diferenciación que hace E. Feron (p. 190) entre la crítica heideggeriana y la crítica levinsiana de la metáfora óptica. En referencia al #34 de *Ser y Tiempo*, Feron comenta que aquello que “escucha” Heidegger –a diferencia del “oír un puro ruido”– es el mundo y la naturaleza (la carreta, la motocicleta, el fuego, el viento, etc.), mientras que Levinas se refiere claramente a la voz del hombre, del ser humano que sufre y en este sentido –ya desde 1953, en un texto donde comienza a despuntar la noción de *rostro*– la palabra “es mandamiento” (cf. *Liberté et Commandement* Fata Morgana, 1994, p. 48).

<sup>86</sup> Cf. J. Pimentel *Diccionario latín-español* Edit. Porrúa, México, 1999 “discurso”, “discursus”, “discurso”.

todo discurso se explica de este modo: la retórica en todas sus formas, al buscar por medio del convencimiento vencer la libertad de la escucha, es calificada como injusticia o violencia (TI 93). Pero no hay discurso que esté exento de retórica (HS 206). Insistimos: Levinas no introduce esas nociones críticas (comunicación, de otro modo que saber, trascendencia y discurso) para substituir a las que caracterizan el discurso filosófico tematizante por otras más verdaderas. El lenguaje muestra la correlación entre estos dos “mundos conceptuales”, la convivencia –no sintetizable- de ambos movimientos que E. Feron<sup>88</sup> calificará respectivamente de “centrífugo” y “centrípeto”. Quizás podamos pensar en una dimensión utópica del lenguaje como no-violencia, como posibilidad de crítica.

En *Totalité et Infini*, siguiendo el análisis de E. Feron<sup>89</sup>, el problema del lenguaje puede relacionarse con el desenvolvimiento de la trascendencia en el tiempo a través de tres ideas:

- la idea de *origen* entrelaza al *habla (parole)* o la *palabra* con el *pasado*,
- la idea de *horizonte*, relaciona al *lenguaje (langage)* con el *presente*,
- la idea de *profundidad*, enlaza al *discurso (discours)* con el *futuro*.

Debe aclararse que el tiempo al que refiere esta relación (aunque sólo más tarde<sup>90</sup> será formulado de esta manera), es el *tiempo diacrónico* descrito en la primera parte de este capítulo; así, pasado, presente y futuro deben entenderse como irreductibles a la noción del tiempo como presencia, es la cuestión de la *trascendencia* la que se juega en el lenguaje. La *palabra del otro* se entiende como llamado a la *responsabilidad* constitutiva de la subjetividad y tiene que ver con un *pasado* que nunca fue presente, una deuda no contraída por mí sino que me precede, en este sentido –en términos que Levinas preferirá más tarde- es *anterior al origen* y pone en cuestión “mi lugar bajo el

<sup>87</sup> Lejos del sentido de exageración, este término refiere al original griego de “acción”, es decir, que el autor pone en acción la impropiedad de la lengua (que trataremos más adelante en el inciso 3.2.3.). La referencia es al texto *Le monolinguisme de l'autre*, Edit. Galilée, Paris, 1996

<sup>88</sup> E. Feron *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Edit. Millon, Grenoble, 1992 – p.47

<sup>89</sup> Ibid. p. 76. En *Totalidad e Infinito* no se encuentra una esquematización tan clara ni un uso unívoco de los términos referentes al lenguaje, como la presentada por Feron y que es metodológicamente importante.

<sup>90</sup> TI es de 1961, el tiempo como diacronía aparece definitivamente formulado por Levinas en 1974, en AE.

sol” momento del Decir. Como veremos más adelante<sup>91</sup> la relación cara-a-cara tiene que ver con lo preoriginario, es una relación an-árquica en el sentido en que precede a todo origen, dado que en la realidad “el tercero” se encuentra presente, la responsabilidad infinita por el otro es limitada por la objetividad y la justicia que exige la sociedad plural. El *lenguaje* como campo del sentido ético sería el horizonte del *presente*, que más que con la reducción del otro a objeto del conocimiento, se relaciona con la asimétrica *revelación* de la trascendencia del otro, irreductible a la representación: la relación con el otro pone en cuestión a la consciencia, es el momento del Decir. Por otro lado, el lenguaje tiene que ver con la *justicia* reclamada por la presencia del *tercero momento de lo Dicho*. En el entrecruzamiento del Decir (“verticalidad” de lo pre-originario que irrumpe en el presente) y lo Dicho<sup>92</sup> (“horizontalidad” que se da en la sociedad plural) se encuentra el nivel de *profundidad* que atañe al *futuro* en el *discurso* entendido como “palabra profética” (TI 226)

“( ) la relación con el otro o discurso es, no sólo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética”<sup>93</sup>

En este sentido el discurso es palabra profética en cuanto abre al futuro y a la crítica, en una dimensión de profundidad diacrónica. El *discurso* como palabra pro-fética presupone el pasado del *habla* que pone en cuestión al yo en el Decir, y el presente del *lenguaje como Dicho* que permite una cierta objetividad ordenadora de la pluralidad social, horizonte en el que puede surgir un sentido ético.

“La relación entre el Mismo y lo Otro –o metafísica- funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de ‘yo’ –de ente particular único y autóctono- sale de sí” (TI 63)<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Cf Cap 4

<sup>92</sup> El *Decir* y lo *Dicho* son términos que aún en *Totalidad e Infinito* no tienen lugar sino que aparecerán más tarde y se afianzarán en *De otro modo que ser*.

<sup>93</sup> “( ) la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l’appel venant de l’Autre pour m’appeler a la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de ma possession qui m’enserme, en énonçant un monde objectif et commun, mais aussi la prédication, l’exhortation, la parole prophétique” (TI 234-235)

<sup>94</sup> “La relation du Même et de l’Autre –ou métaphysique- se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité de ‘je’ -d’être particulier unique et autochtone- sort de soi” (TI 29)

De este modo se articulan tiempo y ética como *dis-curso* en tanto despliegue temporal del *habla* horadando desde la profundidad el horizonte que es el *lenguaje*.

“Ce n'est donc que du fond de l'horizon de signifiante qu'est le langage, mais dans la profondeur du temps que le discours y creuse, qu'une responsabilité éthique peut survenir”<sup>95</sup>

Es entonces en la temporalización del discurso que se da la trascendencia del lenguaje en la que la responsabilidad cobra su profundo sentido. La palabra rompe el silencio del tiempo homogéneo y vacío, introduce un tiempo lleno<sup>96</sup>, “tiempo discontinuo” de la trascendencia (TI 291). El tiempo del discurso, de la responsabilidad –entendido como preguntas y respuestas- se asemeja más al golpe de las olas del mar contra las rocas que a la corriente de un río<sup>97</sup>, el *traumatismo* del Otro en el Mismo<sup>98</sup>. Descentramiento *asombroso* producido por la presencia del otro en el lenguaje. La subjetividad, defendida al comienzo de *Totalidad e Infinito* (p.52) se anuda en la relación de sujeción al otro que se da en el lenguaje, esto es, en el ejercicio mismo de la trascendencia. La trascendencia se entiende como el *exceso* del Infinito con relación a la Totalidad, más tarde el autor hablará de una significación que no se reduce a lo Dicho sino que lo desborda, dimensión *del de otro modo*: de la noción de Dicho a la del *Decir*, de la noción de ser al *de otro modo que ser*. A diferencia de Heidegger que entiende al tiempo en función del ser, se trata de pensar el de otro modo que ser por el tiempo de la diacronía, el tiempo del Decir.

“Autrement qu'être ne renie pas globalement *Totalité et Infini* qui définissait l'éthique comme le langage même et assurait la cohésion de la transcendance et de la justice par la notion de visage. Le second ouvrage explicite et élucide cependant les articulations souterraines du premier. (...) Les deux oeuvres majeures de Levinas se laissent peut-être lire comme le Dit et le Dédit qui, renvoyant l'un à l'autre sans être rassemblés dans le présent d'une synthèse, évoquent précisément le Dire diachronique de la transcendance”<sup>99</sup>

<sup>95</sup> E. Feron – *De l'idée de transcendance à la question du langage* . p. 96 “No es sino del fondo del horizonte de la significancia que es el lenguaje, de la profundidad del tiempo que el discurso cava en él, que una responsabilidad ética puede sobrevenir”

<sup>96</sup> Huelga aclarar la alusión a los conceptos benjaminianos. Cf. W. Benjamin “Tesis de la Filosofía de la Historia” op cit

<sup>97</sup> La metáfora del río ya en la sección anterior apareció como inadecuada para describir el tiempo.

<sup>98</sup> Cf. J. Rolland *Dostoievsky: la cuestión de l'autre* – Verdier, Paris, 1983 p. 119 y E. Feron op. cit. p. 67

<sup>99</sup> E. Feron op. cit. p. 226 “*De otro modo que ser* no niega globalmente *Totalidad e Infinito* que definía a la ética como el lenguaje mismo y aseguraba la cohesión de la trascendencia y de la justicia por medio de la noción de rostro. Sin embargo, la segunda obra explícita y elucida las articulaciones subterráneas de la primera. (...) Las dos obras mayores de Levinas quizás se dejen leer como lo Dicho y lo Desdicho que,



Entonces, es tiempo de revisar la *costura de Totalidad e Infinito* –lenguaje de lo Dicho- por su *reverso* que es *De otro modo que ser* –lenguaje de lo Des-dicho.

**3.2.1.2. El lenguaje y la subjetividad: *De otro modo que ser o más allá de la esencia.***

“Demandons-nous en anticipant cette gravité où l’esse de l’être se met à l’envers  
-ne renvoi-t-elle pas à ce langage pré-originel- à la responsabilité de l’un pour l’autre-  
à la substitution de l’un à l’autre et à la condition (ou à l’incondition) d’otage qui ainsi  
se dessine?”<sup>100</sup> (AE 6)

El de otro modo que ser, este “reverso”, que trata de sortear los límites lingüísticos con los que tropezó *Totalidad e Infinito*. Necesita postular un lenguaje pre-originario, o anárquico en el que despunta el tiempo diacrónico y se dice como *responsabilidad* por el otro, como *substitución* y como *rehén*. El lenguaje pre-original no puede pronunciarse en los términos tradicionales que son “palabra, discurso y lenguaje”<sup>101</sup> sino que debe recurrir a otras posibilidades que expresen el Decir pre-originario, el lenguaje dice así la relación ética. La *proximidad*, la *diacronía*, la *diferencia*, la *huella*, la *substitución*, el *ser rehén*, expresarán el lenguaje como el *entrecruzamiento del Decir* y lo *Dicho* en una “exaltación del lenguaje” (AE 228) que define a la filosofía como lenguaje *escandaloso*. Quizás sea la levinasiana una escritura del *escándalo*, siempre y cuando lo tomemos positivamente y fuera de su connotación moral, es decir, en su sentido figurativo de pasmo o asombro, e incluso etimológicamente, como obstáculo que sirve para detenerse frente a la escritura y pensar, hacer del texto que es a primera vista uno, una lectura que descubra la pluralidad. Decir el *de otro modo que ser* en términos de la lógica, es posible sólo expresando la excedencia en superlativo (AE 8). En este marco que expresa extrañamente –por medio de un extrañamiento dentro de la misma lengua- a la “difícil libertad”, donde la *proximidad* del otro cuestiona el ser en

---

refiriendo una a otra sin ser reunidas en el presente de una síntesis, evocan precisamente el Decir diacrónico de la trascendencia” [Trad. mía – S.R.]

<sup>100</sup> “Anticipemos la pregunta. ¿Esta gravedad en la que el *esse* del ser se coloca al revés no remite acaso a ese lenguaje pre-original, a la responsabilidad de uno para con el otro, a la substitución de uno por el otro y a la condición (o a la falta de condiciones) de rehén que así se perfila?” (DOMS 48)

primera persona del singular, surge la subjetividad como *sensibilidad*. La *responsabilidad* radical que es respuesta a la interpelación del otro, hace que la subjetividad se vacíe de su acto de ser o su esencia para significar a partir del “de otro modo que ser”, así el *Yo*, nominativo, se trueca en acusativo, en *Si (Soi)*. La *proximité* –según lo señala cuidadosamente E. Feron- cede a lo largo del texto el lugar a *l’approche*, en un movimiento que busca evadir la sumisión a la espacialidad, acentuando la verbalidad de esta “aproximación” y de este modo permite decir el *tiempo*:

“Plus encore que le thème de la sensibilité, la problématique du temps est libérée grâce à la notion de proximité. Celle-ci implique d’une part une approche de l’autre comme ce qui n’est pas encore et d’autre part une exposition à l’autre au sens d’un ‘avoir-déjà-été-offert’. Ce ‘pas encore’ et ce ‘déjà’ de la proximité contiennent sans aucun doute la signification de l’avenir et du passé”<sup>102</sup>

El concepto de *diacronía*, tomado de la lingüística y que intenta oponerse a la sincronía del tiempo o la contemporaneidad reunida en el presente, aparece según Feron en *Autrement qu’être* al mismo tiempo que el del *Decir*. Hay una cierta ambigüedad del lenguaje, que pretende poner en cuestión la espacialidad en medio de una lengua grecolatina tan arraigada a la tierra<sup>103</sup>, la ambigüedad resalta dado que la palabra transcurre *entre* el Decir – *verbo*, lenguaje pre-predicativo que es contacto, proximidad, lugar de sustitución- y lo Dicho –*nombre*, que sería la expresión temática, predicativa, inteligible. Este lugar *entre* de ningún modo resuelve la tensión que caracteriza a la relación del Decir con lo Dicho en una síntesis ni tampoco en un justo medio, se trata de una *diferencia* insuperable que funda –o mejor dicho *desfonda*, para alcanzar la *profundidad*- la palabra, entre lo Dicho que se entiende como *comunicación* –lugar común, de comunidad, en el plano de lo Mismo-, y el Decir que es *inspiración*, en el sentido de la pasividad por la que la respiración libra del encierro en sí (AE 228). Respiración en la que el otro –al igual que el aire, irreductible a la visión- irrumpe como “desnucleación de mi substancialidad”.

<sup>101</sup> Según el autor, la intencionalidad husserliana y la pregunta heideggeriana por el ser permanecen en el plano de lo Dicho. Es necesario en AE postular un plano anterior, esto es, el del Decir.

<sup>102</sup> Cf. E. Feron. Op. Cit. p. 130 “Más aún que el tema de la sensibilidad, la problemática del tiempo es liberada gracias a la noción de proximidad. Esta implica por una parte una aproximación del otro como del que no es aún y por otra parte una exposición al otro en el sentido de un ‘haber-sido-ya-ofrecido’ Este ‘aún no’ y este ‘ya’ de la proximidad sin ninguna duda contienen la significación del porvenir y del pasado” (trad. mía)

Respiración en dos movimientos: inspiración del Otro, del Infinito, y expiración en el decir al otro, en la expresión Respiración de la subjetividad que se da en el lenguaje y que es diacronía pura, imposibilidad de la sincronización que sería reunión o *legem*, el Decir y lo Dicho, como la inspiración y la expiración, no son nunca simultáneos. De algún modo el Decir envuelve a lo Dicho, ya que lo precede a la vez que lo sucede y por eso no puede quedar en una sucesión de tiempo homogéneo y vacío: es a la vez el “más acá” de lo Dicho –indicación de un pasado que nunca fue presente, “anterior-a-todo-recuerdo” (AE 12, 54)-, en el sentido de ser más profundo y llevar a un sentido irreductible, y el “más allá” –referente al futuro que no es presencia por venir, “ulterior-a-todo-cumplimiento”(ibid.)- que es apertura de sentido, trascendencia<sup>104</sup>. “Entre” el Decir y lo Dicho diferencia que no remite a un lugar sino a la *diacronía* del tiempo y que no se reduce a una pura nada que separa dos opuestos. En el “cruce”<sup>105</sup> del Decir –“verticalidad” de la trascendencia y de la diacronía, en tanto pasado y futuro inconmensurables- y lo Dicho –“horizontalidad” de la presencia y la sincronía de la conciencia- se produce el discurso, en términos de Benjamin, en un *Jetztzeit* o tiempo actual que se asemeja más al estallido y la diseminación que a la presencia.

El lenguaje no es sólo vehículo de significados temáticos, inteligibles, sino que es también abordado en su dimensión afectiva y sensible; pero esta dimensión ya no está subordinada a la primera como en el caso de la retórica, justamente la *diferencia* irreductible entre ambas impide toda subordinación de una a otra

“La différence même entre moi et l'autre, est non-indifférence, est *l'un-pour-l'autre*” (AE 224)<sup>106</sup>

El “uno-para-el-otro” de la no-indiferencia, esto es de la diferencia en su sentido radical, es la *sensibilidad* (lat *sensibilitas*) Ésta es ambigua potencialidad de pasividad, diferenciada de la inteligibilidad y la voluntad Sensibilidad que no es simple *sensación* (lat. *sensatio*, comprensión<sup>107</sup>), pues no se trata de un abordaje empirista, reducido a la actividad y al saber. El

<sup>103</sup> Y como vimos en el primer capítulo, la lat *cultura* tiene que ver con el cultivo de la tierra

<sup>104</sup> Cf Feron p 214

<sup>105</sup> Cf Feron p.195 y ss

<sup>106</sup> “La misma diferencia entre yo y el otro es no-indiferencia, es el *uno-para-el-otro*” (DOMS 258)

<sup>107</sup> Cf *Petit Robert*

Decir como *sentido* del lenguaje debe entenderse con relación a la polisemia del rostro (hebr. *Panm*) noción clave de *Totalidad e Infinito* que anuncia el encuentro con el otro que en *De otro modo que ser* se dice como *proximidad*. Rostro como dirección (dirigirse a, hebr. PNH) o *sentido* y a la vez rostro como significancia: nuevamente, pero “de otro modo”, *sentido*. Pero el Decir sólo cobra sentido en su relación abismal con lo Dicho, el Decir tiene sentido en la utópica significación del cara-a-cara, con la responsabilidad infinita y subjetiva por el otro; sin embargo, la realidad plural obliga al lenguaje como Dicho, palabra que dice la esencia y el ser, lenguaje que es justicia objetiva, posibilidad de comunicación. El abismo entre el Decir y lo Dicho que es la diferencia anárquica une a la vez que separa. He aquí la ambigüedad constitutiva del lenguaje, en esta apertura que nunca permite ser cerrada (por eso la metáfora de la respiración es tan lograda), la totalidad rasgada, una herida abierta que permite un discurso que es justicia, horadado por el movimiento mismo de la trascendencia. Entonces el significado del ser –que no es negado por Levinas- puede ir *más allá de la esencia* y transformarse en justicia para con los otros<sup>108</sup>. La función del lenguaje “escandaloso” es la de solicitar al discurso ontológico pero de ningún modo borrarlo o reemplazarlo: solamente intenta desnudarlo, esto es, poner al descubierto sus nudos, el an-arjé del tiempo diacrónico.

“Le discours qui supprime les interruptions du discours en les relatant, ne maintient-il pas la discontinuité sous les noeuds où le fil se renoue?  
Les interruptions du discours retrouvées et relatées dans l'immanence du dit, se conservent comme dans les noeuds d'un fil renoué, trace d'une diachronie n'entrant pas dans le présent, se refusant à la simultanéité.”<sup>109</sup> (AE 216)

### 3.2.2. La gramática an-árquica: anudar.

“Autrement qu'être. Il s'agit d'énoncer l'éclatement d'un destin qui règne dans l'essence dont les fragments et les modalités –malgré leur diversité- appartiennent les uns aux autres, c'est-à-dire n'échappent pas au même ordre, n'échappant pas à l'Ordre, comme si les bouts du fil coupé par la Parque se renouaient après la coupure.” (AE 9)<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Cf. Feron, op. cit. p.227

<sup>109</sup> “El discurso, que suprime las interrupciones del discurso relatándolos, ¿no mantiene la discontinuidad bajo los nudos en los cuales se reanuda el hilo?

Las interrupciones del discurso, encontradas y relatadas en la inmanencia de lo dicho, se conservan como en los nudos de un hilo reanudado, huella de una [corregimos la traducción de 'sincronía'] diacronía que no entra en el presente, que rechaza la simultaneidad” (DOMS 251)

En este fragmento, Levinas comienza a describir la subjetividad según el *de otro modo que ser*, y ésta se dice bajo la metáfora del estallido (*éclatement*), la diseminación de esa unidad que caracteriza a la *essentia*. Así, en el discurso ontológico se trata de “reanudar los hilos cortados” por la Parca, en un intento de salvar lo insalvable. Por un lado, la larga historia de la filosofía de la esencia, que desde Platón postula una eternidad inmóvil, unidad perfecta; por otro lado, el pensamiento heideggeriano, que piensa la neutralidad del ser y acentúa la finitud: todos se encadenan, aunque de maneras diferentes en la unidad del ser. El pensamiento del estallido fue denominado por Blanchot *escritura del des-astre* justamente porque descentra y rompe toda unidad concéntrica, estelar o astral. Levinas escribe en esta lengua cuya gramática trata de anudar las puntas de los hilos que surgen de la fragmentación, pero muchas veces irrumpen en ella “barbarismos” (AE 224) que son justamente los “nudos”. Protuberancias que impiden el engaño de la unidad, lugar de encuentro de lo diverso, el *nudo* es marca de la diferencia.

“Las interrupciones del discurso, encontradas y relatadas en la inmanencia de lo dicho, se conservan como en los nudos de un hilo reanudado, huella de una diacronía que no entra en el presente, que rechaza la simultaneidad” (DOMS 251)<sup>111</sup>

De nudos e hilos que cuelgan, de la angustia que causan y la falta de libertad, trata el breve cuento de Kafka titulado “Preocupaciones de un jefe de familia”<sup>112</sup>, cuyo personaje principal, Odradek -carente de toda filiación lingüística- preocupa al responsable relator con relación a lo que sucederá a su *muerte*. El siniestro (*Unheimlich*) personaje está conformado *extrañamente* (*Unheimlich*) por *hilos* de diversos colores viejos y rotos, *anudados*, enrollados y enredados; este “conjunto puede sostenerse sobre dos patas”: he aquí la familiaridad (*Heimlich*), lo bipedohogarero, casi humano, que confirma lo siniestro, aquello que inquieta:

<sup>110</sup> “De otro modo que ser se trata de enunciar el relampagueo de un destino que reina en la esencia y cuyos fragmentos y modalidades, a pesar de su diversidad, pertenecen los unos a los otros, es decir, no escapan al mismo orden, no escapan al Orden como si los extremos del hilo cortado por la Parca se reanudasen después del corte” (esp AE 51)

<sup>111</sup> Hay un error en la edición castellana corregido en la cita a partir del francés (AE 216), es “diacronía” y no “sincronía” Cf. nuestra nota 92

<sup>112</sup> Cf. Anexo al final del capítulo y además Kafka, F. *Obras Completas*, T IV, pp. 1141-1143 – Edicomunicación, Barcelona, 1988 – El relato fue escrito en 1917

“¿Será posible entonces que siga rodando por las escaleras y arrastrando pedazos de hilo ante los pies de mis hijos y de los hijos de mis hijos? Evidentemente, no hace mal a nadie; pero la sospecha de que pueda sobrevivirme me resulta casi dolorosa.”

No es casual relacionar la escritura de Levinas con la de Kafka. Hay una referencia explícita a la obra de Kafka en una nota a pie de página (DDQVI 257) donde Levinas encuentra en ella desarrollado “el problema de la identidad humana misma, puesta en cuestión bajo la acusación sin culpabilidad, de su derecho al ser”, se encuentra aquí el tema de la responsabilidad pre-originaria y por lo tanto “sin culpabilidad”, como constitutiva de un sujeto en el que el ser está “puesto en cuestión”. Son estos elementos clave en el pensamiento levinasiano que aparecen enlazados por el autor a la literatura kafkiana<sup>113</sup>. Por otro lado, hay otra relación, no explícita. Aunque el escritor checo escribía en alemán, y el filósofo lituano lo hacía en francés, recordamos la proximidad establecida en nuestro primer capítulo: cada uno de ellos se expresa en la lengua hospitalaria bajo la forma de la extranjería, de la extrañeza, estirando esa lengua hasta “darle al grito una sintaxis”, como lo expresa fuertemente la metáfora deleuziana<sup>114</sup>, y que además recuerda la referencia al grito que se encuentra en la *Estrella de la Redención*<sup>115</sup> con relación a la Revelación, en cuanto la oración por los tiempos mesiánicos, por la Redención, tiene la forma de “un grito y un gemido”. Los nudos marcan entonces, lo anterior a todo origen, lo *an-árquico* que a la vez se expresa transgrediendo las reglas de la gramática, trastornando la lengua.

### 3.2.2.1. El *de otro modo* y los casos: la sintaxis del grito.

“(…) porque él trastorna la lengua cada vez que la visita”.  
(Derrida)<sup>116</sup>

Si una generalización fuera posible, diríamos que la extrañeza de la escritura levinasiana con relación al lenguaje reside en que éste no acentúa el *nominativo* –caso gramatical referente a un *nombre* y que enuncia un *concepto* o un sujeto-, sino el *acusativo* –caso que indica la *pasividad*, el

<sup>113</sup> La relación más fácil quizás es a la novela *El Proceso*- cf. Kafka, F. *Obras Completas*

<sup>114</sup> Cf. Deleuze, G y Guattari, F. *Kafka, pour une littérature mineure* y también nuestro cap. 1.

<sup>115</sup> Cf. Rosenzweig, F. – *La Estrella de la Redención* – Sígueme, Salamanca, 1997 p.231

elemento que lo lleva padece la acción<sup>117</sup>, es el complemento de objeto. De este modo el *Je* – nominativo- se entiende como *moi*, acusativo. Pero también el *vocativo* (lat. *vocare*, llamar), que indica la persona a la que se dirige la palabra<sup>118</sup>, tiene que ver con la respuesta que exige aquel que me llama, con la pasividad de la sujeción ante la interpelación del otro. Los casos refieren a *declinaciones*: el pensamiento levinasiano al postular la de-posición del *yo*, alude a cierta *inclinación* de la primera persona ante el otro que no se agota en el tuteo de la segunda persona y es donde, dada la distancia irreductible, sólo cabe el *usted* (que, curiosamente, en español –lengua que a pesar de niño pertenecer al “mapa lingüístico” levinasiano planteado a partir de Gobar- al mismo tiempo que dice la presencia de la segunda persona, se conjuga como la tercera persona ausente y por lo tanto nos permite pensar a los lectores hispanoparlantes la “eleidad”). Así como el caso nominativo tiene que ver con lo Dicho, podría decirse que el vocativo invoca al Decir. De este modo el sujeto que habla, ante todo *responde* al otro que es inabarcable, por eso Levinas escribe:

“La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo ( . ) El invocador no es alguien a quien comprendo *no está en categorías* ( . ) Sólo tiene una referencia de sí, no tiene *quiddidad*”<sup>119</sup> (TI 92)

El vocativo –esencia del lenguaje- tiene que ver entonces con la interpelación que se da en la revelación del rostro, y más tarde (AE) expresa la *elección* que llama a la infinita responsabilidad desde el Infinito. Aquí retorna la palabra profética, el lenguaje como inspiración. La metáfora de la respiración se traduce a la sintaxis en dos movimientos: la inspiración de la escucha del *vocativo* –el Decir- y la expiración del *acusativo* y el *nominativo* –lo Dicho. Nuevamente el movimiento de las olas del mar, en su incesante y diacrónico ir y venir: el lenguaje como pregunta<sup>120</sup> y respuesta. La

<sup>116</sup> Derrida, J – “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” en *Cómo no hablar y otros textos*, Edit Proyecto a, Barcelona, 1997 p.85

<sup>117</sup> Cf *Petit Robert*

<sup>118</sup> Cf J Berenguer Amenós, *Gramática Griega*, Edit Bosch, Barcelona, 1965 p.163

<sup>119</sup> “La prétention de savoir et d’atteindre l’Autre, s’accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relations du langage dont l’essentiel est l’interpellation, le vocatif. ( . ) L’invoqué n’est pas ce que je comprends *il n’est pas sous catégorie*. ( . ) il n’a qu’une référence à soi, il n’a pas de quiddité” (TI 65)

<sup>120</sup> Nos referimos a los dos sentidos del término francés *question* que es a la vez pregunta y cuestionamiento, puesta en cuestión. Cf DQVI “Questions et réponses”

expresión “palabra profética” remite al concepto de Revelación en Rosenzweig<sup>121</sup>, en la revelación el profeta recibe por inspiración la palabra del Otro, esta palabra no tematizable en la lengua de lo Dicho: “inicialmente y de suyo a la vivencia no le es propia la forma del enunciado”. En lo que respecta a las *búsquedas gramaticales* que lo conducen a expresar esto que es inexpresable, es decir, el acontecimiento de la revelación, el autor de la *Estrella de la Redención* indaga de la siguiente manera:

“su carácter de presente sólo se ve satisfecho por la forma del imperativo que, todo a la vez, inmediatamente surge, es pronunciado, es percibido y es realizado.”<sup>122</sup>

Rosenzweig refiere temporalmente la Creación al pasado –que no ha sido el presente de nadie- y la Revelación al presente, al “gran Hoy”<sup>123</sup>, claro está que no se trata de la presencia entendida espacio-temporalmente sino de la presencia que es *trascendencia* en el tiempo, porque el Infinito no puede ser abarcado bajo las categorías del espacio y el antropomorfismo del presente. Entonces, remite el modo indicativo a la creación, que puede enunciar lo que ya se encuentra como objeto y el modo imperativo a la revelación, como aquello que *sorprende* desde la exterioridad, aquello que *traumatiza* o en términos de Rosenzweig, *conmociona*<sup>124</sup>. Y si bien la proximidad a Buber<sup>125</sup> de este autor hace prevalecer el dialogismo que se expresa como Yo-Tú, el texto de Rosenzweig que refiere el *nominativo* a la Revelación y el *acusativo* a la Creación, permite quizás a Levinas, tomar distancia críticamente, a partir de la alteridad irreductible a la simetría y reciprocidad del diálogo, pensar los casos gramaticales a partir de la ética. Por otra parte, el autor de la *Estrella* también alude al *vocativo* que es la llamada, definiéndolo de la siguiente manera, en la que difícilmente podría distinguirse si el autor es el filósofo alemán o el francés<sup>126</sup>:

“(…) lo llamado resulta ser lo incapaz de huida, lo absolutamente particular y carente de concepto”

<sup>121</sup> F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Edit. Sígueme, Salamanca, 1997 p.232 y ss

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.222-223

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.225

<sup>125</sup> Cabe recordar que M. Buber y F. Rosenzweig emprendieron juntos la traducción de la Biblia al alemán y pertenecían ambos a la Escuela de Marburgo.

<sup>126</sup> F. Rosenzweig – *La Estrella de la Redención*, op. cit. p.221



Hay otra característica que atañe al abordaje extrañado del lenguaje por parte de Levinas, atento lector de Rosenzweig, para decir el *más allá de la esencia* y se refiere a la acentuación de la verbalidad por sobre la substantividad. Así, los modos verbales significan fuertemente: el *imperativo*, por ejemplo, que se encuentra en la aseveración de que “la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandamiento” (LC 48) y que refuerza el *vocativo*. Por otro lado, el *modo o la forma pronominal*, cuya función es dislocar al nombre, al sustantivo, a la substancia, más allá de la esencia, en el Decir.

‘Le rapport direct avec autrui qui définit la proximité ‘se passe’ précisément sur le mode pronominal, au point de convergence du Dire et du Dit. Dans la proximité, en effet, les termes de la relation se defont de leur identité ontologique exprimée par des noms, pour signifier comme purs pronoms dans lesquels ne se dit que le Dire lui-même’<sup>127</sup>

Es interesante señalar que en la gramática francesa<sup>128</sup>, los verbos pronominales son los que se conjugan con dos pronombres a la vez, un pronombre sujeto (o un nombre) y otro que lo representa y se llama pronominal por dar la característica al verbo (v. gr. *elle se passe, il se révèle*). En general los verbos pronominales designan acciones reflexivas o recíprocas. En los verbos esencialmente pronominales (v. gr. *s'écrier* - exclamar o gritar; *s'emparer* - apoderarse, hacer prisionero; *se repentir* - arrepentirse), el pronombre personal que acompaña al sujeto no es complemento, “no cumple ninguna función real”<sup>129</sup>. Esta última afirmación llama la atención porque la presencia del pronombre representativo, en lugar de afirmar o representar al sujeto, indicaría una apertura, una ausencia, al modo de la huella, ese pronombre que no es objeto pero que tampoco es sujeto tiene por función borrarse. Esto queda muy claro en el verbo *s'écrier: il s'écrit*, dado que el grito justamente remonta a una salida sin retorno, ni reflexividad ni reciprocidad: herida abierta. En la constitución de la subjetividad como responsabilidad, como susceptibilidad, se da un

<sup>127</sup> E. Feron, op. cit. p. 239 “La relación directa con el otro que define la proximidad ‘ocurre’ precisamente sobre el modo pronominal, en el punto de convergencia del Decir y de lo Dicho. En la proximidad, en efecto, los términos de la relación se deshacen de su identidad ontológica expresada por los nombres, para significar como pronombres en los cuales, sólo se dice el Decir mismo” [trad. Mía - S.R.]

<sup>128</sup> Lo que se detalla tiene base en G. Guisan y A. Jeanrenaud *Mémento de Grammaire Française*, Payot, Lausanne, 1971 y en *Le nouveau Bescherelle - L'art de conjuguer*, Hatier, Paris, 1977

<sup>129</sup> Guisan y Jeanrenaud p. 54

interesante movimiento relacionado al modo pronominal que Levinas describe en la siguiente cita, donde prevalecen los verbos en forma pronominal<sup>130</sup>:

“Le *je* abordé à partir de la responsabilité est pour-l'autre, est *démudation*, exposition à l'affection, pure susception. Il ne se pose pas, se possédant et se reconnaissant, il se consume et se livre, se désitue, *perd sa place*, s'exile, se relègue en soi, mais, comme si sa peau elle-même était encore une façon de s'abriter dans l'être, exposé à la blessure et à l'outrage, se vidant dans son non-lieu, au point de se substituer à l'autre, ne se tenant en soi que comme dans la trace de son exil. Tout ce que suggèrent des verbes comme *se livrer*, *se consumer*, *s'exiler*, par leur forme pronominale, est non pas acte de réflexion sur soi, de souci de soi –aucunement acte- mais modalité de la passivité qui, par la substitution, est au-delà de toute passivité.”<sup>131</sup> (AE 176)

Si pensamos en aquella sospecha de toda metáfora espacial que anima al pensamiento levinasiano, tal como lo vimos en la sección referente al tiempo, nos encontramos con la sospecha de una espacialidad que funge como barrera frente a la *trascendencia* pura que es lo que el filósofo quiere recuperar. La recuperación de la trascendencia se enlaza con la concepción judía de un dios absolutamente trascendente, que no concede ni siquiera la posesión de la tierra y que según Hegel (el más claro exponente de la filosofía de la *totalidad*), es el responsable de la conciencia desgraciada. Esta descripción extrañada, desencantada, tan poco hogareña de la subjetividad se apoya en verbos pronominales como *se livrer*, *se consumer*, *s'exiler*. Si nos detenemos en cada uno de ellos, el extrañamiento es el común denominador<sup>132</sup>: por ejemplo el primero, *librarse o desituarse*, connota un no-lugar, una suerte de exilio, de extranjería y desarraigo; el segundo, *consumirse*, refiere a otra cosa que ser en el sentido de estar situado, he aquí nuevamente el exilio; y el último, *exiliarse*, que es el más explícito, significa el desarraigo puro que se da en el exilio. Por

<sup>130</sup> Lenguaje enfático, de la “obsesión”. *se pose*, *se possédant*, *se reconnaissant*, *se consume*, *se livre*, *se désitue*, *s'exile*, *se relègue*, *s'abriter*, *se vidant*, *se substituer*, *se tenant*. Y al final son objeto de la reflexión: *se livrer*, *se consumer*, *s'exiler*... Para enfatizar la pronominalidad, Levinas utiliza 12 verbos pronominales en tan sólo 4 renglones!

<sup>131</sup> “El *yo* abordado a partir de la responsabilidad para-con-el-otro es *desnudamiento*, exposición a la afección, pura suscepción. No se pone poseyéndose y reconociéndose, sino que se consume y se vacía, se des-sitúa, *pierde su sitio*, se exilia, se relega en sí mismo, pero como si su piel misma fuese una manera de protegerse en el ser; expuesto a las heridas y al ultraje, se vacía en un no-lugar hasta el punto de substituirse por el otro y sin mantenerse en sí más que en cuanto huella de su exilio. Todo lo que sugieren los verbos como vaciarse, *consumirse*, *exiliarse* en su forma pronominal no es acto de una reflexión sobre sí, de cuidado de sí, sino que no es acto de ningún modo; es pura modalidad de la pasividad que, mediante la substitución, está más allá de toda pasividad” (DOMS 212-213)

<sup>132</sup> Si acaso pudiese hablarse de algo “común” en relación al extrañamiento...

eso los verbos en forma pronominal a los que alude Levinas, no son “de ningún modo acto”, sino que dicen la pasividad

Retomando la cita de Feron (op.cit.), el “lugar de convergencia” entre el *Decir* y lo *Dicho* que se da en el *modo* pronominal, hace referencia a la forma verbal explicada pero también a otra cosa. En latín *modus* es también medida, y el lenguaje levinasiano, trata de decir lo que no se puede medir, el Infinito, lo absolutamente otro. El *de otro modo* español no traduce literalmente el francés *autrement que*, donde no es cuestión de medidas sino de inconmensurable otredad. *Autrement* es adverbio, es decir, no conduce a sustantivo alguno –contrariamente, en español, el *modo* es nombre-, lejos de toda *substantia* o *essentia*, el contenido del adverbio francés es la alteridad. El *modo* pronominal al que alude la cita (y por eso las comillas en el verbo de *forma* pronominal *se passer*), remite al *de otro modo*, en el que la lengua verbal de Levinas trata de des-decir al nombre a través del pro-nombre, palabras que sellan *De otro modo que ser*.

“Dans cet ouvrage qui ne cherche à restaurer aucun concept ruine, la destitution et la dé-situation du sujet ne restent pas sans signification après la mort d’un certain dieu habitant les arrière-monde, la substitution de l’otage découvre la trace –écriture imprononçable- de ce qui, toujours déjà passé -toujours ‘il’- n’entre dans aucun présent et à qui ne conviennent plus les noms désignant les êtres, ni les verbes où résonne leur *essence* –mais qui, Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom”<sup>133</sup> (AE 233)

### 3.2.2.2. Pro-nombre y an-arjé

“Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous”<sup>134</sup> (AE 145)

Antes de abordar esta interpretación del pronombre *yo* desde la proximidad -como *heme aquí*- según propone Levinas, habría que explicar la función del pro-nombre en la concepción del lenguaje que trata de rescatar la verbalidad de la reducción al sustantivo:

“Le langage ne se réduit pas ainsi à un système de signes doublant les êtres et les relations -conception qui s’imposerait si le mot était Nom. Le langage serait plutôt l’excroissance du verbe ( ) Les sensations où les qualités sensibles sont vécues, ne résonnent-elles pas

<sup>133</sup> “En esta obra, que no intenta restaurar ningún concepto arruinado, la destitución y la des-situación del sujeto no quedan sin significación. Después de la muerte de un cierto dios que habita los trasmundos, la substitución del rehén descubre la huella –impronunciabile escritura- de aquello que, siempre ya pasado-siempre ‘ello’-, no entra en ningún presente y al cual ya no convienen los nombres que designan los seres ni los verbos en los que resuena su *esencia*, pero que, Pro-nombre, marca con su sello todo lo que puede tener un nombre” (DOMS 267)

<sup>134</sup> “El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos” (DOMS 183)

*adverbialement et, plus précisément, en adverbes du verbe être?*<sup>135</sup>

(AE 44)

No es que Levinas niegue la preponderancia del nombre en el lenguaje y la importancia que éste reviste, esto queda claro por lo explicado reiteradas veces: el plano de lo Dicho, lenguaje kerygmático de la identidad y de lo Mismo, así como el del *ser* y la ontología, el del espacio y el tiempo de la presencia, el del saber, el de la esencia y la substancia –y el sustantivo- son *indispensables* para la comunicación y para la vida en sociedad donde se encuentra “el tercero”, la historia, la justicia objetiva. Sin embargo, el plano del Decir, de la sustitución, de la proximidad, del *de otro modo que ser y que saber*, de la diferencia, de lo Otro y la ética, del tiempo diacrónico de la trascendencia –de la verbalidad- remiten a lo an-árquico o pre-originario, no-lugar o utopía humana<sup>136</sup> del cara-a-cara, de la desnudez y la fragilidad del *Yo*. Insistimos: no son nuevas dicotomías del discurso metafísico tradicional, se trata de descubrir la pre-originariedad inabarcable en ninguna síntesis, el abismo que precede a la palabra. Entonces, para abordar este plano an-árquico del Decir, que se traiciona al ser expresado según las reglas de la gramática, debe recurrirse al pro-nombre y al ad-verbio, conducentes ambos hacia el verbo.

El pronombre según el *Petit Robert*, juega el rol de un “nombre ausente”, generalmente con un matiz de indeterminación. El mismo pronombre designa la posibilidad de sustitución. La proximidad exige una inmediatez del discurso directo que resuena en el pronombre. En el Decir, lenguaje de la proximidad, los términos no son reductibles a nombres y, si entendemos el Decir como inspiración en la metáfora del lenguaje que es respiración, la expiración que se da en lo Dicho debe expresarse en la respuesta de la primera persona: *moi*, en la que la unicidad y la pasividad se dicen como pronombre, absueltos de toda entidad; y viéndolo a partir de la constitución de la subjetividad, se trata de *soi*, que es también pronombre personal reflexivo de la tercera persona.

<sup>135</sup> “De este modo, el lenguaje no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y las relaciones, concepción que se impondría si la palabra fuese Nombre. El lenguaje será más bien excrecencia del verbo (...)¿Las sensaciones en las que se vivencian las cualidades sensibles no resuenan *adverbialemente* y, con más precisión aún, como adverbios del verbo ser?” (DOMS 83-84)

<sup>136</sup> No en el sentido humanista, que parte del sujeto fuerte sino desde el *Yo* que según E. Jabès es “flor de yeso débil”.

Levinas alude a un *moi pré-réflexif* en la pasividad del *soi* (DDQVI 255), este último se entiende como el *moi* puesto en cuestión, el lugar de la pasividad, como contrapartida de cualquier acción

“Je me place dans la passivité d'une assignation indéclinable –à l'accusatif- soi” (AE 177)<sup>137</sup>

La ausencia que dice el pronombre remite a la tercera persona, y recordemos que en hebreo ésta se dice bajo la raíz del verbo *ser*, que según Levinas es el verbo por excelencia, expresión de la temporalidad<sup>138</sup>. Además, según el filósofo, la *illéité* o eleidad es esa tercera persona que se refleja en la huella del Infinito. La huella significa el *de otro modo que ser*, ya que, irreductible a la presencia, pasado absoluto, infinito inasible por el saber, *de otro modo que saber*, se dice en el pronombre *Il* o *Él*.

‘Cette façon de signifier qui ne consiste ni à se dévoiler ni à se voiler, absolument étrangère au cache-cache de la connaissance, cette façon de sortir des alternatives de l’être – nous l’entendons sous le pronom personnel de la troisième personne, sous le mot *Il*’<sup>139</sup> (EDE 214)

La eleidad es lo que se revela y no puede reducirse a una verdad entendida como desocultamiento o *a-létheia*, porque el Infinito, “alteridad inasimilable” (EDE 214), no es susceptible de apropiación<sup>140</sup>. Cuando el Infinito invoca al nombre propio, es el pronombre hecho verbo en acusativo el que responde, esto ya se encuentra en Rosenzweig:

“El hombre que al *¿Dónde estás?* de Dios ha contestado con el silencio, como un Sí-mismo obstinado y empedernido, responde ahora, cuando se le llama por su nombre y dos veces, con una determinación suprema, insuperable, todo él abierto, todo él extendido, todo él dispuesto, todo él alma: *Aquí estoy*.”<sup>141</sup>

<sup>137</sup> “me colocó dentro de la pasividad de una asignación indeclinable como sí mismo, en acusativo” (DOMS 213)

<sup>138</sup> Cabe recordar que en el tetragrama esta raíz aparece conjugada simultáneamente en los tres tiempos. Es interesante el juego que hace Derrida en “En este momento mismo, en este trabajo, heme aquí” (citado en nota 77), entre las iniciales de Levinas E.L. y la palabra hebrea *el*, que significa Dios. En español es el pronombre correspondiente a la tercera persona, lugar de la huella del Infinito (allí, p. 88, 105).

<sup>139</sup> “Esta manera de significar que no consiste ni en desocultarse ni en ocultarse, absolutamente extraña a las escondidas del conocimiento, esta manera de salir de las alternativas del ser –la escuchamos bajo el pronombre personal de la tercera persona, bajo la palabra *Él*” [Trad. mía – S.R.]

<sup>140</sup> La interpretación de la eleidad como “esta forma de salir de las alternativas del ser”, es decir, como *de otro modo que ser*, no susceptible de apropiación; el Infinito como *más allá de la esencia*, es el punto más crítico de Levinas hacia el pensamiento heideggeriano.

<sup>141</sup> Ref. a Génesis XXII, 1 – La cita es de *La Estrella de la Redención*, p. 221

La traducción del hebreo sería más precisamente “Héme aquí” con toda la complejidad gramatical de dicha expresión, ya que la palabra hebrea *hímem* comporta esa noción no verbal de lugar y de primera persona que se conserva de algún modo en el francés *me voici* pero que en español explicita el verbo *haber*

*Héme aquí* como expresión acusativa por excelencia en la que el yo pone el cuerpo, sustitución. En francés *me voici* se compone del pronombre personal *me* al que referimos más arriba, y de la preposición –palabra de determinación y de relación- *voici*, que antiguamente (fin S. XII)<sup>142</sup> se decía bajo la forma del imperativo *vois ci*, esto es: “véme aquí”. Huella del verbo en la preposición deíctica, esta expresión acusativa, no refiere a nombre ni a verbo, es pro-nominal y preposicional, podríamos aventurar que en ella se dice lo pre-originario, en tanto anterior al nombre o al sustantivo y anterior a toda posición o espacio, esto es, no-lugar. Por esto *me voici* es el “decir propio de la inspiración que no es ni el don de bellas palabras ni de cánticos” sino “constricción a dar a manos llenas y, por consiguiente, a la corporeidad”(AE 217). *Me voici*: frase gramaticalmente atípica, en la que coinciden sujeto y objeto, carente de sustantivo y verbo, punto débil de la gramática que posibilita su subversión, punto de “negociación” entre el Decir y lo Dicho<sup>143</sup>:

“Esta negociación trata con una lengua, con el orden de una gramática y de un léxico, con un sistema de coerciones normativas que tiende a prohibir lo que *hay que decir* aquí, a saber, la constricción a dar y la extradición de la subjetividad al otro”

Para decir el lenguaje como proximidad, hay que abordar la gramática desde el reverso, pasarle el “cepillo a contrapelo” y en este esfuerzo de lectura, tratar de leer –al modo talmúdico- el “texto blanco” que irrumpe en el “texto negro”, descubrir las irregularidades, la imposibilidad de la coincidencia y de la simultaneidad. Abordar la diacronía que es sinónimo del lenguaje y del tiempo a partir de las *interrupciones* en lo Dicho, desgarraduras del discurso que se cosen en una escritura donde irrumpe el Decir, que se traiciona en lo Dicho, que a su vez aparece trastocado, desgarrado por algunos “barbarismos” lingüísticos.

“Las ‘metáforas’ de la costura y de la desgarradura obsesionan su texto”<sup>144</sup>

### 3.2.3 La lengua “impropia”: rasgar.

“Ignorance et ouverture, indifférence à l’égard de l’*Essence*, désignée dans le titre de ce livre par la tournure barbare de ‘autrement qu’être’ (...). Comment entreprenne cette

<sup>142</sup> Cf. *Petit Robert*

<sup>143</sup> Derrida, J. “En este momento mismo...” op. cit p. 89

<sup>144</sup> Derrida, J –“En este momento mismo...” p.96

recherche sans introduire quelques barbarismes dans la langue d'une philosophie qui, certes, à ses heures les plus hautes, exceptionnelles, énonçait l'au-delà de l'être et l'*im* distinct de l'être, mais qui restait toujours *chez elle* en disant l'être, c'est-à-dire l'intériorité à l'être, le *chez soi*, dont l'histoire européenne elle-même, a été la conquête et la jalouse défense?"<sup>145</sup>  
(AE 224)

¿Cómo es posible introducir "barbarismos" en la lengua de la filosofía sin escándalo?

¿Cómo es posible que dichos "barbarismos" sean escuchados por la filosofía "griega"? Los griegos inventaron el vocablo –y el concepto– "barbarie". ¿Cómo decir, entonces, en griego "aquello que Grecia ignoraba" (ADV 233)? La distinción entre civilización y barbarie<sup>146</sup> tiene que ver con el lenguaje, con la palabra, que sería un don de la primera y una falta en la segunda, falta en el sentido de carencia y también en el de error

¿Lenguaje de la civilización y balbuceo de la barbarie?: el Mismo y el Otro. "Civilización y barbarie" antigua dicotomía que inspiró el pensamiento en los lugares más distantes, como en Europa conquistadora o en América. Esta dicotomía exige ser revisada genealógicamente Desde Grecia, el bárbaro era aquel extranjero que "balbuceaba". Excluido del orden del discurso, del lenguaje de la cultura, a este ser extraño le estaba vedado lo específicamente humano definido así por el logos. El término "barbarie" delata el horror del Mismo respecto del Otro, ese otro siniestro se presenta como una amenaza a la identidad. Como consecuencia del temor, se le obliga a perder todo estatuto dentro del campo del Ser y es así desterrado hacia el no ser. Opuesto a la "civilización", a la palabra que es logos, el que balbucea es condenado a la errancia, al lugar de lo erróneo. Como el Odradek de Kafka<sup>147</sup> –tan presente en este capítulo–, ese personaje indefinible cuya risa "es la risa de alguien que no tiene pulmones", podría decirse que el balbuceo del bárbaro es la palabra de alguien que no tiene lenguaje. El bárbaro, un paria. ¿víctima o victimario?,

<sup>145</sup> "Ignorancia y abertura, indiferencia a la vista de la *Esencia* designada en el título de este libro con la expresión bárbara de lo 'de otro modo que ser' (.) ¿Cómo emprender semejante investigación sin introducir ciertos barbarismos en el lenguaje de una filosofía, la cual ciertamente en sus horas más elevadas y excepcionales enunció lo más allá del ser y el *uno* distinto del *ser*, pero que ante todo se encontraba *en su casa* diciendo el ser, esto es, lo interior al ser, de lo cual la propia historia europea ha sido la conquista y la celosa defensa?" (DOMS 258)

<sup>146</sup> Esta dicotomía marca profundamente al pensamiento latinoamericano –específicamente al argentino– y remite obligadamente al libro de Domingo F. Sarmiento titulado *Civilización y barbarie* que de algún modo puede leerse como expresión de autoodio, como documento portavoz del discurso del vencedor

“¡víctima antes que victimario!” dictaminó (y lamentablemente continúa dictaminando) una cierta “civilización europea”, conquistadora y celosa de su sentimiento hogareño por temor a la alteridad del extranjero. Instante en el que se trastoca el sentido, Levinas introduce una nueva torsión: necesidad de irrumpir con “ciertos barbarismos” dentro del discurso filosófico, palabra a contrapelo, cacofonía del “reverso” de la costura. Lengua bárbara, *lengua* y no balbuceo del extranjero que *solicita* al discurso filosófico.

Si retomamos el paralelismo bíblico entre “rasgar” y “callar”, podemos abordar la dura crítica de Levinas a la “pérdida de la palabra” que tiene lugar en Occidente. El filósofo habla de un lenguaje encerrado (*verrouillé* significa cerrado con llave), y llega hasta decir que la civilización occidental es una de una “civilización de afásicos”! (DL 267-268)

“Dans ce monde sans parole, se reconnaît l’Occident tout entier. De Socrate à Hegel, il allait vers l’idéal du langage, où le mot ne compte que par l’ordre éternel qu’il ramène à la conscience. Itinéraire au bout duquel l’homme qui parle se sent faire partie d’un discours qui se parle. Le sens du langage ne dépend plus des intentions qu’il y met, mais du Discours cohérent à qui le parleur ne prête que sa langue et ses lèvres. Non seulement le marxisme, mais toute sociologie et toute psychanalyse, témoignent d’un langage où le principal ne réside pas dans ce que les mots nous enseignent, mais dans ce qu’ils nous cachent Langage verrouillé, civilisation d’aphasiques”.<sup>148</sup>

El problema que encuentra el filósofo, es que la filosofía de la totalidad, tiene lugar en una subordinación a la coherencia – este pensamiento de la totalidad en ese mismo texto se relaciona al totalitarismo, subordinación por excelencia, al que atribuye un “universo neutro, sin lenguaje”. La crítica a la totalidad de la consciencia y de la coherencia debe hacerse explícita desde la ética, el silencio de la crítica implícita es peligroso. “A fuerza de coherencia, la palabra ha perdido la palabra”: esto indica que dentro de estos límites del discurso filosófico tradicional no es posible encontrar las palabras para enunciar nuestra propia decadencia, nuestro ocaso. Occidente, encadenado al Mismo en la mayéutica socrática, no es capaz de escuchar. Sin embargo, Levinas

<sup>147</sup> Mencionado más arriba Cf. anexo

<sup>148</sup> “En este mundo sin palabra, se reconoce todo el Occidente. Desde Sócrates hasta Hegel, iba hacia el ideal del lenguaje, en el que la palabra sólo tiene importancia para el orden eterno que lleva a la consciencia. Itinerario al cabo del cual el hombre que habla se siente parte de un discurso que se habla. El sentido del lenguaje no depende más de las intenciones que pone en él, sino del Discurso coherente al que el hablante no le presta más que su lengua y sus labios. No sólo el marxismo, sino toda sociología y todo psicoanálisis, son



sostiene que la palabra tiene un sentido positivo que debe ser recuperado, así el lenguaje, con relación al tiempo diacrónico y al Decir, tiene por función pro-ferir la responsabilidad para con el otro. Este verbo refiere a todo lo que la palabra profética comporta<sup>149</sup>: la obediencia que se traduce para Levinas en *pasividad* de la *elección* –el profeta profiere la palabra del Otro, su *habla* (aunque suene lógicamente inaceptable) es la expresión de una *escucha*<sup>150</sup>; vocación personal que en el discurso ético es la *unicidad* de la *subjetividad*; una capacidad de alienación –diferente de la que critica el discurso filosófico tradicional- que se expresa como *traumatismo* de la irrupción del *Otro en lo Mismo*, y la universalidad que caracteriza a la *responsabilidad* entendida como respuesta al *Infinito*, separación *absoluta*.

'Parole d'un discours qui commence *absolument* dans celui qui va vers autre *absolument* séparé  
Parole de maître que l'Europe ne sait plus entendre. Parole qui tranche.  
Et dans ce sens très précis –et sans aucune odeur de sainteté- parole prophétique"<sup>151</sup> (DL 268)

### 3.2.3.1. Lengua, tierra y propiedad.

"Pero ¿es el país propio, el territorio, lo único en que se funda, además de la sangre, la comunidad del pueblo? ¿Es que los pueblos no llevan con ellos, sean cuales sean los cielos bajo los que se acojan lejos sus hijos, una señal más viva de copertenencia: la lengua propia?"  
(Rosenzweig ER 358)

Según Rosenzweig, la lengua de un pueblo es más fuerte que el suelo y es el lugar de copertenencia. Esto lo escribe a partir de su visión de la particularidad del pueblo judío, disperso por el mundo, que conserva una lengua "sagrada", mas no "muerta": el hebreo. El suelo, a diferencia de la lengua, puede perderse. El arraigo a la tierra, además, no permitiría una realización plena de la libertad, entendida ésta levinasianamente como "difícil libertad"

"Pues la tierra nutre, pero también ata; y cuando un pueblo ama el suelo de la patria más que la propia vida, se cierne de continuo sobre él –y se cierne entre todos los pueblos del mundo- el peligro de que, aunque por nueve veces haya salvado del enemigo tal amor al suelo de la patria, una décima vez quede el suelo, lo más amado, y la propia vida del pueblo sea derramada sobre

---

testigos de un lenguaje en el que lo principal no reside en lo que las palabras nos enseñan, sino en lo que nos ocultan. Lenguaje encerrado, civilización de afásicos" [Trad mia – S R ]

<sup>149</sup> Cf E. Feron op cit p 153

<sup>150</sup> En este sentido, no se reduce a un juego retórico (que partiría de una voluntad de decir), es la pasividad de la escucha que se da en la revelación.

<sup>151</sup> "Palabra de un discurso que comienza *absolutamente* en aquel que va hacia otro *absolutamente* separado. Palabra de maestro que Europa no sabe escuchar más. Palabra que penetra.

Y en este sentido muy preciso –y sin ningún olor a santidad- palabra profética" (trad mia)

la superficie. Al que conquista el país terminan por pertenecerle sus gentes; y no puede ser de otro modo, si éstas están más apegadas al país que a su vida propia como pueblo. La tierra, así, traiciona al pueblo que confió su duración a la de ella. Continúa durando, pero el pueblo que hubo sobre ella pasó." (ER 357)

El arraigo a la tierra entonces ata, y finalmente traiciona al pueblo cuando éste no ha *cultivado* su lengua, su *cultura*. Estos vocablos latinos, dejan entrever el arraigo pagano a la tierra, dichas metáforas no se encuentran en el hebreo, en donde la palabra *tarbut*, que sería cultura, tiene por raíz la pluralidad. El pueblo en el exilio debe entonces "cultivar" la lengua, pero la abre sólo en aquellos momentos en que los tres elementos claves en la *Estrella de la Redención* –dios, el hombre y el mundo- se encuentran en profunda relación. Aquellos momentos cotidianos de la plegaria que en el "día festivo" se tornan centrales, son los que deben acoger a la lengua sagrada.

"Il y a, dans cet éclatement de la totalité, où l'intériorité pure n'arrive pas à sortir du Mythe et à traverser l'intervalle absolu qui la sépare de l'Autre avant la transcendance de la Révélation –le fondement de la priorité du langage sur la 'pensée pure'. Et cela, non pas à cause du rôle qui incomberait à la rhétorique et à la métaphore dans l'intelligibilité du pensable, ni à cause des trésors culturels sociaux qu'offre la langue au raffinement de la pensée (...)"<sup>152</sup>

La lectura levinasiana de Rosenzweig permite entender la función de Infinito que cumple el lenguaje, como ruptura de la totalidad. La cita continúa con lo citado más arriba, acerca de la "separación vinculante" que constituye el *diálogo* al acentuar el *dia* de la diferencia en lugar de la comunidad del *logos*. Por ello, la función de la lengua hebrea –horizonte de la diferencia, distante mientras se mantiene como "lengua sagrada"- y su reterritorialización es un problema para estos filósofos. La lengua hebrea y los riesgos de su resurrección, su vulgarización y utilización vulgar, así como el retorno del pueblo a su tierra, preocupan tanto a Rosenzweig como a Scholem y a Levinas. El primero tiene una desconfianza absoluta por tal movimiento. Según el filósofo de la *Estrella*, dado que la pertenencia de la tierra le está vedada al pueblo desde la Biblia (Levit. XXV 23), el retorno no tiene sentido, es peligroso y la resurrección de esta lengua que guarda todo el

<sup>152</sup> Cf. Mosès – *Système et Révélation* – p 16 "Hay en este estallido de la totalidad, donde la interioridad pura no consigue salir del Mito y atravesar el intervalo absoluto que la separa del Otro ante la trascendencia de la Revelación –el fundamento de la prioridad del lenguaje sobre el 'pensamiento puro'. Y eso, no a causa del rol que incumbiría a la retórica y a la metáfora en la inteligibilidad de lo pensable, ni a causa de los tesoros culturales sociales que ofrece la lengua al refinamiento del pensamiento (...)" [Trad. mía – S.R.]

contenido de lo sagrado sería funesta<sup>153</sup>. Scholem<sup>154</sup>, quien decidió habitar la tierra de Israel, responde a la posición de Rosenzweig en una carta que inicia aseverando lo siguiente. “La tierra es un volcán. Ella hospeda (o contiene) a la lengua” También él comparte la preocupación por el intento de laicizar la lengua, por esta “rebelión contra la lengua sagrada” que se transforma en una “lengua fantasmagórica” Pero según Scholem, hay dos posibilidades: la primera sería que con esta divulgación de la lengua sagrada, todo el contenido “explosivo” que ésta tiene se expresara a pesar de los intentos de “profanación”; y la segunda, -más apocalíptica y siguiendo a Rosenzweig-, sería perder dicho contenido por completo, pérdida de sentido de la lengua y junto con ésta pérdida del pueblo. Como él confiaba en la labor de la educación, luchó por que la primera alternativa triunfara. Por otro lado, y más tarde, Levinas -quien en el francés afirmaba “sentir los jugos del suelo” y que a la vez en suelo francés formaba maestros hebreos- escribe un artículo titulado “Quand les mots reviennent de l'exil”<sup>155</sup>. Más que hablar de “lengua sagrada”, se refiere a “palabras en exilio, palabras en pasado, palabras-recuerdo” que “no significaban una realidad, la reemplazaban” se transformaban en cosas. Con la creación del Estado de Israel Levinas ve el fin del exilio de las palabras. No porque estas puedan transformarse en lengua cotidiana y vulgar sino porque ellas tienen la posibilidad de retornar del exilio bajo “los horizontes de lo absoluto”. Levinas se inclinaba por la segunda de las alternativas planteadas por Scholem.

Así, vemos tres posturas: en el extremo del desarraigo absoluto encontramos a Rosenzweig, que se mantuvo en la diáspora porque consideraba la especificidad del pueblo “fuera de la historia”<sup>156</sup>. En una postura intermedia se encuentra Scholem, quien participa en persona de la “vuelta a la historia” que implica el retorno a la tierra, pero es consciente de los peligros de

<sup>153</sup> Rosenzweig, F. *Zweistromland*, “El espíritu y las épocas de la historia judía” (en hebreo: *Naharam*, Mosad Bialik, Jerusalem, pp. 59-69)

<sup>154</sup> “Declaración de fe a nuestra lengua” escrito para F. Rosenzweig el 26-12-26, en *Explications and Implications. Writings on Jewish Heritage and Renaissance* (en hebreo: *Od Davar*, Am Oved, Tel Aviv, 1989 pp. 59-60)

<sup>155</sup> En *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, avril 1949

<sup>156</sup> Rosenzweig consideraba catastrófica la vuelta del pueblo a una tierra. Lo que garantizaba la imposibilidad del cierre en la totalidad era justamente ese estar “fuera de la historia” del pueblo judío, esa posibilidad - mesiánica- de juzgar la historia. Este juicio de la historia por el hombre se puede leer también en Benjamin

semejante empresa. En una postura que no quiere ser intermedia, pero de algún modo lo es, Levinas, -a pesar de ver con optimismo la renovación de la lengua y el retorno del pueblo a la tierra-, prefiere quedarse en Francia, seguir produciendo<sup>157</sup> en francés, pero propagar la enseñanza del hebreo como director de la École Normale Israélite Orientale. Ambigüedades de estos pensadores judíos, con un pie en cada "territorio", porque en el fondo el grito de Rosenzweig no los deja en paz -esa sensación de desarraigo absoluto manifestada en la lengua hebrea, lengua que es horizonte-, pero, a diferencia del filósofo alemán, Scholem y Levinas han conocido los horrores de los que la historia fue capaz durante la Segunda Guerra Mundial y ven imperiosamente la necesidad de no quedar al margen, de penetrar nuevamente en la historia. De todos modos, el eco del desarraigo resuena en la lengua, porque somos "extranjeros y habitantes" en la tierra, y quizás también en la lengua.

Podría objetarse la reducción del problema a un particularismo -el de la lengua hebrea-, cuando en realidad Levinas se dirige hacia un pensamiento ético que es universal. Pero en este caso debemos tomar prestado un argumento de Benjamin, quien sostiene que lo universal sólo podría alcanzarse "en lo particular y a través de lo particular, y no abstrayéndose de él"<sup>158</sup>. Para entender por qué el lenguaje asegura esta salida hacia la exterioridad en *Totalidad e Infinito* y en textos posteriores, es preciso conocer la lectura levinasiana de Rosenzweig, "tan presente" en dicho texto y que irremisiblemente conduce hacia lo particular del desarraigo que implica la lengua, como sustituto del suelo pero a la vez más firme que la tierra... También Derrida encuentra como único camino aludir a un particularismo que le permite hacer explícita una problemática universal, y ésta es la de la esencia de la lengua, o de la escritura, como imposibilidad de apropiación.

"En quoi la passion d'un martyr franco-maghrébin peut-elle donc témoigner de cette destinée universelle que nous assigne à une seule langue mais en nous interdisant de nous l'approprier, telle interdiction se liant à l'essence même de la langue ou plutôt de l'écriture, de la marque, du pli de la re-marque?"<sup>159</sup>.

<sup>157</sup> Tomando en cuenta todo lo que este término implica para el filósofo, en relación al porvenir.

<sup>158</sup> Cf. Wohlfarth, I *Hombres del extranjero*, Taurus, México, 1999 p.57 y la nota 59 a pie de página que argumenta esto en algunos textos de Benjamin como *El origen del drama barroco alemán*

<sup>159</sup> Cf. Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 51 -

### 3.2.3.2. La lengua del desarraigo.

' Y es señal de que su vida lingüística se siente siempre en el extranjero y de que sabe que su patria lingüística propia está en otra parte –en el ámbito de la lengua sagrada, inaccesible al habla cotidiana- ( . ).' (ER 360)

Abraham, el emigrante fundador, es paradigma del pensamiento del Otro, y es un personaje que retomaremos con relación a la constitución de la subjetividad. Que el padre de Israel sea un emigrante, explica la preeminencia del desarraigo para Rosenzweig (ER 357) Abraham, que sale de Ur para ir hacia la tierra prometida y desconocida, es opuesto por Levinas a Ulises, quien retorna a su Itaca original (EDE 191) Es el legado del padre: el desarraigo, ser extranjero en su propia lengua. “No hablo más que una lengua, no es la mía”<sup>160</sup> Pensamientos itinerantes de esos ‘hombres del extranjero’<sup>161</sup> –tomando la expresión de Scholem sobre Benjamin, pero que se aplica también a Kafka, Freud, Levinas, Derrida, Arendt... Esto recuerda la desgarradora metáfora kafkiana, la fuente de inspiración de estos pensadores se debe a la desesperación causada por la situación de que “con sus patas traseras” se aferran a ese horizonte del pasado, de las palabras-recuerdo, de la lengua sagrada, pero “con sus patas delanteras no encuentran suelo nuevo”<sup>162</sup>. Por esto ese lector atento de Levinas que es Derrida, que comprende profundamente el sentido de la diacronía, llega a afirmar que habla una sola lengua pero que no le es propia, porque su lengua –si puede llamarse- “propia” le es “inasimilable” por ser “la lengua del otro”<sup>163</sup>, pero que no debe ser esto tomado como una confesión personal, una descripción particular, porque en realidad es la esencia misma de la lengua, tal como vimos más arriba. El *monolingüismo del otro* entonces significa dos cosas: por un lado, es la apariencia de *autonomía*, en la que el sujeto hace “como si” la lengua fuera propia al hablar, pero “ella permanece necesariamente, así lo quiere en el fondo la

<sup>160</sup> Derrida, J *Monolingüisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p 13

<sup>161</sup> En alusión al poema de Schiller “Das Mädchen aus der Fremde” cf Wohlfarth, I *Hombres del extranjero*, Taurus, México, 1999 p 48

<sup>162</sup> Citado por Wohlfarth, Ibid, p.23-24 (Carta de Kafka a Max Brod de junio de 1921) de fuente Kafka, *Briefe*, 1902-24, Univ of Chicago Press, 1994, pp 631-32 (C)

<sup>163</sup> Derrida, J. Op. cit p 47

esencia de toda ley, *heterónoma*<sup>164</sup>. Por otro lado, el monolingüismo del otro significa, que no poseemos la lengua (borramiento del “como-si” pretendidamente autónomo), esta lengua *disimétricamente*, es del otro, proviene del otro y retorna a él<sup>165</sup>. *Asimetría y heteronomía*: características fundamentales de la relación de responsabilidad por el otro fundadora de la subjetividad según Levinas. Derrida se detiene en una larga nota a pie de página<sup>166</sup> en las relaciones de estos hombres y mujeres *del extranjero*, y en lo que concierne a su familiaridad con la lengua de recepción, la lengua hospitalaria en la que escriben: el alemán tan distinto para Rosenzweig, para Kafka y para Arendt en cuanto a su familiaridad con él, su sentimiento hogareño (*heimlich*) –como en el caso de esta última, que encuentra en el alemán su lengua materna, o por el contrario, la sensación siniestra (*unheimlich*) en esta lengua de arribo. Y nuevamente Levinas aparece en una postura prudente, de *adopción* del francés, que marca a la vez la proximidad y la distancia: relación de asimetría (que se resiste al arraigo pagano en el que cae Arendt al referirse a la inmediatez de una lengua maternal), que permite escuchar la ley heterónoma. Lengua de adopción: resuena en esta expresión el eco de la *proximidad* que define al lenguaje, proximidad (hebr. KiRBah) que llega hasta el sacrificio (KoRBan), esa aproximación a lo absolutamente distante y otro que se da en la subsitución. En este sentido, partiendo de esa relación particular de Levinas con el francés, adoptado como lengua que permitirá expresar “lo que Grecia ignoraba” (ADV 233), podemos aproximarnos a la definición del lenguaje como *hospitalidad* tal como lo define *Totalidad e Infinito*.

“( . .) la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad” (TI 309)<sup>167</sup>

Que el lenguaje sea hospitalidad y amistad es la posibilidad de la escucha del llamado del otro, de la receptividad, de la lengua expresada en acusativo de la responsabilidad. El *lenguaje* de la hospitalidad es una posibilidad universal de definir la expresión que se da en el encuentro con el otro, y recuerda a la observación particular de Rosenzweig” (ER 359) acerca de esta extrañeza que se

<sup>164</sup> Ibid. p.69

<sup>165</sup> Ibid p 70

<sup>166</sup> Ibid. p. 91 y ss.

<sup>167</sup> “(…) l’essence du langage esta amitié et hospitalité” (TI 341)

produce ante la imposibilidad de apropiarse de la *lengua* de arbo a los “destinos exteriores” aunque sostenga, a diferencia de Derrida, que sí hay una lengua propia.

“Y así sucede que el pueblo eterno ha perdido su lengua propia y habla en todas partes la lengua de sus destinos exteriores, la lengua del pueblo en el que habita hospedado ”

Así es, Levinas habla y escribe en la lengua de su destino exterior, a la que adopta, pero se ve forzado a introducir en ella subrepticamente “barbarismos”, expresiones enfáticas, signos de admiración, observaciones extrañas que hacen resonar esa lengua no perdida pero tácita del horizonte, de la utopía. Esta lengua “rasgada” introduce la palabra expresada bajo la sintaxis del grito y alude a un lenguaje diacrónico constitutivo de la subjetividad. Diacronía y rasgadura, lenguaje como hospitalidad, lugar de la subjetividad an-árquica, lengua del desierto.

“Aquí no es el lugar,  
ni siquiera la huella.

Aquí es arena ” (E Jabès – “Aquí, el final”)<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> en *Confines*, Año 1, Nro. 2, Noviembre de 1995

### 3.3. ¿Subjetividad?

“Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito” (TI 52)<sup>169</sup>

Y finalmente la subjetividad... Luego del tiempo y el lenguaje, se anuda la ética en la cuestión del sujeto. Pero este tercer elemento aparece aquí interrogado. Esta puesta en cuestión se debe a una característica del pensamiento contemporáneo a Levinas, que, bajo la influencia de Heidegger, la de Freud y Nietzsche, y en todos sus desarrollos posteriores el pensamiento honesto y comprometido se ha visto obligado a interrogar al sujeto cartesiano cuyos cimientos temblaron a fines del siglo XIX, y que en este S XX que termina se volvió ya insostenible. Heidegger desenmascaró al sujeto moderno<sup>170</sup>, en su afán representador y reductor del mundo a imagen u objeto. El filósofo alemán mostró cómo lo que antes de la Modernidad era *subjecta* pasó a ser *objectum*, esto es, un cambio de perspectiva, una puesta en cuestión de la noción de centralidad que remite a una cuestión de poder:

“Propia de la esencia de la subjetividad del sujeto y del hombre como sujeto, es la absoluta deslimitación del dominio de la objetización posible y del derecho a decidir sobre ésta”

¿Cómo se atreve Levinas escandalosamente a rescatar al desprestigiado sujeto? Lejos de toda ingenuidad o ignorancia, Levinas provoca nuevamente al pensamiento filosófico: retoma<sup>171</sup> esta noción en decadencia para vaciarla de todo su contenido moderno -la preocupación por la muerte que se traduce en una reflexión sobre la finitud, el abuso de poder que reduce el mundo a objeto y propiedad- y cargarla con un contenido que puede calificarse como dinamita filosófica: el

<sup>169</sup> “Ce livre se présente comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l’idée de l’infini” (TI 11)

Según G. Bailhache, en *Le sujet chez E. Levinas*, PUF, Paris, 1994, p. 197, esta intención de Levinas enunciada en *Totalidad e Infinito* (1961) se realiza plenamente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), dado que podría en general decirse que la obra de 1961 está dedicada al Otro en tanto que el gran tema de la de 1974 es el sujeto.

<sup>170</sup> Cf. “La época de la imagen del mundo” en *Sendas Perdidas*, Losada, Bs. As., 1979 Cita p. 96

<sup>171</sup> Al modo en que, con frecuencia, el redactor bíblico opera en diversos lugares un proceso de “desmitologización”, esto es, toma un relato mitológico conocido y aceptado para vaciarlo de su contenido original e introducir en él la idea monoteísta. Por ejemplo: *Gén.* VI 1-4, en la que la unión de “hijos de dios” con las “hijas del hombre” tiene por fruto a los gigantes que, en lugar de ser inmortales vivirán sólo 120 años;



*infinito* que ya había sido mentado por Descartes pero que en el marco del pensamiento levinasiano cobra otro lugar, precisamente la posibilidad de pensar el no-lugar que pondrá en crisis al sujeto arrogante de la Modernidad. ¿*Conciencia desgraciada?*, la conciencia entró en decadencia a partir de los pensadores de la sospecha, perdió su *gracia*. Sin *kharis*, la conciencia *caritativa* fue puesta en cuestión por la *justicia*, en nombre del Otro, evocado diferentemente por Freud, Marx, Nietzsche o Levinas el sujeto de la conciencia ha sido desnudado en su fragilidad. En palabras del poeta E. Jabès: del cartesiano *Yo* “bloque de mármol”, sólo queda una “flor de yeso débil”. Levinas recurre al sujeto desde su condición de sujeción, desde la trascendencia del Otro que le impide toda posesión o apropiación, toda reducción del Otro a un ente, conducirlo *más allá de la esencia* Utopía de lo humano (AE 58) que pone en crisis el discurso humanista vulgar, Levinas provocativamente evoca a la subjetividad, pero *de otro modo* que a partir del ser.

“Il faudra dès lors montrer que l'ex-ception de l' "autre que l'être" –par-delà le ne-pas-être- signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence” (AE 9)<sup>172</sup>

### 3.3.1. Subjetividad y diacronía

#### 3.3.1.1. El nombre y el tiempo

Escribe el poeta<sup>173</sup>. “Le nom autorise le *Je* mais ne le justifie pas”.

La afirmación del Yo, según E. Jabès, debe *justificarse*, éste se encuentra puesto en cuestión a partir de la preexistencia del otro, de los otros. Justificación que más que una explicación causal dentro del orden de la razón es una exigencia de justicia. Mientras el nombre afirma y se afirma por un principio de autoridad, el otro lo “solicita” en el sentido original del verbo latino *solicitare*, que significa “sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad”<sup>174</sup>, esto es, ponerlo en cuestión. Pero hay más, quizás el hecho de “autorizarlo”, de ser el *actor* o el garante de ese Yo,

---

o en *Gén. I 1* el nombre de las profundidades como *tehom* que deriva del nombre de la diosa babilónica del mar llamada *Tiamat*, etc.

<sup>172</sup> “Habrá que mostrar ya desde ahora que la ex-ception de ‘lo otro que el ser’ –más allá del no-ser- significa la subjetividad o la humanidad, el *si mismo* que repudia las anexiones de la esencia” (DOMS 51)

<sup>173</sup> E. Jabès *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* – Gallimard, París, 1989, p 11 (Trad. “El nombre autoriza al Yo pero no lo justifica”)

<sup>174</sup> Cf J. Derrida – “La Différance” en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989 p 56

sugiera que el autor del *Yo* es ese nombre que le precede, y en este sentido podríamos pensar la frase de Rimbaud “*Je est un autre*”.

Anterioridad, pre-originariedad o an-arjé del nombre, puesta en cuestión del sujeto “autorizado”. *Heteronomía* pensada en todas sus posibilidades: ley que proviene de la responsabilidad por el otro; pero aventurando una lectura más escandalosa quizás, es el nombre “propio” que se devela como perteneciente al otro. Levinas sostiene que la constitución de la subjetividad –portadora del nombre- debe ser entendida a partir de un tiempo diacrónico, una temporalidad llamada “senescencia” que se sustrae a la primacía de la presencia y la representación y que tiene que ver con la pasividad.

La temporalidad transparece en el nombre propio<sup>175</sup>, marca de la subjetividad que se hace presente en un lenguaje, se inscribe en una lengua y en un tiempo que nos responsabiliza para con el pasado y el futuro<sup>176</sup>, y que finalmente es invocado por el otro. El nombre propio, no nos pertenece, sólo cobra sentido en tanto resuena en la voz del otro, en el llamado que solicita al yo. Es curioso que en la Biblia el nombre suele denotar una característica esencial del ser humano que lo porta, así, por ejemplo, Adam es el salido de la tierra (*adamá*); el nombre de Jacob cambia por *Israel*, el que luchó con dios; el nombre de Abram recibe la huella del encuentro con el Infinito – que se da en la revelación- mediante la introducción de la inicial del nombre divino en su interior, transformándose en *Abraham*. En el nombre resuena aquello que el ser humano significa para los otros. Por eso, según el poeta, el nombre *autoriza* al yo, le da un autor exterior; pero *no lo justifica*, la justicia resuena en el nombre “propio” como un llamado al ser invocado por el otro. El nombre precede al sujeto que sólo se encuentra con él tardíamente, pero lo hace de un modo que se sustrae al orden del tiempo, anterior al principio, esto es, an-árquicamente.

Otro poeta escribe: *Ich bin du, wenn ich ich bin*<sup>177</sup> – “Soy tú cuando soy yo”

### 3.3.1.2. Subjetividad como an-arjé

<sup>175</sup> F. Rosenzweig - *El libro del sentido común sano y enfermo* – Edit. Caparrós, Madrid, 1994, pp. 69-70

<sup>176</sup> Cf. Sección de este capítulo acerca del tiempo, a la que se relaciona esta parte, pero desde la subjetividad.

“Sous les espèces d’un Moi, mais anachroniquement *en retard* sur son présent, incapable de récupérer ce retard –c’est-à-dire sous les espèces d’un Moi incapable de penser ce qui le ‘touche’, l’emprise de l’Autre s’exerce sur le Même au point de l’interrompre, de le laisser sans parole l’anarchie est persécution” (AE 128)<sup>178</sup>

Ante todo es necesario explicar el término *an-arquía* a partir de la aclaración que hace Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Esta expresión refiere a la temporalidad y no al desorden. No se trata de un desorden que debería entenderse en oposición al orden, ya que al tratarse de opuestos no se logra evadir la semejanza de la especularidad. Como dice el autor “El desorden es tan sólo un orden distinto y lo difuso está posiblemente tematizado” (AE 128, DOMS 166)

Etimológicamente, *an-arquía* refiere a la negación del *arjé* que es *origen* o principio, pero que también denota *autoridad* o lugar principal. Pensándolo temporalmente se trata más bien de la *huella*, no-lugar de la diferencia. Según la lectura de Derrida<sup>179</sup> la huella, que refiere a “un pasado que nunca fue presente” es “la fórmula por la cual E. Levinas, según vías que ciertamente no son las del psicoanálisis, califica la marca y el enigma de la alteridad absoluta: el prójimo”, y esto lo comprendemos desde el momento en que Levinas propone pensar el tiempo a partir del otro. En cuanto al tiempo, explícitamente Levinas refiere a un “retardo”: en tanto el sujeto llega tarde a su propio presente<sup>180</sup>, este retraso an-árquico pone en cuestión la hegemonía de la presencia y de la conciencia, elementos inseparables, dado que el presente sólo lo es en referencia a la conciencia, lengua de la metafísica que en palabras de Derrida se describe así<sup>181</sup>.

( ) el sujeto como conciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la conciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente.”

<sup>178</sup> Paul Celan – “Elogio de la distancia” – *Lob der Ferne*- en *Amapola y memoria* – op cit p 49

<sup>179</sup> Bajo las formas de un Yo, pero *anacrónicamente en retraso* respecto a su presente, *incapaz de recuperar* ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo “toca”, la ascendencia del Otro se ejerce sobre el Mismo hasta el punto de interrumpirlo, de dejarlo sin voz, la *an-arquía* es persecución” (DOMS 166)

<sup>179</sup> “La *différance*” en *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, 1989 p 56

<sup>180</sup> Tal como lo ilustramos en la sección de este capítulo sobre el tiempo con el relato talmúdico de la creación del hombre en vísperas del sábado

<sup>181</sup> Op Cit pp 51-52

En este sentido, la an-arquía se entiende como temporalidad diacrónica, temporalidad que se sustrae a la hegemonía de la conciencia que se da en el presente. Y retomando *arjé* en el sentido de *autoridad*, volvemos a la relación del nombre y el sujeto, en cuanto el primero, según E. Jabès, *autoriza* al segundo pero no lo justifica. Si hablamos de subjetividad *an-árquica*, podemos entender también que se trata de un sujeto que no se autoriza (*arjé*, en el segundo sentido) a sí mismo, ya que el nombre siempre tiene por origen (*arjé*, en el primer sentido) al otro que lo precede. A partir de esta aclaración, abordaremos la cuestión del sujeto debilitado -“flor de yeso débil”-, y su constitución en el plano an-árquico.

Se trata entonces de dos temporalidades diferentes: por un lado está el tiempo en el que el yo se afirma -autoritariamente, se tiene a sí mismo por autor-, luego de la hipóstasis, en la conciencia de su presente, y éste es el que la Modernidad privilegió dentro de la concepción de una temporalidad sincrónica. En el plano del ser, de lo Dicho, es la simetría la que permite establecer la comunicación, a partir de parámetros y elementos comunes, dentro del modelo de la semejanza, de lo Mismo. Pero hay otra temporalidad, la de la diacronía, que supone la constitución pre-originaria del sujeto como sujeción al otro a través de una responsabilidad infinita por el otro. Se trata del plano *an-árquico* del *de otro modo que ser*, del Decir, de la asimetría que exige responsabilidad absoluta por el otro y que es la diferencia radical, es el plano de lo Otro. ¿Por qué postular esta ambigüedad? Ya hemos insistido -con relación al tiempo y al lenguaje- que Levinas no establece dicotomías al modo del discurso de la metafísica tradicional, sino que propone este plano pre-originario o an-árquico como aquél que *precede* al orden del ser, no en un sentido cronológico ni tampoco lógico, sino en un sentido de prelación. No se trata de afirmar el no-ser en lugar del ser, porque el no-ser aún se piensa en función del ser, como si -desde la metáfora óptica- fuera su negativo. Salir del ser es una necesidad más radical que la del devenir, éste aún queda encerrado en la espacialidad y la evasión. Al tratarse del ser como *excedencia*, éste se sustrae a la espacialidad del presente, lo excede (DE 72-73). El *de otro modo que ser* alude a la diferencia que sólo puede ser entendida a partir de la metáfora de la huella, que como tal se sustrae al orden. Por eso esta an-

arquía no se resume en simple desorden, se trata de un no lugar, un pensamiento utópico<sup>182</sup> que permite un abordaje crítico del discurso filosófico, una posibilidad de evasión del yugo del ser que ya se demuestra como necesidad a lo largo del texto de 1935<sup>183</sup> y cuyo camino queda trazado definitivamente en el de 1974 (AE) El ser en su pureza, producto de la diferencia ontológica, el ser neutro comporta una pesadez y una sensación de encadenamiento que puede ejemplificarse en la náusea o la vergüenza<sup>184</sup>, más tarde (DEE) aparecerán otras situaciones semejantes como el insomnio y la pereza, estos estados tan diversos cuyo rasgo común es *acorrallar, ahogar al sujeto a causa de una excedencia y no de una falta, exigen imperativamente una salida*, tal es el caso del ser puro y neutro, del “hay” o *il y a*, plenitud o exceso de ser y no la nada que angustia (DE 93).

*“Dans l’identité du moi, l’identité de l’être révèle sa nature d’enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l’évasion Aussi l’évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c’est-à-dire de briser l’enchaînement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le mot est soi-même” (DE 73)*<sup>185</sup>

La utopía de lo humano que se teje en *De otro modo que ser* (1974) cuyas últimas palabras apuestan “por el poco de humanidad que adorna la tierra”, es la salida que esperaba la inquietud de *De l’évasion* (1935), ruptura con el arraigo pagano que condena a estar orillado al ser. Casi 40 años transcurridos entre un texto y el otro: al igual que el éxodo de Egipto, que requirió 40 años de nomadismo por el desierto para que esa generación de esclavos, luego de la escucha de la ley, dé lugar a una generación de hombres libres, capaces de vivir según la Ley. Paradoja del pensamiento *de otro modo* la evasión, la liberación es posible gracias a la sujeción al otro, ¿acaso la esclavitud se remedia con el padecimiento de una “persecución” (AE 128)?

<sup>182</sup> “Utopía de otro modo” como propone M. Abensour, concepto al que aludiremos en el capítulo IV.

<sup>183</sup> E. Levinas - *De l’évasion*, Fata Morgana, 1982. Cf. pp. 70 y ss.

<sup>184</sup> Esta relación sorprendente entre la náusea y la vergüenza queda aclarada en el texto *La náusea exige una salida* y es claro que se trata del vómito. En cuanto a la vergüenza de la desnudez, no se trata de cualquier desnudez sino de aquella que tiene algo del orden de lo siniestro, en cuanto se presenta en el momento inadecuado, Levinas aclara que no es la desnudez intencional del boxeador o de la corista, sino otra, aquella en la que el sujeto se encuentra orillado a su propio cuerpo y ansía una salida.

<sup>185</sup> “En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que ella aparece bajo la forma del sufrimiento e invita a la evasión. También la evasión es la necesidad de salir de sí-mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, el más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo” [Trad. mía - S R.]

Como veremos más adelante<sup>186</sup>, esta asimetría pre-originaria formulada definitivamente en *De otro modo que ser* debe ser “corregida” en el orden social, en el orden de la presencia. Ante la presencia del tercero es necesario revisar la asimetría que corre el riesgo de incurrir en injusticia. La justicia reclama parámetros comunes para poder cumplirse pero esto es a costa de una traición de la pre-originariedad. El orden de la presencia viene a romper la anarquía pero ésta sigue irrumpiendo en él a partir de la relación al otro ser humano, en cuyo rostro se refleja la huella del infinito, sin principio ni origen, *más allá de la esencia*. Esta tensión constante que se da en una dialéctica irresoluble por cualquier *Aufhebung*, debe ser expresada a partir de “ciertos barbarismos”, es decir, en una lengua “desterritorializada”<sup>187</sup>. Pensamiento traductor que en su traducción traiciona para “desmitologizar”<sup>188</sup>; intenta decir en una lengua grecolatina la puesta en cuestión misma del paganismo.

“Il s’agit de sortir de l’être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes” (DE 99)<sup>189</sup>

### 3.3.2. Subjetividad y lenguaje: la persecución.

La anarquía en el plano del lenguaje –de acuerdo a lo que referimos en la sección de este capítulo relativa al mismo- se expresa en el Decir. En la comunicación con el otro, que transcurre en un tiempo sincrónico, a partir de la palabra hablada, esto es, bajo el modelo de lo Dicho -y que es el único que garantiza una cierta comprensión-. Junto a la palabra -que es decodificable e inteligible-, se da el encuentro con el otro, la proximidad que es esa *persecución* por la que Levinas caracteriza la anarquía que llega al punto de dejar al sujeto “sin palabra” (AE 128), lo interrumpe, lo deja “sin voz”. Volvemos a los cortes, los nudos, los silencios que recortan las palabras en el encuentro con el otro que se caracteriza más por la escucha del llamado exigente que por la emisión de voz. Obsesión del rehén, *otage*, que recibe *hospitalariamente* al otro y que a la vez es interrumpido por su

<sup>186</sup> Cf cap. IV acerca de la génesis de lo social.

<sup>187</sup> Cf. Deleuze y Guattari – *Kafka, pour une littérature mineure* – al que referimos en el capítulo 1.

<sup>188</sup> Como ya se explicó más arriba, en la nota 171.

<sup>189</sup> “Se trata de salir del ser por una nueva vía, con el riesgo de invertir ciertas nociones que para el sentido común y la sabiduría de las naciones parecen las más evidentes” [Trad. mía – S.R.]

*hostilidad*<sup>190</sup>. Primacia de la escucha heterónoma por sobre el habla autónoma que se da en la subjetividad entendida como *respiración* a la que referimos anteriormente en relación al lenguaje. El sujeto es rehén del otro, responsable de su misma responsabilidad, y la escucha de este llamado permite la libertad: *el éxodo que es la evasión del ser se consume en la persecución*, en la obsesión, en la escucha que no puede dominarse por su pura exterioridad. *Shemá (Deut. VI 4)* es el imperativo de escuchar la exterioridad pura del Infinito, es la garantía de la libertad. La palabra entonces *insinúa* en el pensamiento de la *evasión*, porque en lo Dicho se des-dice el Decir. La *insinuación* (hebreo: *remez*) es uno de los cuatro niveles de interpretación del texto (*PaRDeS*), se trata del nivel intertextual. Si retomamos<sup>191</sup> el sentido bajtiniano de intertextualidad que es el de *pensamiento dialógico*, y lo entendemos como la constitución dialógica de la subjetividad –teniendo en cuenta la reticencia de Levinas por el término que remite al logos-, en el sentido del *yo también soy*, entendemos por qué para Levinas –quien habla de un sujeto que anacrónicamente, debe entenderse *en retraso* respecto a sí mismo-, la palabra no puede afirmar sino tan sólo *insinuar*. El “también” sólo puede decirse tardíamente, diacrónicamente, indica la preexistencia del otro.

“Pensée plus pensante que la pensée de l’être, dégrisement que la philosophie s’essaie de dire, c’est-à-dire de communiquer, et ne serait-ce que dans un langage qui se dédit sans cesse, qui insinue” (DQVI 188)<sup>192</sup>

Pensamiento sobrio<sup>193</sup>, desembriagante el que se insinúa como *de otro modo que ser*. Espejo que revela una filosofía ebria de ser, un pensamiento excesivo que no se reconoce a sí mismo como tal y que condena los excesos, los destierra a otros campos, tales como la literatura o la teología. Nuevamente el desencantamiento, el deshechizamiento, lo siniestro que impide el sentimiento hogareño, se da en el pensamiento del Infinito. Lo siniestro (*Unheimliche*) se da en una *escritura*

<sup>190</sup> Cf cap II, sección 2.2.7 “Rehén del otro como lugar de hospitalidad”

<sup>191</sup> Cf cap I

<sup>192</sup> “Pensamiento más pensante que el pensamiento del ser, desembriaguez de la filosofía que se pone a prueba para decir, es decir, para comunicar, y esto no sería más que en un lenguaje que se desdice incesantemente, que insinúa” [Trad. mía – S.R.]

<sup>193</sup> “Dégrisement” en francés significa desembriaguez pero en sentido figurado significa desencantamiento, deshechizamiento

*del desastre*<sup>194</sup> que expresa a la subjetividad como *rehén*, en el sentido de hospitalidad y de hostilidad a los que remite la raíz latina, estirando la lengua<sup>195</sup> hasta “darle al grito una sintaxis”... Sujeto que, en relación al Infinito, sólo puede entenderse como *polvo y cenizas*

### 3.3.2.1. Polvo y cenizas<sup>196</sup>

“Cette conception du moi comme se suffisant à soi est l’une des marques essentielles de l’esprit bourgeois et de sa philosophie.” (DE 68)<sup>197</sup>

Llegamos a una puesta en cuestión del sujeto fuerte –burgués– que atañe a sus raíces mismas. Sin embargo, no se trata de haber dejado sólo cenizas de la subjetividad, esta posibilidad conceptual es rescatada, siempre y cuando pueda entenderse *de otro modo*. Pulverización del sujeto moderno, constitución de la subjetividad como sensibilidad y lugar de hospitalidad. Levinas alude en una lectura talmúdica a esta expresión de Abraham ante la destrucción de Sodoma y Gomorra (*Gén. XVIII 27*). Ese capítulo (desde el versículo 20 en adelante) trata de la decisión divina de destruir ambas ciudades y de la interpelación de Abraham a dios para evitar tal masacre. Se trata de un largo diálogo en el que el patriarca, luego de definirse como “polvo y cenizas”, emprende la defensa de los justos que eventualmente podrían encontrarse en dicho lugar. Esta responsabilidad incondicional por los otros como constitutiva de la subjetividad puede leerse en el texto de Avot (*Mishná, Tr. Avot 1, 14*):

“Si no estoy para mí, ¿quién lo estará?,  
y si sólo soy para mí ¿qué soy?,  
y si no es ahora, ¿cuándo?”<sup>198</sup>

Podríamos hacer un paralelo entre este texto de la *Mishná* y la génesis de la subjetividad que puede recorrerse en el pensamiento de Levinas. A la usanza de los comentarios talmúdicos, iremos refiriéndonos a cada una de las partes citadas a partir de una relación intertextual a la

<sup>194</sup> Cf. Blanchot, *La escritura del desastre*, al que referimos en el capítulo II

<sup>195</sup> Como observan Deleuze y Guattari respecto de Kafka. Op. Cit.

<sup>196</sup> El subtítulo alude a la lectura talmúdica “Qui est soi-même?” en Levinas, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1996 pp. 77 y ss

<sup>197</sup> “Esta concepción del yo como autosuficiente es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía” [Trad. mia – S.R.]

<sup>198</sup> Levinas refiere a este texto como epigrafe en su libro *Humanisme de l’autre homme* p. 95 pero la traducción difiere. Se trata del Talmud de Babilonia, Tratado Avot 6 a. que Levinas cita así “Si je ne répons



escritura levinasiana en diversas etapas Recordemos el segundo nivel de la interpretación al que aludimos más arriba<sup>199</sup>. Remez o insinuación, es decir, intertextualidad

-“Si no estoy para mí, ¿quién lo estará?”

Esta primera premisa puede leerse a la luz de los escritos de Levinas del año 1947 que son *El tiempo y el Otro* (TO) y *De l'existence à l'existant* (DEE). En estos textos se encuentra una crítica a la ontología heideggeriana que conduce hacia la neutralidad del ser puro y que según Levinas, a la vez que denuncia el olvido del ser incurre en el olvido de lo específicamente humano. De este modo, a partir de estas lecturas, puede entenderse la premisa citada como el pasaje del ser neutro que es el “hay” o *il y a*, de la soledad a la afirmación del yo que se da en la hipóstasis<sup>200</sup>, en el presente en el que el sujeto se autoafirma como consciencia, como “aquí”. Se trata de una substantivación del verbo, en este sentido, el puro ser neutro de la verbalidad se transforma en sustantivo, esto es en “sujeto”.

“Le présent est donc une situation dans l'être où il n'y a pas seulement de l'être en général, mais où il y a un être, un sujet”<sup>201</sup> (DEE 125)

El presente estaría entonces en “el límite entre el existir y el existente en el que, como función del existir, se transmuta ya en existente” (TO 91). Levinas recupera al existente que se da en la hipóstasis, la conciencia apareciendo como ruptura, nacimiento del yo, que es comienzo, salida de esa especie de anonimato que es la neutralidad del puro ser. La hipóstasis se dice como “consciencia, posición, presente, ‘yo’” (EDE 141).

“Debido precisamente a que el presente es una forma de satisfacer el ‘a partir de sí’, siempre es evanescencia. Si el presente durase, ello indicaría que había recibido la existencia de alguna cosa precedente, que se beneficiaría de una herencia. Pero es algo que viene de sí mismo. Y no es posible partir de sí mismo a no ser que no se reciba nada del pasado. La evanescencia sería, pues, la forma esencial del comienzo. Pero, ¿cómo puede esta evanescencia conducir a algo? Esta es la situación dialéctica que, más que excluir, describe un fenómeno que ahora se impone: el ‘yo’ [je]”

---

pas de moi, qui répondra de moi? Mais si je ne réponds que de moi – suis-je encore moi?”. La traducción literal tiene un sentido más fuerte, más crítico y a ella nos referiremos a continuación

<sup>199</sup> Brevemente, los cuatro niveles (llamados por la sigla PaRDÉS) son *Pshat* o la interpretación literal; *Remez* que es insinuación a otra fuente, es decir, intertextualidad, *Drash* o exégesis, que es interpretación de lo no dicho, y *Sod* o secreto, que es el nivel cabalístico, interpretación –infinita- de la parte blanca del texto.

<sup>200</sup> “Llamaré hipóstasis al acontecimiento merced al cual el existente se liga a su existir” (TO 82)

<sup>201</sup> “El presente es entonces una situación en el ser donde no hay solamente el ser en general, sino donde hay un ser, un sujeto” [Trad. mía – S.R.]

(TO 90)

La hipóstasis de la existencia solitaria, es definida por Levinas –contrariamente a las descripciones existencialistas de la soledad angustiante- como orgullosa y soberana “virilidad”, un acto por el que el existente se apodera de su existir, una “primera libertad” (TO 91), que es la del comienzo, libertad primitiva, podríamos decir, sin atisbo alguno de evolucionismo. La soberanía de la identidad va a ser entendida por Levinas (retomando la expresión tan presente en los textos de los años 1934 y 35)<sup>202</sup> como “estar encadenado a sí mismo” (TO 93). Este encadenamiento exige una ruptura y es por otra concepción del tiempo –ajena a la hegemonía del presente que es tiempo de la hipóstasis- que puede alcanzarse:

“La soledad es una ausencia de tiempo. El tiempo *dado*, él mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis” (TO 95)

La ruptura con el tiempo hipostasiado se da primeramente en la relación con el mundo: primera mediación. Luego, y a partir de la cuestión de la muerte -como vimos en la sección de este capítulo sobre el tiempo-, la salida, el cumplimiento de la evasión se da finalmente por la relación con el otro, esto es, el erotismo y la fecundidad. Es la posibilidad de abordar el tiempo *de otro modo* -el tiempo dado por el otro-, la que permite esta evasión que fue formulada por el autor como necesidad doce años antes. Arribamos al lugar donde se anudan el tiempo y la subjetividad, hacia otra noción de libertad:

“Le temps n'est donc pas une forme que la conscience revêt du dehors. Il est véritablement le secret même de la subjectivité: la condition d'un esprit libre. Tout comme l'intentionnalité dirigée sur l'objet transcendant, le temps exprime la liberté même”<sup>203</sup> (EDE 41)

Es interesante esta definición del tiempo como “secreto” de la subjetividad. ¿Por qué esta expresión tan “poco filosófica”? Ante todo aclaremos el contenido general: dentro del texto alusivo a Husserl, de quien rescata la noción de intencionalidad como la posibilidad de salida de sí, de trascendencia de la consciencia –que recordamos definida como hipóstasis del sujeto-, el tiempo (no

<sup>202</sup> Cf *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* op. cit y *De l'évasion* op. cit.

hispostasiado) es la posibilidad de salida de sí, “la libertad misma”, ya no esa libertad primitiva, y esto se da a través de la relación con el otro. Recordemos la alusión a la muerte, la inversión que opera Levinas sobre la relación entre la muerte y el tiempo según fue planteada por Heidegger.

“Le temps est précisément le fait que toute l’existence de l’être mortel –offert à la violence– n’est pas l’être pour la mort, mais le ‘pas encore’ qui est une façon d’être contre la mort, un retrait à l’égard de la mort au sein même de son approche inexorable” (TI 247)<sup>204</sup>

Levinas juega con la preposición “pour” que es la traducción del *zum* alemán, esto es, “hacia o para” del *Sein zum Tode* o ser-para-la-muerte, y alude a la oposición “pour – contre” En este marco la preposición se entiende como “a favor”. Así, la ontología heideggeriana quedaría –en su complicidad histórica con el nazismo- a favor de la muerte, mientras la ética se erige críticamente en su contra. Ya no es la angustia ante la propia muerte, de la que surge la temporalidad sino que el tiempo diacrónico es el que permite la angustia ante la muerte del otro En palabras de G. Bachelard<sup>205</sup>: frente a lo trágico de la existencia situada en la finitud, Levinas opone lo trágico de la existencia tomada totalmente por el “hay”, la existencia es por ella misma trágica. Encontramos en el texto de Levinas citado que define al tiempo como secreto de la subjetividad, un acercamiento a Husserl que le permite distanciarse más de Heidegger. En cuanto a este “barbarismo” del *secreto*, quizás resuena en él el cuarto nivel de la interpretación (*PaRDÉS*) al que referimos en nuestro primer capítulo. Esto es, el *Sod* –que en hebreo significa “secreto”- y que es el nivel de la *kabalah*, interpretación del “texto blanco”, que tiene al “texto negro” escrito por “simple comentario”, lectura del negativo o reverso del texto. Si el nivel del secreto es leer la interpretación como actividad infinita, esta lectura del sujeto como ruptura de la hipóstasis, esto es, como fragilidad, como respuesta a la exterioridad, pasividad frente al Infinito, se entiende de otra manera. “El tiempo como secreto de la subjetividad” significaría entonces que el sujeto a partir del tiempo

<sup>203</sup> “El tiempo no es entonces una forma que la consciencia reviste desde afuera. Es verdaderamente el secreto mismo de la subjetividad: la condición de un espíritu libre. Así como la intencionalidad dirigida hacia el objeto trascendente, el tiempo expresa la libertad misma” [Trad. mía – S.R.]

<sup>204</sup> “El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal –ofrecido a la violencia- no es el ser para la muerte, sino el ‘aún no’ que es una modalidad del ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable” (TI 237)

<sup>205</sup> G. Bachelard – *Le sujet chez Emmanuel Levinas – fragilité et subjectivité* – PUF, Paris, 1994 p. 25

diacrónico es el verdadero “texto”, mientras que el sujeto moderno hipostasiado es tan sólo el texto negro o simple comentario; en términos fotográficos, el negativo. No se trata de hacer de Levinas un cabalista –no olvidemos que proviene de Lituania, tierra del Gaon de Vilna, rabino que sospechaba tanto de esta práctica-; pero como lector atento del discípulo del Gaon, el Rabi Hayim de Volozhyn –más abierto a esta tradición de lectura-, no extrañaría un “rozamiento” hipertextual con esta práctica de interpretación judía<sup>206</sup>.

En resumen, “si no estoy para mí, ¿quién lo estará?” Es la primera pregunta del Sabio Hilel, y es respondida con la hipóstasis, que en el momento de su formulación ya exige una liberación de la misma. Esta se da a través del tiempo diacrónico donde despunta el sujeto en su pasividad. Así, siguiendo a Levinas, somos conducidos a la segunda premisa del Sabio y a una aproximación a su respuesta por parte del filósofo, amante de esta sabiduría... “del amor”.

–“Y si sólo soy para mí, ¿qué soy?”

“C’est seulement en abordant Autrui que j’assiste à moi même” (TI 194)<sup>207</sup>

El camino hacia sí mismo es el rodeo a partir del otro. En las puertas de la relación al otro nos encontramos en el recorrido levinasiano con el encuentro cara-a-cara que se aborda en *Totalidad e Infinito* (1961). El encuentro con el rostro del otro que revela el Infinito es la puesta en cuestión del sujeto. En este sentido surge la segunda pregunta de Hilel el Sabio. Claro está que primero hay una afirmación del yo –respuesta a la primera pregunta-, de lo contrario, todo se reduce a la anonimidad, a la neutralidad y a la falta de garantías que comporta la irresponsabilidad. Pero una vez afirmada la subjetividad como ipseidad o identidad, tal como lo vimos, -no podemos quedarnos con la soberanía del yo moderno: ese “bloque de mármol” se pulveriza. Es necesaria una puesta en cuestión del mismo que se da en la intersubjetividad. La fuerte crítica se encuentra en la formulación misma de la segunda premisa: si la primera refería al *quién*, la segunda deja explícita la

<sup>206</sup> Cf Mopsik, Ch. – “La pensée d’Emmanuel Levinas et la cabale” en *Cahier de l’Herne – Emmanuel Levinas* – l’Herne, Paris, 1991 (dirigido por C. Chalier y M. Abensour) pp. 428-441. Se trata de un admirable estudio que sitúa a la cábala en el umbral del pensamiento levinasiano, “(...) él se sirve del ‘mito’ cabalístico pero sin adoptarlo, dejándolo en el umbral de su pensamiento filosófico” (p 440)

<sup>207</sup> “Sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo” (TI 195)

respuesta en la pregunta misma, ésta significa que el existir solipsista sólo se entiende como una pérdida de la humanidad, una degradación a un *qué*. La subjetividad sólo tiene sentido humano en cuanto solicitada por el Infinito que se revela en el rostro del otro, en tanto respuesta hacia el otro. La autonomía debe ser rectificadora por la heteronomía, esto es, por la exterioridad. Si en la primera premisa podríamos decir que se aludía aún a la metafísica como ontología; en la segunda, la metafísica cobra un sentido ético que quedará grabado en el pensamiento levinasiano. Se trata de la cuestión del otro y es aquí donde se define verdaderamente la humanidad de lo humano. Ante la falta de ésta lo humano se pierde, se transforma en un *qué* y sólo resta ese “poco de humanidad que adorna la tierra” (AE 233; DOMS 266). Es preciso aclarar que, si bien expresamos estos diversos estadios de la subjetividad con términos que indican una cierta sucesión, no se trata de una secuencia temporal, ya que es justamente a partir de una concepción diacrónica del tiempo, de una temporalidad de la pura trascendencia, ajena al espacio y la metáfora lineal, que se plantea la constitución an-árquica de la subjetividad.

En el contexto del encuentro con el otro, vuelve a presentarse la cuestión del *secreto*, esta vez como garantía de la multiplicidad que es la que conserva la unicidad de los individuos en el pluralismo, ya que impide que éstos sean reducidos bajo el parámetro de la semejanza, de lo Mismo.

“Dès lors, la multiplicité ne peut se produire que si les individus conservent leur secret, si la relation qui les réunit en multiplicité n'est pas visible du dehors, mais va de l'un à l'autre” (TI 125)<sup>208</sup>

Nuevamente el “secreto” conduce al lector atento al “texto blanco”. El secreto es lo inabordable, lo inabarcable, es el sentido mismo de lo Infinito: la excedencia. La garantía del pluralismo está en el respeto de ese misterio que es la alteridad radical —e inaccesible— reflejada en el rostro del otro. El yo se muestra en la desnudez del cuerpo, en su indigencia, en su retardo... “flor de yeso débil”.

“Le corps nu et indigent est le retournement même, irréductible à une pensée, de la représentation en vie, de la subjectivité qui représente, en vie qui est supportée par ces représentations et qui *en vie*,

<sup>208</sup> “En consecuencia, la multiplicidad sólo puede producirse si los individuos conservan su secreto, si la relación que los reúne en multiplicidad no es visible desde fuera, sino que va de uno a otro” (TI 139)

son indigence –ses besoins- affirment ‘l’extériorité’ comme non-constituée, avant toute affirmation” (TI 134)<sup>209</sup>

La corporalidad, entonces, da cuenta de un sujeto vulnerable y pasivo, que llega tarde a su propio presente, como vimos anteriormente. El Mismo entonces aparece determinado por el Otro, heteronomía de la corporalidad que el filósofo dice de una manera muy poética:

“La façon dont le Même est déterminé par l’autre et qui dessine le plan où se situent les actes négateurs eux-mêmes, est précisément la façon désignée plus haut par ‘vivre de..’ Elle s’accomplit par le corps dont l’essence est d’accomplir ma position sur terre, c’est-à-dire de me donner si on peut dire une vision, d’ores et déjà, supportée par l’image même que je vois. Se poser corporellement, c’est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s’installe dans un réel que cette action dessine ou constitue, comme si un peintre s’apercevait qu’il descend du tableau qu’il est en train de peindre” (TI 135)<sup>210</sup>

La sensibilidad es la que, al constituir al sujeto, le da la relación a la exterioridad, la apertura. La sensibilidad tiene que ver con la afectividad, con la pasividad de ser afectado por lo exterior, y por lo tanto no puede encuadrarse en el pensamiento teórico, ni siquiera se trata de una clase inferior de este mismo, nuevamente nos encontramos con una especie de “ingenuidad” del pensamiento an-árquico.

“Mais la sensibilité n’est pas une raison aveugle et une folie Elle est avant la raison, le sensible n’est point à rapporter à la totalité sur laquelle il se ferme ” (TI 146)<sup>211</sup>

La sensibilidad es esta segunda fase –que en el pensamiento de Levinas irá afianzándose más, hasta ser dicha como vulnerabilidad, goce y sufrimiento que se da en la proximidad y que no se agota en pura teoría (AE 80). Si a la primera pregunta del sabio se responde en el plano teórico y se llega a una libertad primitiva; la segunda exige una reflexión anterior, más profunda que conduce a la sensibilidad, a la vulnerabilidad que es la pasividad de la sujeción (HAH 102 y ss). Es

<sup>209</sup> “El cuerpo desnudo e indigente es el retorno mismo, irreductible a un pensamiento, de la representación como vida, de la subjetividad que representa, como vida que es sostenida por estas representaciones y que *vive de ellas*; su indigencia –sus necesidades- afirman ‘la exterioridad’ como no-constituída, antes de toda afirmación.” (TI 146)

<sup>210</sup> “La modalidad por la cual el Mismo está determinado por el otro y que esboza el plano en el que se sitúan los actos negadores, es precisamente la *modalidad* designada antes como ‘vivir de..’. Se lleva a cabo por el cuerpo, cuya esencia consiste en realizar mi posición sobre la tierra, es decir, en darme, por decirlo así, una visión sostenida de entrada por la imagen misma que veo. Implantarse corporalmente, es tocar tierra, pero de tal modo que el contacto se encuentra ya condicionado por la posición, que el pie se sienta en una realidad que esta acción perfila o constituye, como si un pintor advirtiera que sale del cuadro que está pintando” (TI 147)

respuesta en la pregunta misma, ésta significa que el existir solipsista sólo se entiende como una pérdida de la humanidad, una degradación a un *qué*. La subjetividad sólo tiene sentido humano en cuanto solicitada por el Infinito que se revela en el rostro del otro, en tanto respuesta hacia el otro. La autonomía debe ser rectificadora por la heteronomía, esto es, por la exterioridad. Si en la primera premisa podríamos decir que se aludía aún a la metafísica como ontología; en la segunda, la metafísica cobra un sentido ético que quedará grabado en el pensamiento levinasiano. Se trata de la cuestión del otro y es aquí donde se define verdaderamente la humanidad de lo humano. Ante la falta de ésta lo humano se pierde, se transforma en un *qué* y sólo resta ese “poco de humanidad que adorna la tierra” (AE 233; DOMS 266). Es preciso aclarar que, si bien expresamos estos diversos estadios de la subjetividad con términos que indican una cierta sucesión, no se trata de una secuencia temporal, ya que es justamente a partir de una concepción diacrónica del tiempo, de una temporalidad de la pura trascendencia, ajena al espacio y la metáfora lineal, que se plantea la constitución an-árquica de la subjetividad

En el contexto del encuentro con el otro, vuelve a presentarse la cuestión del *secreto*, esta vez como garantía de la multiplicidad que es la que conserva la unicidad de los individuos en el pluralismo, ya que impide que éstos sean reducidos bajo el parámetro de la semejanza, de lo Mismo

“Dès lors, la multiplicité ne peut se produire que si les individus conservent leur secret, si la relation qui les réunit en multiplicité n’est pas visible du dehors, mais va de l’un à l’autre” (TI 125)<sup>208</sup>

Nuevamente el “secreto” conduce al lector atento al “texto blanco”. El secreto es lo inabordable, lo inabarcable, es el sentido mismo de lo Infinito: la excedencia. La garantía del pluralismo está en el respeto de ese misterio que es la alteridad radical –e inaccesible- reflejada en el rostro del otro. El yo se muestra en la desnudez del cuerpo, en su indigencia, en su retardo “flor de yeso débil”.

“Le corps nu et indigent est le retournement même, irréductible à une pensée, de la représentation en vie, de la subjectivité qui représente, en vie qui est supportée par ces représentations et qui *en vi*,

<sup>208</sup> “En consecuencia, la multiplicidad sólo puede producirse si los individuos conservan su secreto, si la relación que los reúne en multiplicidad no es visible desde fuera, sino que va de uno a otro” (TI 139)

son indigence –ses besoins- affirment ‘l’extériorité’ como non-constituée, avant toute affirmation” (TI 134)<sup>209</sup>

La corporalidad, entonces, da cuenta de un sujeto vulnerable y pasivo, que llega tarde a su propio presente, como vimos anteriormente. El Mismo entonces aparece determinado por el Otro, heteronomía de la corporalidad que el filósofo dice de una manera muy poética:

“La façon dont le Même est déterminé par l’autre et qui dessine le plan où se situent les actes négateurs eux-mêmes, est précisément la *façon* désignée plus haut par ‘vivre de...’ Elle s’accomplit par le corps dont l’essence est d’accomplir ma position sur terre, c’est-à-dire de me donner si on peut dire une vision, d’ores et déjà, supportée par l’image même que je vois. Se poser corporellement, c’est toucher une terre, mais de telle façon que la taction se trouve déjà conditionnée par la position, que le pied s’installe dans un réel que cette action dessine ou constitue, comme si un peintre s’apercevait qu’il descend du tableau qu’il est en train de peindre” (TI 135)<sup>210</sup>

La sensibilidad es la que, al constituir al sujeto, le da la relación a la exterioridad, la apertura. La sensibilidad tiene que ver con la afectividad, con la pasividad de ser afectado por lo exterior, y por lo tanto no puede encuadrarse en el pensamiento teórico, ni siquiera se trata de una clase inferior de este mismo, nuevamente nos encontramos con una especie de “ingenuidad” del pensamiento an-árquico.

“Mais la sensibilité n’est pas une raison aveugle et une folie. Elle est avant la raison, le sensible n’est point à rapporter à la totalité sur laquelle il se ferme.” (TI 146)<sup>211</sup>

La sensibilidad es esta segunda fase –que en el pensamiento de Levinas irá afianzándose más, hasta ser dicha como vulnerabilidad, goce y sufrimiento que se da en la proximidad y que no se agota en pura teoría (AE 80). Si a la primera pregunta del sabio se responde en el plano teórico y se llega a una libertad primitiva; la segunda exige una reflexión anterior, más profunda que conduce a la sensibilidad, a la vulnerabilidad que es la pasividad de la sujeción (HAH 102 y ss). Es

<sup>209</sup> “El cuerpo desnudo e indigente es el retorno mismo, irreductible a un pensamiento, de la representación como vida, de la subjetividad que representa, como vida que es sostenida por estas representaciones y que *vive de ellas*, su indigencia –sus necesidades- afirman ‘la exterioridad’ como no-constituída, antes de toda afirmación.” (TI 146)

<sup>210</sup> “La modalidad por la cual el Mismo está determinado por el otro y que esboza el plano en el que se sitúan los actos negadores, es precisamente la *modalidad* designada antes como ‘vivir de...’ Se lleva a cabo por el cuerpo, cuya esencia consiste en realizar mi posición sobre la tierra, es decir, en darme, por decirlo así, una visión sostenida de entrada por la imagen misma que veo. Implantarse corporalmente, es tocar tierra, pero de tal modo que el contacto se encuentra ya condicionado por la posición, que el pie se sienta en una realidad que esta acción perfila o constituye, como si un pintor advirtiera que sale del cuadro que está pintando” (TI 147).



esta la que va a exigir una respuesta y se trata de la responsabilidad por el otro, origen de una libertad *de otro modo*, pensada con el otro y a partir del Otro, una libertad que –diríamos en términos bíblicos- no olvida la esclavitud de Egipto, y ese pasado –inmemorial- de esclavitud no le permite transformarse sin culpa en el nuevo amo, olvidar para usurpar. La subjetividad se comprende como un ser *para* el Otro justamente porque se es *por* el Otro. La subjetividad “tardía” se reconoce deudora y sujeta al otro tanto en relación al pasado como al porvenir, en ese sentido el nombre propio –cuyo autor es otro- es la marca temporal de la sujeción pre-origenaria.

“La coïncidence de la liberté et de la responsabilité, constitue le moi, se doublant de soi, encombré par soi” (TI 303)<sup>212</sup>

La segunda de las premisas talmúdicas es reafirmada por Levinas como una corrección de la primera –necesaria-

“C’est par cette responsabilité supplémentaire que la subjectivité n’est pas le Moi, mais moi” (HAH 111)<sup>213</sup>

Es el momento de preguntarse por el tiempo de esta responsabilidad, llegamos así a la tercera y última parte del texto talmúdico, la que obliga a una praxis constitutiva de un sujeto *de otro modo*.

–“Y si no es ahora, ¿cuándo?”

“La vie de la liberté se découvrant injuste, la vie de la liberté dans l’hétéronomie, consiste pour la liberté en un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question. Et ainsi se creuse la profondeur même de l’intériorité. L’accroissement d’exigence, que j’ai à l’égard de moi-même aggrave le jugement qui se porte sur moi, c’est-à-dire ma responsabilité. Et l’aggravation de ma responsabilité accroît ces exigences.”<sup>214</sup> (EDE 176)

He aquí, en este texto de 1957 titulado “La philosophie et l’idée de l’Infini”, la primera afirmación de la *responsabilidad* realizada por Levinas<sup>215</sup>. Vamos a tejer la relación intertextual entre la pregunta talmúdica y la ética levinasiana, a través de la raíz hebrea *AJR* que comparten tres

<sup>211</sup> “Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes que la razón; lo sensible no tiene por objeto relacionarse con la totalidad que se cierra” (TI 157)

<sup>212</sup> “La coïncidence de la liberté y de la responsabilité, constitue el yo, desdoblándose de sí, harto de sí mismo” (TI 280)

<sup>213</sup> “Es por esta responsabilidad suplementaria que la subjetividad no es el Yo, sino yo”

<sup>214</sup> “La vida de la libertad que se descubre como injusta, la vida de la libertad sin heteronomía, consiste para la libertad, en un movimiento infinito de ponerse siempre aún más en cuestión. Y de este modo se cava la profundidad misma de la interioridad. El incremento de exigencia que tengo respecto de mí mismo, agrava el juicio que se sostiene sobre mí, es decir, mi responsabilidad. Y el agravamiento de mi responsabilidad incrementa estas exigencias” [Trad. mía – S.R.]

<sup>215</sup> Referido así por G. Bailhache, op cit., p. 58

nociones claves del pensamiento de Levinas como son: la responsabilidad –*AJRaiút*–, el otro –*AJeR*– y la temporalidad mesiánica –*AJaRit hayamim*– cuyo fuerte sentido ético se aclaró anteriormente. La primera parte del texto talmúdico planteaba un sujeto en su autoafirmación para ponerlo en crisis en la segunda parte. “Egoísmo fundamental” para la constitución de este sujeto alterado por el otro<sup>216</sup>. Sólo podrá resignificarse la subjetividad a partir de este desenlace, y este es la praxis de la responsabilidad por el otro, que –al modo de los tiempos mesiánicos– no debe ser esperada pasivamente, se trata más bien de una eminente e inminente tarea ética. Esta se logrará al darle a la pasividad el lugar correspondiente, que es el de constitución de la subjetividad como sensibilidad y apertura, de un sujeto heterónomo, completamente alejado del activo sujeto moderno autónomo. El humanismo tiene sentido como humanismo del otro ser humano, los derechos humanos son más radicales si se entienden en tercera persona y no en primera (AT p. 155)<sup>217</sup>, sólo así se puede plantear un sujeto *de otro modo*. La responsabilidad por el otro es entonces definida como subjetividad, humanidad o sí mismo (AE 58). La identidad del sujeto (si es posible tal expresión) sólo lo es a partir de la no-in-diferencia –doble negación que enfatiza la diferencia y a la vez se expresa como exigencia ética–; subjetividad que es respuesta al llamado de la responsabilidad por el otro, “maternidad ética” (AE 100), énfasis de una corporalidad a la vez vulnerable y fuerte: responsable. Reiteramos: no se trata de un sujeto que –cronológicamente– primero se autoafirma, luego es solicitado por la exterioridad del otro y por último consiente en hacerse responsable. La constitución pre-originaria a la que aludimos anteriormente respecto al tiempo diacrónico es la sensibilidad misma que permite al sujeto decir “yo” sólo como respuesta a la sujeción al otro, esta es la subjetividad que llega tarde a su propia presencia. Sujeto débil, diferente del postmoderno: la debilidad según Levinas no desemboca en una falta de compromiso con el otro a causa de la impotencia sino que, por el contrario, vuelve al yo infinita y absolutamente responsable,

<sup>216</sup> Cf. G. Bailhache, op. cit p 245

<sup>217</sup> Cf. Levinas, E. *Altérité et Transcendance* – Fata Morgana, Montpellier, 1995 - “Que les Droits de l’homme soient originellement les droits de l’autre homme et qu’ils expriment par-delà l’épanouissement des identités

responsabilidad que le crea más deuda y nunca lo torna dueño de la situación en el cara a cara con el otro, “su” lugar bajo el sol siempre está puesto en cuestión. No se trata de la muerte del sujeto, se trata más bien de un abordaje que, alejándose completamente de la arrogancia del humanismo clásico, recupera al ser humano –vulnerable– para comprometerlo en la tarea ética que no debe por ningún motivo condenarse al silencio. Urgencia de la ética.

“Pour le peu d’humanité qui orne la terre, il faut un relâchement de l’essence au deuxième degré: dans la juste guerre menée à la guerre, trembler –encore frissonner– à tout instant, à cause de cette justice même. Il faut cette faiblesse. Il fallait ce relâchement sans lâcheté de la virilité pour le peu de cruauté que nos mains repudièrent. C’est le sens, notamment, que devaient suggérer les formules répétées dans ce livre relatives à la passivité plus passive que toute passivité, à la fission du Moi jusqu’à moi, à sa consommation pour autrui sans que, des cendres de cette consommation, l’acte puisse renaître”  
(AE 233)<sup>218</sup>

Ante la tercera pregunta –retórica– talmúdica: “si no es ahora, ¿cuándo?”, el consentimiento levinasiano es absoluto. Se trata –para evocar la desgarradora expresión benjaminiana<sup>219</sup>– de un “estado de emergencia” y sólo así la reflexión sobre el presente tiene sentido a la luz de la temporalidad diacrónica y anárquica. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* está dedicado “a la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo” (DOMS 7). Sólo el abordaje de la vulnerabilidad constitutiva del ser humano, entendida a partir de la heteronomía, que ya no puede ser reducida a simple “conciencia desgraciada” permite una reformulación del discurso ético “Polvo y cenizas”: son las cenizas de la subjetividad moderna que ardió en la crítica filosófica de este siglo y no las que produjo el Holocausto; el polvo indica lo anárquico, el significado ético de ser “creatura” que del polvo vino y al polvo va. Polvo y cenizas abrahámicos: grito de la ética

---

dans leur identité même et leur instinct de libre conservation, le *pour l’autre* du social, du pour-l’étranger – tel me semble être le sens de leur nouveauté.”

<sup>218</sup> “Para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado *en la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante por causa de esta misma justicia*. Es necesaria esta debilidad. Era necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán. De modo especial, este es el sentido que deben sugerir las fórmulas repetidas en este libro relativas a la pasividad más pasiva que cualquier pasividad, a la fisión del Yo hasta mi mismo, a su consumación para el otro, sin que pueda renacer el acto a partir de las cenizas de esta consumación” (DOMS 267)

<sup>219</sup> Cf. W. Benjamin – “Tesis de la filosofía de la historia” en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971

ante el dolor de la muerte y la destrucción de Sodoma, pero especialmente de todos los horrores que los seres humanos seguimos produciendo –aun con la complicidad del silencio- en diversos lugares y tiempos por la dificultad de aceptar la alteridad radical. Abraham –el que emigra para nunca retornar- no aparece únicamente opuesto a Ulyses –que retorna a Itaca; esta vez Abraham es abordado desde el corazón de la subjetividad vulnerable, como “flor de yeso débil”... Abraham es el paradigma levinasiano del sujeto *de otro modo*.

### 3.3.3. Subjetividad *de otro modo* – flor de yeso débil.

“Le Soi es Sub-jectum: il est sous le poids de l’univers – responsable de tout. L’unité de l’univers n’est pas ce que mon regard embrasse dans son unité de l’aperception; mais ce que de toutes parts m’incombe, me regarde dans les deux sens du terme m’accuse, est mon affaire” (AE 147)<sup>220</sup>

Llegamos entonces a otra concepción de la subjetividad, luego de este recorrido que empieza planteándose tempranamente en *De l’évasion* (1935) y que se afianza definitivamente en *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Subjetividad del *sub-jectum* –aquel que, “yaciendo por debajo”, carga con la responsabilidad de todo. Pero no debemos inferir apresuradamente que Levinas cae en otro tipo de pensamiento de la totalidad, porque si *Totalité et Infini* era el discurso que enunciaba aquello que *desborda* la totalidad<sup>221</sup>, lo que caracteriza al discurso de *Autrement qu’être* es la *ruptura* y la *fisura*, la imposible totalidad. Ya Heidegger en “La época de la imagen del mundo” (op cit.) había señalado el enroque<sup>222</sup> producido en la modernidad entre *subjectum* y *objectum*. Levinas, en lugar de llevar la crítica a la muerte del sujeto, la transforma en una reinterpretación que se encuentra *más allá de la esencia* y del ser. *Sub-jectum* una especie de “Atlas ético”, que recuerda a la leyenda judía de los treinta y seis justos quienes, en el anonimato, sostienen al mundo. Al “Atlas ético”, si se permite esta extraña expresión, ya había hecho referencia

<sup>220</sup> “El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo. La unidad del universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos del término, me acusa, es mi tarea” (DOMS 185)

<sup>221</sup> Cf. G. Bailhache, op. cit. p. 289. Según este autor (p. 293), el aporte principal de Levinas a la cuestión del sujeto “reside ciertamente en estas dos palabras: debilidad humana”.

<sup>222</sup> Me permito esta expresión extraña considerada en el sentido ajadrecístico que involucra espacial y jerárquicamente al rey y a la torre, con lo que cada uno de ellos representa, así: sujeto –rey- y objeto-torre, trocaron lugares estratégicamente. Cf. Heidegger – “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas*,

Kafka<sup>221</sup> en esa analogía con las responsabilidades que se cargan -pero que en verdad nos constituyen- y que no pueden abandonarse:

“Cargando con una responsabilidad demasiado grande, o mejor con una responsabilidad cualquiera, terminas por aplastarte  
Si se te carga con todas las responsabilidades, puedes aprovechar el momento y dejarte aplastar por su peso; pero si intentas en cambio soportarlo, verás que no cargas nada, que tú mismo eres todas esas responsabilidades  
Atlas pudo haber pensado que, cuando lo quisiera, no tenía más que dejar caer el globo terrestre e irse, pero no le estaba permitido tener otra idea que esa”.

La metáfora óptica queda puesta en cuestión una vez más en el epígrafe citado, Levinas juega con la polisemia del verbo francés *regarder*, que significa tanto “mirar” como, en un tono más familiar, “incumbir”. La mirada *-le regard-* del otro me incumbe *-me regarde-*, porque cuando él me mira *-me regarde-* yo me siento acusado *-m'accuse*. “Difícil subjetividad” proveniente de esa *difficile liberté*, la heteronomía levinasiana es exigente y el sujeto sólo tiene lugar en la errancia del exilio, en el éxodo de sí mismo hacia el otro.

### 3.3.3.1. Subjetividad exódica

En los casi cuarenta años transcurridos entre *De l'évasion* (1935) y *Autrement qu'être* (1974) resuena un cierto eco del éxodo: la transformación que se dio desde la liberación de los esclavos, la errancia por el desierto y la posterior recepción de la Ley, garantía de la libertad. A continuación se cita un texto en el que Levinas define a la subjetividad en el camino que va desde la esclavitud hacia la *difficile liberté* y que analizaremos por partes, nuevamente a la usanza de la exégesis bíblica, con los cuatro niveles de la interpretación referidos anteriormente

“Le traumatisme qui fut mon esclavage en pays d'Égypte constitue mon humanité même, ce qui me rapproche d'emblée de tous les problèmes des damnés de la terre, de tous les persécutés, comme si dans ma souffrance d'esclave, je priais, de prière pré-oratorienne, et comme si cet amour de l'étranger était déjà la réponse qui m'est donnée à travers mon cœur de chair. En la responsabilité pour l'autre homme réside mon unicité même, je ne saurais m'en décharger sur personne, comme je ne saurais me faire remplacer pour la mort l'obéissance au plus Haut signifie précisément cette impossibilité de me dérober; par elle, mon *soi* est unique. Être libre, c'est ne faire que ce que personne ne peut faire à ma place. Obéir au plus Haut, c'est être libre.” (LR 68)<sup>224</sup>

op cit- p 82 y toda la nota 9 “El hecho de que el mundo pase a ser imagen, es exactamente el mismo proceso con el de que el hombre pase a ser *subjectum* dentro de lo existente”

<sup>221</sup> F Kafka “Cuadernos en octava” Cuarto Cuaderno, en *Obras Completas*, Edicomunicación, Barcelona, 1988 p.1433

*“El traumatismo que fue la esclavitud en Egipto constituye mi humanidad misma”,* Levinas sitúa un traumatismo en un nivel pre-original: éste no forma parte de mi historia personal, es anterior al origen, anterior a la consciencia, constituye un pasado inmemorial. Debe señalarse el sentido simbólico de la esclavitud de Egipto y su posterior éxodo en tanto constitutiva de la humanidad del hombre, de su subjetividad. Si tenemos en cuenta la observación de Benveniste<sup>225</sup> acerca de la *extranjería* esencial del esclavo, entendemos el lugar pre-originario de la esclavitud en la constitución de la subjetividad. Pensamiento atrevido o “bárbaro” en estos tiempos modernos, el que pretende situar la esclavitud en la constitución de la subjetividad. Se trata de la esclavitud que simboliza la responsabilidad por el otro *“aquello que me aproxima de entrada a todos los problemas de los condenados de la tierra, de todos los perseguidos”*. La aproximación remite a la *proximidad* constitutiva de la subjetividad como lugar de subsitución del otro: rehén, anterior a la decisión altruista de substituir al otro que aun proviene de la consciencia. He aquí la pre-originariedad de la responsabilidad. Es interesante señalar que la esclavitud en Egipto se recuerda en diversos lugares en la Biblia, y en general tiene por función –análogamente a la afirmación que dice que somos extranjeros en la tierra- poner un límite al poder. Por ejemplo –en *Éxodo*- ante las leyes concernientes a los esclavos se recuerda constantemente la esclavitud pasada en Egipto, para evitar incurrir en injusticias. Por eso la esclavitud me aproxima “a todos los condenados de la tierra”, me recuerda mi responsabilidad incondicional por el otro, la que me vuelve sujeto.

“Mais dans la responsabilité pour Autrui –pour une autre liberté- la négativité de cette anarchie, de ce refus opposé au présent, –à l’apparaître- de l’immémorial, me commande et m’ordonne à autrui, au premier venu, et m’approche de lui, me le rend prochain –s’écarte ainsi du néant comme de l’être, provoquant contre mon gré cette responsabilité, c’est-à-dire me substituant comme otage à Autrui. Toute mon intimité s’investit contre-mon-gré – pour-un-autre Malgré moi, pour-un-autre

<sup>224</sup> “El traumatismo que fue mi esclavitud en Egipto constituye mi humanidad misma, aquello que me aproxima de entrada a todos los condenados de la tierra, de todos los perseguidos, como si en mi sufrimiento de esclavo, yo rezara, con una plegaria pre-oracional, y como si este amor hacia el extranjero fuese ya la respuesta que me es dada a través de mi corazón de carne. En la responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma, yo no sabría descargarme de ella en nadie, como tampoco sabría hacerme reemplazar por la muerte: la obediencia al Altísimo significa precisamente esta imposibilidad de huir, por ella, mi *si mismo* es único. Ser libre, es hacer sólo lo que nadie puede hacer en mi lugar. Obedecer al Altísimo, es ser libre” [Trad. mía – S.R.]

<sup>225</sup> E. Benveniste – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* – Tomo 1, pp 355 y ss.

– voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se* –accusatif ne dérivant d'aucun nominatif- le fait même de se retrouver en se perdant." (AE 14)<sup>226</sup>

Heteronomía que nos conduce a la subjetividad débil, frágil, sensible, al yo cuya identidad fragmentada se dice en acusativo.

"Cette rupture de l'identité –cette mue de l'être en signification, c'est-à-dire en substitution- est sa subjectivité du sujet ou sa sujétion à tout- sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c'est-à-dire sa sensibilité" (AE 17)<sup>227</sup>

La sensibilidad constituyente de la subjetividad como sujeción al otro me conduce "*como si en mi sufrimiento de esclavo, yo rezara, con una plegaria pre-oracional*" Esta plegaria "pre-oracional" sugiere el Decir anterior a todo Dicho, un Decir de la corporalidad, anterior al nivel intelectual, cuya respuesta se encuentra al nivel de la carne: "*y como si este amor al extranjero fuese la respuesta que me es dada a través de mi corazón de carne*" Es mi vulnerabilidad, mi sensibilidad que acoge al otro y que funda la posibilidad de toda solidaridad, es la alteridad que rompe toda identidad

"Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure –passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mise en cause, dans l'otage, de l'identité se substituant aux autres. Soi –défection ou défaite de l'identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensible comme la subjectivité du sujet Substitution à l'autre –l'un à la place de l'autre- expiation " (AE 18)<sup>228</sup>

Subjetividad que se entiende como sujeción. "*En la responsabilidad para con el otro hombre reside mi unicidad misma*", esto se lee claramente a partir del texto de la *Mishná* analizado

<sup>226</sup> "Pero la responsabilidad para con el Otro –la negatividad de esta anarquía, de este rechazo opuesto al presente (al parecer) de lo inmemorial me impele y me ordena al otro, al primero que llega y me acerca a él, me lo hace próximo. Del mismo modo, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es, me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido de sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose" (DOMS 55-56)

<sup>227</sup> "Esta ruptura de la identidad (esta mutación del ser en significación, es decir, en substitución) es la propia subjetividad del sujeto o sujeción a todo, esto es, su susceptibilidad, su vulnerabilidad, su sensibilidad" (DOMS 59)

<sup>228</sup> "Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se substituye por los otros. Sí mismo: deserción o derrota de la identidad del Yo He

en la parte precedente, “si sólo soy para mí, qué soy?”. La semejanza del hombre a dios reside en la diferencia entre los hombres, huella del Infinito en el rostro del otro que clama por la responsabilidad y que impide la entronización de la identidad.

“ ‘Je est un autre’ –mais sans l’aliénation rimbaldienne, hors de tout lieu, en soi –en deçà de l’autonomie de l’auto-affection et de l’identité reposant sur elle-même. En subissant passivement le poids de l’Autre, appelée par là-même à l’unicité, la subjectivité n’appartient pas à l’ordre où l’alternative de l’activité et de la passivité conserve son sens. Il faut parler ici d’expiation, comme réunissant identité et altérité. Le Moi n’est pas un étant ‘capable’ d’expiar pour les autres: il est cette expiation originelle –involontaire- car antérieure à l’initiative de la volonté (antérieure à l’origine) comme si l’unité et l’unicité du Moi étaient déjà la prise sur soi de la gravité de l’autre.” (AE 151)<sup>229</sup>

“*Yo no sabría descargarla [la responsabilidad] sobre nadie*” inendosable e intransferible, esta responsabilidad recuerda a la idea de *elección*, que, lejos de todo privilegio, es más bien una sobrecarga de responsabilidad<sup>230</sup>. La subjetividad heterónoma va más allá de la distinción entre libertad y no libertad que es ya origen. Desde la pasividad, se trata en este nivel pre-originario, de la platónica idea del Bien reinterpretada desde una ética que se expresa en el entrecruzamiento de lenguas y culturas referidas con anterioridad. Esta reinterpretación del Bien –“antes que el ser”-, encauzada hacia la ética-filosofía-primerica (TI 340, tr. esp.308) pensada *de otro modo que a partir del ser*, consume el éxodo del ser por el que clamaba *De l’évasion*, conduciendo al sujeto –exiliado de sí mismo- hacia el otro, por las vías de la pasividad entendida *de otro modo*.

“Si des termes éthiques surgissent dans notre discours avant ceux de la liberté et de la non-liberté, c’est que, avant la bipolarité du bien et du mal présentés au choix, le sujet se trouve commis avec le Bien dans la passivité même du *supporter*. La distinction du libre et du non-libre, ne serait pas l’ultime distinction entre *humanité* et *inhumanité*, ni l’ultime repère du sens et du non-sens; comprendre l’intelligibilité ne consiste pas à remonter au commencement. Il y eut temps irréductible à présence, passé absolu, irréprésentable. Le Bien n’a-t-il pas été le sujet d’une élection reconnaissable dans la responsabilité d’otage à laquelle le sujet est voué, à laquelle il ne saurait se dérober sans se démentir et par laquelle il est unique? Election à laquelle, en philosophe, on ne peut accorder que la signification circonscrite par la responsabilité pour autrui. Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté, signifierait la Bonté du Bien. la nécessité pour le Bien de m’élire

---

aquí llevada hasta su término la sensibilidad. Esto significa sensibilidad como la subjetividad del sujeto substitución del otro (uno en lugar del Otro), expiación” (DOMS 59-60)

<sup>229</sup> “‘Yo es otro’, pero sin la alienación de Rimbaud, fuera de todo lugar, en sí, más acá de la autonomía propia de la auto-afcción y de la identidad que reposa en sí misma. Al soportar pasivamente el peso del Otro, llamada por ello mismo a la unicidad, la subjetividad ya no pertenece al orden en el cual la alternativa entre actividad y pasividad conserva su sentido. Aquí hay que hablar de expiación en tanto que capaz de reunir identidad y alteridad. El Yo no es un ente capaz de expiar por otros; es esa expiación original e involuntaria porque es anterior a la iniciativa de la voluntad, anterior al origen, como si la unidad y la unicidad del Yo fuesen ya la carga sobre sí de la gravedad del otro” (DOMS 188)

<sup>230</sup> Cf. V. Jankélévitch – *La mala conciencia* – op. cit.



le premier avant que je sois à même de l'élire, c'est-à-dire, d'accueillir son choix. C'est ma *susception* pré-originaria. Passivité antérieure à toute receptivité. Transcendente. *Antériorité antérieure à toute anteriorité representable*: inmemoriale. Le Bien avant l'être" (AE 157)<sup>231</sup>

"...como yo no sabría hacerme reemplazar por la muerte" Clara alusión –desde la tradición filosófica- a la *Sorge* heideggeriana; y –desde la tradición bíblica- al profeta Jonas, quien prefería la muerte antes que la responsabilidad por los habitantes de Ninive, y que al no poder evadirse de la misma, comprendió que "*la obediencia al Altísimo significa precisamente esta imposibilidad de sustraerme*". esta "susceptibilidad absoluta" (AE 165). Debe entenderse "el Altísimo" como la huella del Infinito en nosotros, aquello inasible que me impulsa a la obediencia de la demanda del otro -en la dimensión de "altura" del rostro del otro-, porque "*por ella, mi sí [mismo] es único*". Nuevamente, *polvo y cenizas*, el *si mismo* como "derrota de la identidad del Yo" (AE 18). Entonces, la cuestión de la subjetividad excede la de la libertad, al modo en que "el de otro modo que ser" del Infinito es "el más allá de la esencia":

"La subjectivité en deçà ou au delà du libre et du non-libre –obligée à l'égard du prochain- est le point de rupture de l'essence excédée par l'Infini" (AE 14-15)<sup>232</sup>

"*Ser libre, es hacer sólo lo que nadie puede hacer en mi lugar. Obedecer al Altísimo, es ser libre*" He aquí la libertad de la heteronomía, la afirmación del sujeto que surge de la escucha del mandamiento, libertad de substituir al otro, de "invertir la identidad" o quizás subvertirla en la deposición del yo frente a la prioridad del otro, a su "altura".

<sup>231</sup> - Si surgen en nuestra exposición términos éticos anteriores a los de libertad y no-libertad es porque, antes de la polaridad del bien y el mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*. La distinción entre lo libre y lo no libre no sería la última distinción entre humanidad e inhumanidad, así como tampoco la última señal del sentido y el sinsentido. Comprender la inteligibilidad no consiste en remontarse al comienzo. Ha habido tiempo irreductible a presencia, pasado absoluto e irrepresentable. ¿No ha elegido el Bien el sujeto de una elección reconocible en la responsabilidad de rehen a la que ese sujeto está llamado, de la que no podría desentenderse sin desmentirse y gracias a la cual es único? Elección a la cual, hablando como filósofo, sólo se puede conceder la significación circunscrita por la responsabilidad respecto al otro. Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria *suscepción*, pasividad anterior a toda pasividad, transcendente. *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial. El Bien antes del ser" (DOMS 194)

<sup>232</sup> "La subjetividad más acá o más allá de lo libre y lo no-libre, obligada a la vista del prójimo, es el punto de ruptura de la esencia excedida por el Infinito" (DOMS 56)

“Dans cette substitution où l’indentité s’invertit, dans cette passivité plus passive que la passivité conjointe de l’acte, au-delà de la passivité inerte du désigné, le soi s’absout de soi. Liberté? Liberté autre que celle de l’initiative. Par la substitution aux autres, le soi-même échappe à la Relation. Au bout de la passivité, le Soi-même échappe à la passivité ou à la limitation inévitable que subissent les termes dans la relation: dans la relation incomparable de la responsabilité, l’autre ne limite plus le même, il est supporté par ce qu’il limite. C’est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques” (AE 146)<sup>233</sup>

Esta libertad “otra que la de la iniciativa” constituye una ruptura del sistema, una huida de la Relación. Debe entenderse que las relaciones –al nivel de la consciencia- son posibles gracias a la proximidad –anterior a la consciencia- y no a la inversa, la proximidad no es un tipo de relación; la subjetividad constituida primero como sensibilidad permite la existencia de relaciones que forman los sistemas, pero este estadio pre-originario se encuentra fuera de todo sistema. La ruptura del sistema permite la expresión de estos términos éticos, diferentes de las categorías ontológicas en las que la libertad se expresa por el discurso filosófico tradicional. Esta separación tiene lugar a partir de la idea de creación *ex-nihilo*, en la que el creador para dar lugar a su creación –diferente de él mismo- se contrae<sup>234</sup> e implica a la vez la posibilidad de una existencia sin necesidades, independiente. La creatura depende del Otro pero no forma parte de él. Es la idea de una multiplicidad no unida en totalidad, una tensión dialéctica insuperable entre la totalidad del sistema y el Infinito que es su exterior, entre la libertad y la dependencia:

“La créature est une existence qui, certes dépend d’un Autre, mais pas comme une partie qui s’en sépare. La création ex – nihilo rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c’est-à-dire là où sa liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d’une dépendance sans pareille: l’être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système. (...) La pensée et la liberté nous viennent de la séparation et de la considération d’Autrui (...)” (TI 108)<sup>235</sup>

<sup>233</sup> “En esta substitución en la que la identidad se invierte, en esta pasividad más pasiva que la pasividad conjunta del acto, más allá de la pasividad inerte del designado, el sí mismo se absuelve de sí. ¿Libertad? Otra libertad distinta a la de la iniciativa. Mediante la substitución de los otros, el sí mismo escapa a la relación. En el límite de la pasividad, el Sí mismo escapa a la pasividad o a la inevitable limitación que sufren los términos dentro de la relación; en la incomparable relación de la responsabilidad el otro no limita al mismo, sino que es soportado por lo que limita. Es aquí donde se muestra la sobredeterminación de las categorías ontológicas, la cual las transforma en términos éticos” (DOMS 183-184)

<sup>234</sup> Más arriba se explicó la idea cabalística del *tzimzum* retomada por Levinas del Rabi Haym de Volozhyn

<sup>235</sup> “La creatura es una existencia que, ciertamente depende del Otro, pero no como parte separada de él. La creación *ex – nihilo* rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad. La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el ser dependiente saca de esta dependencia excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema (...) El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración de Otro (...)” (TI 127)

He aquí la difícil libertad, a partir de la dependencia, la libertad finita de la sensibilidad constituyente del sujeto que expresa un lazo maternal entre mí y el otro. Idea de la responsabilidad, la fraternidad anterior a la libertad, una responsabilidad como inspiración:

“Liberté finie, qui n’est pas première, qui n’est pas initiale, mais dans une responsabilité infinie où l’autre n’est pas autre parce qu’il heurte et limite ma liberté, mais où il peut m’accuser jusqu’à la persécution parce que l’autre, absolument autre, c’est autrui. C’est pourquoi la liberté finie, n’est pas simplement une liberté infinie opérant dans un champ limité. Le vouloir qu’elle anime veut dans une passivité qu’il n’assume pas. Et la proximité du prochain dans son traumatisme ne me heurte pas seulement, mais m’exalte et m’élève et, au sens littéral du terme, m’inspire Inspiration, hétéronomie, le pneuma même du psychisme.” (AE 159-160)<sup>236</sup>

Pasividad *de otro modo*, la inspiración supone una acción que anima mi libertad responsable cuyo origen no es un “complejo de culpabilidad” porque éste supone una libertad inicial, ni un “instinto divino” o “tendencia al sacrificio”. Es la vulnerabilidad, la sensibilidad como constituyente esencial de la subjetividad que acoge al otro, la que funda la libertad. Como en el *Éxodo*, la esclavitud está al comienzo y da lugar a la libertad; así en el Sinaí, la recepción de la Ley liberadora es al principio obediencia y sólo después comprensión libre e interpretación. Entonces, se trata ante todo de la hospitalidad del rehén que garantiza la libertad, o en términos levinasianos

“Cette condition ou incondition d’otage, sera donc au moins une modalité essentielle de la liberté, la première, et non pas un accident empirique de la liberté, par elle-même superbe, du Moi” (AE 164)<sup>237</sup>

Esclavitud y subjetividad, libertad y sujeción: Levinas propone una libertad finita que es el resultado de una subjetividad sensible. El éxodo hacia el otro, la subjetividad “exódica”<sup>238</sup> dio lugar a la posibilidad de la *evasión* del yugo que representa el ser neutro. En el marco de un pensamiento utópico -en el sentido de que se sustrae del arraigo a un lugar-, la subjetividad se funda como exilio de sí mismo. Del *polvo* y las *cenizas*, de la destrucción que vivió Abraham en Sodoma, Moisés -el

<sup>236</sup> “Libertad finita que no es primera, que no es inicial, pero en una responsabilidad infinita en la cual el otro no es tal porque choque y limite mi libertad, sino en la cual puede acusarme hasta la persecución puesto que lo otro absolutamente otro es el otro. Es por ello por lo que la libertad finita no es simplemente una libertad infinita que opera dentro de un campo limitado. El querer, que ella anima, quiere dentro de una pasividad que ese querer no asume. La proximidad del prójimo no sólo me choca, sino que me exalta y me eleva y, en el sentido literal del término, me inspira. Inspiración, heteronomía: tal es el *pneuma* mismo del psiquismo.” (DOMS 197)

<sup>237</sup> “Esta condición o incondición de rehén será, por tanto, cuando menos una modalidad esencial de la libertad -la primera- y no tan sólo un accidente empírico dentro de la libertad del Yo, libertad soberbia por sí misma” (DOMS 201)

rehén- en Egipto o Levinas después de la Segunda Guerra Mundial, -con destino a un no lugar: una tierra prometida y desconocida, el desierto o la u-topía de lo humano. Se trata del esfuerzo de pensar la subjetividad desde la trascendencia, desde el desarraigo, a partir de un no-lugar donde la actividad, la fortaleza y la iniciativa se entienden como resultado de la *pasividad* –en absoluto indolente-, de la *fragilidad* –nada impotente- y de la *sensibilidad* profunda y más que razonablemente humana. Así, en la encrucijada donde se encuentran el tiempo, el lenguaje y la subjetividad, surge un ser humano que –a diferencia de Edipo- no encuentra en el saber la respuesta al enigma y comprende; -al modo del campesino que se encuentra “ante las puertas de la Ley”<sup>239</sup>- que la huella –el haz de luz- que lo mantuvo en espera toda una vida no tendría sentido de ser transformada en presencia. Pero, a diferencia del kafkiano campesino cuya verdad revelada por el guardián no le conduce más que a la muerte en soledad; la verdad, que según Levinas se revela en el rostro del otro, re-significa al sujeto *en relación* como ser “para-más-allá-de-su-propia-muerte”, como *ser* inicialmente *para* el otro

---

<sup>238</sup> G. Bailhache op. cit. p. 293

<sup>239</sup> Cf Kafka – *El porceso*, cap. IX, en *Obras Completas*, op cit

## Capítulo 4: En el laberinto de la intersubjetividad

### 4.1 La intersubjetividad como asimetría: diálogo con Martin Buber

#### 4.1.1 Asimetría vs reciprocidad

#### 4.1.2 Trascendencia vs. presencia

### 4.2 La subjetividad an-árquica en el horizonte de lo social

#### 4.2.1. Phulía como tzdaká

#### 4.2.2 Sophia como tzédek

### 4.3 El orden de lo social, la justicia y el Estado.

#### 4.3.1. Temporalidad mesiánica como interpretación ética

#### 4.3.2 Política mesiánica: utopía “de otro modo”

### 4.4 El laberinto y la sombra del otro

#### Capítulo 4: En el laberinto de la intersubjetividad

“(…) *la philosophie: sagesse de l’amour au service de l’amour*” (AE p.207)<sup>1</sup>

En esta sección trataremos acerca de la interpretación levinasiana del término *filosofía* y por consiguiente de la función de la misma para pasar posteriormente a su concepción de la génesis de lo social y del orden de lo político. El abordaje de una filosofía que no permite ser reducida a pura *especulación teórica*, y que para esto trata de evadirse de la metáfora óptica a fin de aproximarse a la exterioridad de la escucha, no puede contentarse con lo formal sino que remite a ciertas consecuencias materiales que deben ser explicitadas<sup>2</sup>.

Históricamente se leyó el término *filosofía* de acuerdo a la tradición occidental como “amor a la sabiduría” (del griego *Philo-sophía: philla* o amor, amistad - y *sophia* o sabiduría).

Sin embargo, según leemos en el epígrafe, Levinas propone una lectura invertida de los términos, esto es “sabiduría del amor”. Las causas de la inversión pueden ser diversas. En primer lugar, vamos a descartar la posibilidad de que se trate de un juego especular, o de un juego a partir de los términos griegos (EN 114) -, no se remite a una travesía lectura en el espejo (si bien en sus lecturas talmúdicas aprendemos muchas estrategias de leer más allá de lo dicho, teniendo por horizonte el Decir). Sin embargo, tomando en cuenta al hebreo en su papel de lengua mítica situada al horizonte del pensamiento de este filósofo francés<sup>3</sup>, y la particularidad de la misma de escribirse en sentido inverso a las lenguas grecolatinas (es decir, de derecha a izquierda) podríamos tratar de aproximarnos a esta original lectura que nos permite acceder por otra vía a este nombre griego<sup>4</sup>.

Para ello será importante analizar los términos “amor” y “sabiduría” a la luz del hebreo. Ante todo debe entenderse el término “amor” en un sentido no edulcorado. No se trata de un

<sup>1</sup>“(…) la filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor” (DOMS 242)

<sup>2</sup> Estas consideraciones recuerdan a la famosa Tesis XI sobre Feuerbach de Marx, que aquí se entiende como sugiere M. Foucault en *Nietzsche, Freud, Marx* – Edic El Cielo por Asalto, Bs. As. Foucault señala una interpretación que no es puramente especulativa sino que existe una interpretación transformadora. El pensamiento crítico de Levinas se entiende en estos términos: su función es la de proponer un cambio profundo del lugar de la ética en la filosofía. Se trata entonces de pensar las implicancias sociales y políticas de la *ética como filosofía primera*.

<sup>3</sup> Tratado en nuestro primer capítulo en el marco del modelo tetralingüístico de H. Gobard.

sentimiento íntimo al modo del romanticismo, ni tampoco del sentido aristotélico de amistad entre iguales. Quizás se aproxime al significado que Blanchot le da a este término como “extrañeza común”, sentido difícil que señala la *extranjería constitutiva del sujeto* y que acentúa la paradoja de la irreductible diferencia como única comunidad posible: “distancia infinita, esta separación fundamental a partir de la cual aquello que separa deviene relación”<sup>5</sup>. Debe ponerse en relieve la preeminencia de la exterioridad sobre la interioridad en el pensamiento levinasiano, el lugar de la sensibilidad constitutiva de la subjetividad exódica. La lectura hebrea –y ética- de “philía” como *tzdaka* o caridad (o *jesed*: benevolencia) y de “sophía” como *tzedek* o justicia, nos remitirá *de otro modo* a la cuestión del orden social, y más tarde a la organización del Estado según la interpretación de la ética levinasiana. Pero antes será necesario aproximarse a su determinación de una “filosofía primera”-que como se dijo es la ética- y aclarar cómo describe nuestro autor la relación intersubjetiva. Con referencia a este último tema, será importante revisarlo a la luz de la relación hipertextual a otro pensador judío que le ha dedicado su pensamiento: Martin Buber.

---

<sup>4</sup> Cf. Benveniste, E – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tomo 1, art. “Philos” pp 335 y ss  
<sup>5</sup> M. Blanchot – *L’amitié* – Gallimard, París, 1971, p 328

#### 4.1. La intersubjetividad como asimetría: diálogo con Martin Buber

“Quand je parle de philosophie première, je me réfère à une philosophie du dialogue qui ne peut pas ne pas être une éthique” (AT 108)<sup>6</sup>

La alusión a Aristóteles<sup>7</sup> es clara: a la metafísica entendida por el estagirita como *filosofía primera*, -estudio teórico del ser por excelencia-, Levinas opone la ética como un pensamiento *de otro modo que ser, más allá de la esencia* abordada *de otro modo que a partir del saber* teórico. Si Aristóteles definía a la filosofía primera de este modo:

“Esta ciencia por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenece estudiar el ser en tanto que ser, la esencia, las propiedades del ser en tanto que ser”  
(*Metafísica*, Libro VI)

Levinas, por su parte, duda de la preeminencia de la “ciencia” en tanto saber epistémico, trata de aproximarse a un estadio anterior al del ser y de la esencia. Para ello, el estatuto de *filosofía primera*, esto es, aquella que responde a la pregunta fundamental acerca del significado del sentido, de la razón misma, según el filósofo de la alteridad, le corresponde a la ética:

“Que signifie l’intelligibilité de l’intelligible, la signification du sens, que signifie la raison? C’est là sans doute la question préalable de l’humain épris de sens, la question préalable de la philosophie. Ou la question même de la philosophie qui est probablement le de soi préalable”  
(DQVI 173)<sup>8</sup>

La pregunta misma de la filosofía se expresa –como toda pregunta- de forma dialógica, en una lengua dada, dirigida a otro, y esta cuestión pregunta por la relación al otro, que es la ética. Tal como hemos visto en nuestro primer capítulo, con relación a Bajtin, la dialogicidad es constitutiva del pensamiento, el pensamiento monológico es una ilusión de la Modernidad. Esta idea de dialogicidad constitutiva de la subjetividad era conocida por Levinas a partir de Martin Buber y Gabriel Marcel. Por ejemplo el primero sostiene en *Yo y Tú* que “no hay Yo en sí, sino solamente el

<sup>6</sup> “Cuando hablo de filosofía primera, yo me refiero a una filosofía del diálogo que no puede dejar de ser una ética” [Trad. mía – S.R.]

<sup>7</sup> Aristóteles – *Metafísica*, libro VI cap. 1 – Porrúa, México, 1976

<sup>8</sup> “¿Qué significa la inteligibilidad de lo inteligible, la significación del sentido, qué significa la razón? Allí está sin duda la pregunta previa de lo humano prendado de sentido, la pregunta preliminar de la filosofía. O la pregunta misma de la filosofía que es probablemente lo preliminar de suyo (o ‘lo de por sí previo’)” [Trad. mía – S.R.]



Yo de la palabra primordial Yo-Tú<sup>9</sup> (fundadora de las relaciones intersubjetivas simétricas y reciprocas) “y el de la palabra primordial Yo-Ello” (característica de las relaciones objetivas, es decir, entre sujeto y objeto). Sin embargo, Levinas acentúa la cuestión ético-crítica que surge de dicha idea:

“Bien des idées que nous avons développées arrivent peut-être trop tard après l'oeuvre de MM Gabriel Marcel et Buber- mais notre effort n'a pas tant consisté à dégager l'originalité de la relation Je-Tu qu'à montrer les structures éthiques de cette relation, à montrer surtout comment cette structure se dessine à partir du problème même du commencement critique de la philosophie et de la transcendance” (TA 60)<sup>10</sup>

Efectivamente, Levinas da un paso más –en dirección a lo preoriginario- en lo que concierne a la relación intersubjetiva haciendo hincapié en la **asimetría** de la relación, en su **no-reciprocidad**, ya que dicha relación no tiene lugar con un Tú sino con **el Otro**. La *transcendencia* se manifiesta en la *altura* desde la que se presenta el Otro en su exigencia proveniente del Infinito y lo torna inaprehensible, -contrariamente al conocimiento del objeto- irreducible a lo Mismo.

Para abordar la originalidad –que es el sentido de la pre-origenariedad- de la propuesta levinasiana, vamos a profundizar en las diferencias que presenta con relación a la propuesta buberiana

Buber asevera en *¿Qué es el hombre?*, -oponiéndose tanto al individualismo como al colectivismo- que “el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre” y esa es la esencia de la condición dialógica

“Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta *¿Qué es el hombre?* si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’.”<sup>11</sup>

Este encuentro se da en la esfera del “entre” (*zwischen*) en la que se aloja el amor, definido como una “acción cósmica”<sup>12</sup>. A diferencia de los sentimientos que son poseídos, el amor es el que

<sup>9</sup> Cf Buber – *Yo y tú* – Edit Nueva Visión, Bs As, 1994, p 8

<sup>10</sup> “Muchas de las ideas que hemos desarrollado llegan quizás demasiado tarde después de la obra de los señores Gabriel Marcel y Buber –pero nuestro esfuerzo no ha consistido tanto en realzar la originalidad de la relación Yo-Tú como en mostrar las estructuras éticas de esta relación, en mostrar sobre todo cómo esta estructura se delinea a partir del problema mismo del comienzo crítico de la filosofía y de la transcendencia”

[Trad mía – S.R.]

<sup>11</sup> Buber - *¿Qué es el hombre?* p 150-151

contiene la relación. Nuevamente encontramos una referencia de un pensador judío a la desposesión. Anteriormente aludimos a Rosenzweig<sup>13</sup>, en su aproximación a la lengua y la tierra como imposibilidad de poseerlas (la referencia es al *Levítico* XXV, 23 que prohíbe la posesión de la tierra). En el capítulo anterior nos aproximamos en el pensamiento levinasiano a la pre-origenariedad del tiempo y del lenguaje: la imposibilidad según Levinas de abordarlos con las categorías de la posesión tal como se entienden en la ontología fundamental; (allí indicamos curiosamente que el verbo *sein* alemán se lee a la vez como el adjetivo posesivo de la tercera persona, así como también la relación entre la *Eigentlichkeit* o autenticidad del Dasein con relación a su posibilidad más *propia* que es la de la muerte). Buber también refiere a esa pasividad de la desposesión en cuanto al amor: éste contiene a los sujetos en relación, se encuentra “entre” ellos, pero no es poseído por ninguno de los dos. Pero la diferencia es que no se acentúa tanto la exterioridad en su diferencia como en los otros dos casos sino el hecho de estar contenido por ella. Por otra parte, la búsqueda de un nivel anterior al origen, que Levinas denomina claramente an-arjé, es sugerida por Buber con las “palabras primordiales” que hacen significar la objetividad de otro modo, esto es, abierta a la relación con algo exterior. Algunos elementos de la respuesta de Buber a la pregunta “¿qué es el hombre?” son puestos en cuestión por Levinas, a saber: la reciprocidad y la presencia. Y es a partir de estas dos nociones que vamos a abordar esta crítica.

#### 4.1.1. Asimetría vs. reciprocidad

“Entre él y tú hay reciprocidad de dones: le dices Tú y te das a él; él te dice Tú y se da a ti”<sup>14</sup>.

Así describe Buber la relación con el mundo. Las relaciones intersubjetivas se dan obviamente entre los seres humanos pero también acontecen con el mundo exterior. Éste no puede

<sup>12</sup> Buber *Yo y Tú* p.16

<sup>13</sup> Debe tenerse en cuenta la relación de amistad entre estos dos pensadores judíos. Ambos pertenecieron a la Escuela de Marburgo y a la *Freies Juedisches Lehrhaus* (Casa de estudios judaicos libres – también pertenecieron a esta institución, entre otros, G. Scholem y E. Fromm). Juntos Buber y Rosenzweig emprendieron una traducción muy especial de la Biblia al alemán que fuera concluida por Buber en 1961 debido a la muerte prematura de Rosenzweig (1929).

ser abordado solo objetivamente, dentro del marco de la relación Yo-Ello sino que debe también *comprenderse* dentro del orden de la intersubjetividad, esto es, en la relación Yo-Tú. El conocimiento que surge a partir del abordaje intersubjetivo del mundo no es del orden puramente teórico. Levinas rescata, entre otras cosas, del pensamiento de Buber su definición del Yo no como substancia sino como relación, una manera de sortear el lazo intencional del yo-ello, un yo que no se reduce a la donación de sentido<sup>15</sup> sino que se da en un vínculo al otro a la vez como pasividad y actividad. El encuentro con el otro comporta siempre algo del orden de la pasividad, del ser sorprendido desde la exterioridad:

'Le souci de baser l'expérience sur la rencontre - telle est la contribution fondamentale de Buber à la théorie de la connaissance" (NP 29)<sup>16</sup>

Sin embargo, Levinas critica a Buber el no haber expuesto positivamente el elemento espiritual donde se produce la relación yo-tú (AE 15). La simetría de la relación intersubjetiva debe ser explicada por una asimetría anterior, una fase an-árquica que se caracteriza por la pasividad de la apertura al otro. Esta relación es comprendida por nuestro autor como *proximidad* que no es recíproca, como *l'un pour l'autre* (el uno para el otro, no-indiferencia, diferencia radicalizada), máxima expresión de la asimetría, que se traduce en la *substitución* y se expresa al extremo en la fuerte metáfora de la "hemorragia":

'La passivité de la blessure -l'hémorragie du pour-l'autre- est l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance" (AE 93)<sup>17</sup>

Justamente la esfera del "entre" en la que se desarrolla la relación yo-tú según Buber, se abre al infinito en esta relación -metafísica<sup>18</sup>- al otro descrita por Levinas. Al tratarse de un ser que

<sup>14</sup> Ibid p 29

<sup>15</sup> Ya aclaramos en el capítulo anterior que Levinas critica las limitaciones de la fenomenología estática de Husserl -la conciencia intencional como *Sinnggebung* o activa donación de sentido- pero que ésta no agota el método del maestro quien también esbozó una fenomenología genética cuya característica principal es la pasividad (que -si bien algo se deja leer en las *Meditaciones cartesianas* par. #38 y 39, el desarrollo quedó en sus manuscritos sin ver la luz)

<sup>16</sup> "La preocupación por basar la experiencia en el encuentro -tal es la contribución fundamental de Buber a la teoría del conocimiento" [Trad mía - S. R.]

<sup>17</sup> "La pasividad de la ofensa, la 'hemorragia' del para-el-otro es arrancar de la boca el pan a la boca que saborea en pleno gozo" (DOMS 132)

desborda la esfera de lo Mismo, el otro no se deja apresar en una totalidad, y como Infinito se mantiene en la exterioridad. El rostro se substraer a la tematización, a la conceptualización, se resiste a ser contenido:

“Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger” (TI 211)<sup>19</sup>

El rostro está habitado por la huella del Infinito y ésta interpela la responsabilidad por el otro. La huella de un pasado absoluto, que indica la heteronomía constitutiva del sujeto, marca la imposibilidad de aprehenderlo, de reducirlo a la semejanza. Si algo sugiere la creación del hombre y la mujer en el *Génesis* 1, 26-27 “a imagen y semejanza de Dios”, es que lo único semejante entre los seres humanos como imitación del creador –absolutamente trascendente-, es la diferencia radical, la trascendencia: “extrañeza común”. Y esa imposibilidad de someter el Otro al modelo del Mismo, significa para el autor de *Totalidad e Infinito* la prohibición de matar. No es posible aniquilar aquello cuyos límites se desconocen: la huella del Infinito en el rostro del Otro impide el asesinato, éste sólo tiene lugar cuando se reduce al otro a mero objeto, cuando es abordado desde un pensamiento de totalidad. La prohibición de matar se expresa positivamente como la responsabilidad por la vida del otro. Imperativo an-árquico en el sentido de anterior al comienzo de lo empírico, de la vida; la responsabilidad precede a la conciencia de la misma y a la decisión voluntaria de hacerse cargo de ella. La pretensión de reciprocidad en la relación al otro sería una manera de violar su exterioridad y su infinitud, sería negar su condición de Otro encerrándolo en una totalidad (diferente de la que postula una relación objetiva, pero sería una totalidad intersubjetiva que ignoraría la infinitud de la alteridad). La reciprocidad postulada por Buber, a pesar de su estatuto de “palabra primordial”, puede ser –según Levinas- origen, pero no an-arjé. La reciprocidad buberiana es condición de la relación yo-tú; en la ética levinasiana la acción recíproca puede o no

<sup>18</sup> Cf TI p 78 - “Dans la métaphysique un être est en rapport avec ce qu’il ne saurait absorber, avec ce qui ne saurait, au sens étymologique de ce terme, comprendre” [TI 103] “En la metafísica, un ser está en relación con lo que no podría absorber, con lo que no podría comprender, en el sentido etimológico de este término”

<sup>19</sup> (TI 208) “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero”

tener lugar, sin embargo, la constitución pre-origenaria de la subjetividad es incondicionalmente para-el-otro, apertura hacia la exterioridad y la heteronomía.

El encuentro con el rostro del otro no tiene lugar en la *representación*. Por un lado, no se trata de traer a la presencia lo pasado, la huella no indica presencia pasada sino ausencia, la huella pertenece a un orden del tiempo cuya unidad no se da en el presente. Por otro lado, a la tradicional metáfora óptica del saber se substituye algo anterior, calificado por Levinas como “escucha”, como lo veremos a continuación, -o más precisamente como un actuar, ético, anterior a la escucha, tal como lo propone en su lección talmúdica acerca de la recepción de la Torá<sup>20</sup>. En francés, *entendre* puede ser a la vez “escuchar”, “tener una intención o querer”, y “entender”, así, la siguiente cita de Levinas puede tener diferentes significados:

‘Le visage où autrui se tourne vers moi, ne se résorbe pas dans la représentation du visage. *Entendre* sa misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable, à la fois comme plus et comme moins que l’être qui se présente dans le visage. Moins, car le visage me rappelle à mes obligations et me juge ( ) Plus, car ma position de moi consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d’autrui ( . ) Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l’étranger, la veuve et l’orphelin envers qui je suis obligé ” (TI 237)<sup>21</sup>

Así, *‘entendre’* en este caso es a posteriori la miseria del otro -como el extranjero, la viuda o el huérfano-, me interpela antes de cualquier intención de responsabilizarme (segundo sentido del verbo francés), antes de la representación que yo me haga de su situación como realidad objetiva sensible (primer sentido) e inteligible (tercer sentido). Tal como lo postula en su lección talmúdica anteriormente mencionada, en la ética (contrariamente a la teoría, instancia fundante de la filosofía griega según se lee en Aristóteles) sería primero la acción (en hebreo: el compromiso del pueblo ante la ley es *naasé*, esto es, haremos, obedeceremos, lejos de toda actitud contemplativa) y luego la escucha-intelección (en hebreo: *mshamá*, es decir, escucharemos y comprenderemos pero esto es

<sup>20</sup> Cf. QLT - Segunda lección

<sup>21</sup> El subrayado es nuestro (TI 228) “El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga ( ) Más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro ( . ) El Otro que me domina en su transcendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado ”

segundo). Por eso el rostro se ubica también en la dimensión de la altura, es “más”: me juzga, ya que es la huella del infinito, testigo de la inmemorial responsabilidad constitutiva de mi subjetividad<sup>22</sup>. Esta trascendencia ordena mi acción responsable anterior a la comprensión de la misma que conllevaría a la asunción de la responsabilidad o a su declinación. En este sentido, la asimetría alterna entre superioridad e inferioridad -en tanto necesitado de mi acción- pero nunca la relación al otro pretende reciprocidad ni mucho menos está condicionada por ésta. Para citar a Levinas sobre Buber:

“( . ) ce concept de réciprocité me troublait parce que dès lors que l'on est généreux en espérant la réciprocité, cette relation ne relève plus de la générosité mais de la relation commerciale, l'échange de bons procédés. Dans la relation à autrui, l'autre m'apparaît comme celui à qui je dois quelque chose, à l'égard de qui j'ai une responsabilité. De là, l'asymétrie de la relation Je-tu, et l'inégalité radicale entre le Je et le tu, car toute relation avec autrui est une relation avec un être envers lequel j'ai des obligations” (AT p.111)<sup>23</sup>

#### 4.1.2. Trascendencia vs. presencia

“D'une façon plus générale, s'affirme la priorité de l'Infini par rapport à l'idée de l'être et par rapport à l'ontologie”<sup>24</sup>

La trascendencia del infinito que se manifiesta en el otro planteada por Levinas en la relación asimétrica, se opone a la ontología y su concepto fundante: el ser, así como a la concepción temporal basada en la presencia. Es esta idea de Infinito la que me impide escapar a la responsabilidad.

“L'Autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience et qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence du Même avec lui-même, comporte un sucroît inadéquat à l'intentionnalité. À cause de ce sucroît inassimilable, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui, *idée de l'infini*  
L'idée de l'infini n'est pas une intentionnalité dont l'Infini serait l'objet.”<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Cf. *Levítico* XIX, 9-10 las leyes que conciernen a la cosecha dicen que las esquinas del campo no deben ser cosechadas por el campesino sino que debe dejarlas “para el pobre y para el extranjero” De este modo, la justicia heterónoma me compromete pre-originariamente con el otro

<sup>23</sup> “( . ) este concepto de reciprocidad me turbaba porque desde que uno es generoso esperando la reciprocidad, esta relación no apunta más a la generosidad sino a la relación comercial, al intercambio de buenos procedimientos. En la relación al otro, el otro me aparece como aquél a quien le debo algo, con respecto a quien tengo una responsabilidad. De allí, la asimetría de la relación Yo-Tú, y la desigualdad radical entre el Yo y el tú, ya que toda relación con el otro es una relación con un ser respecto al que yo tengo obligaciones” [Trad. mía – S.R.]

<sup>24</sup> Chalier et Abensour (1991) – *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas* p.51 “De una manera más general, se afirma la prioridad del Infinito respecto a la idea del ser y respecto a la ontología” [Trad. mía – S.R.]

El Infinito no puede ser un concepto de la consciencia -esto es, interiorizado- sino que justamente opera desde la exterioridad del rostro del otro.

El segundo elemento de la cita de Buber tratada en la parte anterior que Levinas cuestionará es el de la “presencia” y su corolario, la representación. Este se relaciona a la ontología y a una concepción de la temporalidad diferente por parte de este filósofo, que cuestiona a la tradición de la filosofía y considera a Buber, a pesar de su intento por *superarla, atrapado en ella*

“( ) Mais n'est-ce pas dans la conscience que le *Zwischen* manifeste en fin de compte ses structures? La réciprocité et l'*Umfassung* sont en effet la *dialogisation* de tout état de conscience - son entrée dans la sphère du *Zwischen*” (NP 41)<sup>26</sup>

He aquí la crítica de Levinas a la propuesta buberiana, la demarcación de sus límites dentro de la ontología y de la consciencia. Finalmente, la reciprocidad reclama consciencia, intencionalidad y no da lugar al Infinito que rebasa toda consciencia desde la alteridad, por eso la necesidad de la presencia. Buber no refiere a la asimetría porque su concepto de temporalidad permanece en la immanencia de la presencia y no remite a un nivel pre-originario. No es casual que la diferencia entre ambos filósofos judíos que comparten la preocupación acerca de lo humano y que piensan en términos de utopía provenga de concepciones contrarias. Buber se enmarca dentro de una corriente del judaísmo que es el *jasidismo*: movimiento antiintelectualista que tuvo origen en el siglo XVIII con el Baal Shem Tov cuyo objetivo era lograr una *comunidad* con dios a partir de vías alternativas al abordaje puramente intelectual de los textos sagrados. Los relatos *jasídicos* (en hebreo, literalmente: piadosos) fueron traducidos por este filósofo y es gracias a su traducción que se conocen fuera de los límites del mundo judío<sup>27</sup>. En última instancia, la *relación al Tú eterno* que postula el autor de *Yo y Tú*, -que se entiende como el horizonte de todas estas relaciones simétricas,

<sup>24</sup> Ibid p 59 “El Otro que provoca este movimiento ético en la consciencia y que desarregla la buena consciencia de la coincidencia de lo Mismo consigo mismo, comporta un aumento inadecuado para la intencionalidad. A causa de este aumento inasimilable, hemos llamado a la relación que liga el Yo a Otro *idea del infinito*. La idea del infinito no es una intencionalidad cuyo objeto sería el Infinito” [Trad mía – S.R.]

<sup>25</sup> “( ) ¿Pero no es acaso en la consciencia que el *Zwischen* manifiesta a fin de cuentas sus estructuras? La reciprocidad y la *Umfassung* son en efecto la *dialogización* de todo estado de consciencia –su entrada en la esfera del *Zwischen*” [Trad mía – S.R.]

recíprocas, excluyentes y necesariamente efímeras<sup>28</sup> - es también ella recíproca, simétrica y excluyente. La relación con dios según Buber tiene la particularidad de ser eterna, la única característica que no cumple es la de ser efímera: por eso se halla en el horizonte de todas las relaciones Yo-Tú, es aquello que las torna posibles. Para Levinas semejante idea de reciprocidad y de simetría con dios es inaceptable. No hay posibilidad de comunidad con dios, no puede darse el menor riesgo de inmanencia. Esto debe entenderse desde la tradición judía lituana, liderada por el Gaón de Vilna, principal enemigo del movimiento jasídico, líder de los *mitnagdim* (literalmente: los “opositores” al jasidismo). Por eso la trascendencia, la asimetría, esta dimensión de altura del Otro es básica en su pensamiento. La inquietud de Buber por lo humano no logra pensar más allá del ser y de la esencia, por eso la temporalidad no trasciende la presencia.

“Notons dès maintenant que, tout en rompant, dans la description de la Rencontre ou de la Relation, comme Buber l’appelle, avec une ontologie de l’objet et de la substance, et Buber et Marcel caractérisent la relation Je-Tu en termes d’être. “Entre-les-deux” est *un mode d’être*: la co-présence, le co-esse. À suivre la lettre des textes, l’être, la présence demeurent l’ultime référence du sens”.

(HS 38)<sup>29</sup>

En el texto “Diacronía y representación”<sup>30</sup> Levinas describe a la presencia como modalidad temporal privilegiada en la consciencia intencional. La temporalidad sincrónica es sucesión de representaciones. La asimetría impuesta por la alteridad abre otra dimensión temporal, llamada por el autor “diacronía” que establece un pasado inmemorial que no remite a presente alguno sino a un futuro de función crítico-profética:

“Dés-inter-esement d’une responsabilité pour autrui et pour son *passé* -passé, pour moi, immémorial- à partir du *futur* de la prophétie- sans lesquels le Dieu in-connu resterait inaudible en sa gloire, rompant sa négative théologie sans parole - voilà la temporalité

<sup>27</sup> Por ejemplo Borges incluye uno en la *Antología de literatura fantástica* que escogió junto a Bioy Casares y a Silvina Ocampo.

<sup>28</sup> De lo contrario, atentaría contra la vida. Estos momentos preciosos del encuentro entre dos dan sentido a la vida, pero es necesario que terminen para poder enmarcarse nuevamente en las relaciones múltiples con el mundo, en el trabajo, en la relación Yo-Ello que objetiva el mundo.

<sup>29</sup> “Notemos desde ahora que en la descripción del Encuentro o de la Relación, como la llama Buber, al romper con una ontología del objeto y de la substancia, tanto Buber como Marcel caracterizan a la relación Yo-Tú en términos de ser. ‘Entre-los-dos’ es un *modo de ser*. la co-presencia, el co-esse. Si seguimos la letra de los textos, el ser, la presencia, siguen siendo la última referencia del sentido” [Trad. mía – S.R.]

<sup>30</sup> Cf. EN pp.165-184



en laquelle se dénoue dans l'éthique l'intrigue de l'être et de l'ontologie". (EN p 164)<sup>31</sup>

El ser es el que reclama presencia. La responsabilidad cuyo origen es el infinito, y cuya huella se encuentra en el rostro del otro, requiere salir del marco conceptual ontológico regido por el ser y puede de esta manera postular otro modo de la temporalidad que parte de la ética y que se abre al pasado y al futuro concebidos fuera de la presencia y la representación. Buber, como vimos más arriba -a pesar de su gran esfuerzo por liberar la subjetividad de su relación estrictamente objetiva, postulándola como relación intersubjetiva- queda atrapado en la representación, ubicando la relación dialógica como un "estar-dos-en-recíproca-presencia". La crítica de Levinas a la reciprocidad apresada en la consciencia está, como vemos, íntimamente ligada a la de la presencia y la representación. El origen de esta crítica es el Infinito que se manifiesta en la asimetría de la relación y que puede pensarse a partir de una temporalidad diacrónica<sup>32</sup>. La crítica de Levinas a Buber en su más fuerte expresión se expresa de la siguiente manera

"Nous avons toujours souligné, dans la présente étude, le recours de Buber aux termes ontologiques pour décrire le rapport au Toi, et sa recherche avouée d'une ontologie, à partir du Je-Tu comme si l'être (ou l'être de l'étant) était l'alpha et l'oméga du sens. Or, il y a lieu de se demander si la relation Je-Tu dans sa transcendance, rencontre l'être primordiallement, si elle ne le nomme pas dans un acte de réflexion qui est seulement second, si cet acte de réflexion est toujours légitime, si le Toi en tant que Dieu dans son invisibilité, n'a pas une signification de socialité qui éclipse la clarté des données et de leur être. La relation éthique ne signifie-t-elle pas précisément la non-signification de l'être (..)"

(HS 52)<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Des-inter-esamiento de una responsabilidad para con el otro y para con su *pasado* -pasado, para mí, *inmemorial*- a partir del *futuro* de la profecía -sin los cuales Dios desconocido permanecería inaudible en su gloria, rompiendo su negativa teología sin palabra- he allí la temporalidad en la que se desenlaza en la ética la intriga del ser y de la ontología" [Trad. mía - S.R.]

<sup>32</sup> Es muy interesante el intercambio epistolar entre Buber y Levinas que siguió a las críticas respetuosas de este último y pueden leerse en NP pp 44-48 "Dialogue avec M. Buber" donde el autor de *Ich und Du* responde "C'est seulement quand tous seront vêtus et bien nourris que le véritable problème éthique deviendrait visible" ("Solamente cuando todos estén vestidos y bien alimentados el verdadero problema ético se hará visible") y la respuesta de Levinas, a partir de las fuentes talmúdicas resaltando la importancia de dar algo material como alimentar a alguien y que es diferente de dar "su alma y su vida" siendo esto último a veces demasiado etéreo para las reales necesidades del otro

<sup>33</sup> "Siempre hemos subrayado, en el presente estudio, el recurso de Buber a los términos ontológicos para describir la relación al Tú, y su investigación que reconoce una ontología, a partir de un Yo-Tú como si el ser (o el ser del ente) fuese el alfa y el omega del sentido. Ahora bien, ha lugar preguntarse si la relación Yo-Tú, en su transcendencia, encuentra primordialmente el ser, si ella no lo nombra en un acto de reflexión que es solamente segundo, si este acto de reflexión es siempre legítimo, si el Tú en tanto que Dios en su invisibilidad, no tiene acaso una significancia de socialidad que eclipsa la claridad de los datos y de su ser. ¿Acaso la relación ética no significa precisamente la no-significancia del ser (..)" [Trad. mía - S.R.]

Como tan acertadamente resume J. Rolland<sup>34</sup>, estas son las tres características fundamentales de la relación de alteridad pensada en su radicalidad:

a- la relación de alteridad no es una experiencia –en sentido empírico- y por lo tanto no puede ser pensada en términos de intencionalidad;

b- esta relación es básicamente no-recíproca e irreversible, es asimétrica o disimétrica;

c- desde el comienzo debe ser pensada en términos éticos por ello se dice en el léxico de la responsabilidad

Una vez abordada la cuestión de la intersubjetividad asimétrica como apertura al infinito que la rebasa, veremos cómo opera ésta en el marco social, en el que empíricamente la relación cara-a-cara se ve limitada por la pluralidad.

---

<sup>34</sup> "Emmanuel Levinas et la genèse du social" en *Filosofia e Scienze Sociali* (a cura de M. Schiavone) Bozzi Editore - Genova p.144. También aparece en *Esprit* nro.89, mai 1984 pp 150-161

#### 4.2. La intersubjetividad an-árquica en el horizonte de lo social.

“Si la proximité ne m’ordonnait qu’autrui tout seul, ‘il n’y aurait pas eu de problème’ dans aucun sens, même le plus général du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l’Autre est une immédiateté antérieure à la question précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l’entrée du tiers”  
(AE p.200)<sup>35</sup>

Como se dijo más arriba, la relación al otro como asimetría se da “an-árquicamente”, esto es, con anterioridad a todo comienzo o arjé, es decir, fuera de la temporalidad sincrónica de sucesión de presentes en la historia. Sin embargo, este pasado inmemorial “an-árquico”, al no haber conocido presente por ser anterior al comienzo y relacionado al infinito, se demuestra no empírico, es decir, a-histórico. El “arjé” es precisamente la situación empírica -y problemática- de la sociedad que presenta una pluralidad limitante de esta relación al otro infinitamente responsable. Por eso la huella de ese infinito en el rostro del otro, huella que indica una ausencia de lo pre-originario. En la realidad toda relación se da en presencia del “tercero” y marca así el origen. Desde que nacemos estamos en sociedad, es decir, que la relación cara-a-cara se encuentra con la presencia de una pluralidad de “otros”.

‘L’apparition du tiers est l’origine même de l’apparoir, c’est-à-dire l’origine même de l’origine’  
(AE p 204)<sup>36</sup>

De este modo, el arjé u origen, el comienzo que ya es historia se da en la aparición -no empírica- del tercero, y es ya sociedad. Pero, ¿cómo se da la “aparición del tercero”?

“Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l’Autre et non pas simplement son semblable”  
(AE p 200)<sup>37</sup>

<sup>35</sup> “Si la proximidad me ordenase solamente al otro, ‘no habría habido problema’ en ningún sentido del término, ni siquiera en el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema, es precisamente proximidad. Es turbada y se toma problema desde la entrada del tercero” (DOMS 235-236)

<sup>36</sup> “La aparición del tercero es el origen mismo del aparecer, es decir, el propio origen del origen” (DOMS 239)

<sup>37</sup> “El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante” (DOMS 236)

Dada la pluralidad de “otros” la responsabilidad ilimitada que surge de la asimetría se complica en una red intersubjetiva de responsabilidades infinitas imposible de regular. Por eso es importante subrayar la ubicación an-árquica o pre-originaria, a-histórica de esta relación cara-a-cara.

¿Qué función cumple entonces la pre-originariedad si no describe la realidad empírica?

Es la racionalidad misma, aquella que condiciona la posibilidad misma de toda socialidad, y que responde a la pregunta formulada en *De Dieu qui vient à l'idée* mencionada al comienzo del capítulo: la ética como filosofía primera es el significado de la inteligibilidad de lo inteligible, de la razón, es razón ética pre-originaria.

“( . .) cette responsabilité serait la rationalité même de la raison ou son universalité, rationalité de la paix” (AE p.203)<sup>38</sup>

Se presenta un problema: en el orden social hay semejanzas entre los hombres, la alteridad no es la característica extrema. Levinas aclara en su conferencia “Trascendance et hauteur”<sup>39</sup> que él no niega dichas semejanzas, evidentes desde un punto de vista sociológico, sin embargo desde el punto de vista ético, y por lo tanto, pre-originario se trata más bien de la diferencia:

“( . .) tous les hommes sont pareils, mais ils ne sont pas les mêmes. À aucun moment je n'ai pensé à contester la ressemblance des hommes. Mais le Moi en tant que Moi est absolument unique, et dès qu'il est abordé en dehors de la sociologie il n'a rien en commun avec l'autre. Il ne s'agit pas d'une différence due à l'absence ou à la présence d'un trait commun, il s'agit d'une différence initiale, ne se référant qu'à soi. C'est cela le Moi.”<sup>40</sup>

Esta diferencia an-árquica se traduce con relación a la alteridad y a partir de ésta volveremos a la lectura invertida que hace Levinas del término “filosofía”, para profundizar en los dos componentes: *philia* y *sophía*, y su traducción hebrea como *tzdaká* y *tzédek* respectivamente. El nivel del an-árjé debe entenderse en el sentido más crítico de la utopía: se trata de una hipótesis de pre-originariedad, imposible de ser probada en la realidad histórica: pero no menos imposible de ser

<sup>38</sup>“( . .) esta responsabilidad, sería la propia racionalidad de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz” (DOMS 239)

<sup>39</sup> Chalier y Abensour, op. cit. p.70

<sup>40</sup>“( . .) todos los hombres son parecidos, pero no son los mismos. En ningún momento he pensado en contradecir la semejanza de los hombres. Pero el Yo en tanto Yo es absolutamente único, y desde que es abordado fuera de la sociología nada tiene en común con el otro. No se trata de una diferencia debida a la ausencia o a la presencia de una característica común, se trata de una diferencia inicial, que sólo se refiere a sí mismo. Eso es el Yo” [Trad. mía -- S.R.]

probada que la hipótesis pre-originaria –aunque no utópico-crítica- del *homo homini lupus* hobbesiano o del *buen salvaje* rousseauiano. La diferencia más evidente con estas otras hipótesis es que no se desemboca en otra teoría contractualista.

#### 4.2.1 *Philia* como *Tzduká*

El amor al que refiere Levinas es amor sin Eros (EN 113), más bien se entiende como Agape<sup>41</sup>. Este *Agape* tiene un sinónimo en un sentido más severo y es la *responsabilidad por el otro*. Hay otro sinónimo que es el de caridad<sup>42</sup>. Sería importante profundizar en este concepto desde la lengua hebrea<sup>43</sup>: TZDaKá –caridad en hebreo- tiene por raíz el sustantivo TZéDeK que significa justicia. La *tzduká* es un precepto, es decir, un imperativo. No se trata de un acto voluntario, sino más bien de la *obligación de responsabilizarse por el estado de injusticia* en que se encuentra el mundo. En Génesis –según los sabios del *Talmud*- fue creado un equilibrio y una equidad (*tzédek*, justicia) que la humanidad destruyó y debe restituir. Este desequilibrio actual –la desigualdad social, así como toda otra forma de violencia- debe ser remediado. A pesar de no ser obra nuestra ni de generaciones cercanas a nosotros, el equilibrio social exige ser restituido: por eso esta *responsabilidad* –entendida como *tzduká* o hebrea caridad-, según la tradición nos incumbe desde tiempos inmemoriales, esto es, an-árquicamente. Retomando entonces el “amor” al otro, se traduciría en un *hacerse cargo del destino del otro* (EN 113), en *procurar por su vida*. Pero no se

<sup>41</sup> EN p 124. Eros tendría que ver con el goce, en cambio Agape es “una visión grave a partir de la responsabilidad por el otro”

<sup>42</sup> EN p 113

-Es importante hacer mención de la raíz griega -*kharis*- del término latino *caritas* para poner en relieve la diferencia entre la *gracia* que denota este término grecolatino y el sentido hebreo que a continuación se detalla.

-Levinas también lo relaciona a otro término hebreo, *josed* que sería benevolencia y gratuidad. Se basa justamente en la no-reciprocidad de la acción, el mejor ejemplo de *josed* es enterrar a alguien, ya que nunca ese acto podrá ser devuelto por el beneficiario (cf. *Contemporary Jewish Religious Thought* (en hebreo), art. de W. Z. Harvey “Josed”). La traducción más cercana a “caridad” es –como veremos- *tzduká*.

<sup>43</sup> Es importante recordar que una característica consonántica de la lengua hebrea: sólo las consonantes (y las semi vocales) se escriben, ya que las vocales van implícitas, o pocas veces aparecen en forma de puntos debajo o al lado de la consonante correspondiente. Otra particularidad, relacionada a la anterior, es que toda palabra consta de una raíz de tres letras –consonantes o semi vocales- (o cuatro, a veces, en el hebreo moderno). Esto facilita la comprensión de palabras desconocidas por medio del discernimiento de la raíz, que se devela en el interior de la palabra una vez que marcas de tiempo, género, número, etc. son detectadas.

trata de un sujeto fuerte que lo decide, sino de la un sujeto frágil que en su pasiva escucha es llamado a la responsabilidad inalienable.

En cuanto al griego *philos*, Benveniste en el texto mencionado anteriormente demuestra en Homero que el término se usa tanto para nombrar la amistad como también para indicar la posesión: *philos* expresa un posesivo en primera, segunda o tercera persona indistintamente: marca de posesión en un sentido muy particular (p.338). Pero, según demuestra el autor, no se reduce ni a una vaga noción de amistad ni tampoco a una falsa noción de simple adjetivo posesivo. El verbo *philein* significa, además de amar y probar amistad, besar (con la función de reconocimiento mutuo que comportan los diversos besos)<sup>44</sup>. En Homero debe señalarse el sentido social de los términos, en tanto *philos* viene acompañado frecuentemente de *aidos* (respeto, reverencia): en el interior de una comunidad el *aidos* define el “sentimiento de los superiores hacia los inferiores” (pp. 340-341 misericordia, piedad) así como también el honor, la lealtad, el bienestar colectivo y de allí el sentido conocido de *aidos* como vergüenza o pudor. “Todos aquellos que están unidos por deberes recíprocos de *aidos* son llamados *philoí*” (op. cit.). Benveniste hace hincapié en la relación estrecha que se encuentra en Homero entre *philos* y *xénos*: “la noción de *philos* enuncia el comportamiento obligado de un miembro de la comunidad respecto del *xénos*, del ‘hôte’ [visitante] extranjero” (op. cit.). Es sorprendente encontrarnos también en Homero con este “otro” que es el extranjero visitante, desposeído de derechos al que refieren tanto el hebreo *guer* como el francés *hôte* en la raíz misma de la hospitalidad. Entre los ejemplos citados por el autor, el verbo “hospedar” tiene la misma raíz. *philéesken*. El que hospeda se denomina *philéonti* y el hospedado se llama *xénos* (p. 342), de ahí la expresión homérica *philóxenos* “aquel para quien el *xénos* es un *philos*”. La amistad se refiere al juramento solemne y tiene que ver con los sacrificios. Comporta obligadamente reciprocidad y hospitalidad mutua (p. 344) primera diferencia fundamental entre la hebrea *izdaká* (asimétrica y no recíproca) y la griega *philla*.

<sup>44</sup> Cf. Benveniste – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 344. El tipo de beso distinguía el encuentro de los que pertenecían al mismo o a diverso rango social.

La amistad entonces tiene lugar dentro de una comunidad de pertenencia, el extranjero de algún modo se torna parte de la propia comunidad que lo recibe hospitalariamente y en este sentido es considerado amigo. En cuanto al sentido de posesión: no se usa en cualquier sentido, sólo con relación a la donación<sup>45</sup>; también a la casa, a la cama, al hogar, además a miembros y partes del cuerpo como el corazón, las manos, las rodillas. Nótese que todas estas partes del cuerpo tenían gran significación en rituales así, las manos en la donación o las rodillas en la recepción legitimadora del recién nacido. El corazón, si pensamos en lenguas latinas está implicado fuertemente en la memoria *recordar* en español, y en la interesante expresión francesa *par coeur*. Benveniste deja abierta la investigación filológica. Por lo pronto nos encontramos con dos vecinos distantes en el palimpsesto de la escritura de Levinas, al traspasar extrañamente *philia* de la filosofía a *agape* y de allí a *caridad*. Pasaje que nos permitió acceder a los términos hebreos *jésed* y *izdaká*. Características comunes entre ambos encontramos en la hospitalidad, en la relación al extranjero. En cuanto a las diferencias: la extranjería de algún modo deja de ser radical al incluirse en la *philia*, además, la reciprocidad exigida ya ha sido puesta en cuestión por Levinas respecto a Buber, quien nuevamente se ve que ha permanecido fiel al griego.

#### 4.2.2. *Sophía* como *Tzédek*

"L'entrée du tiers, c'est le fait même de la conscience (..).  
 (..) Ce n'est pas que l'entrée du tiers soit un fait empirique et que ma responsabilité pour l'autre se trouve par la 'force des choses' astreinte à un calcul. Dans la proximité de l'autre, tous les autres m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience."  
 (AE p 201)<sup>46</sup>

De este modo, en el marco de la pluralidad humana, la responsabilidad infinita del cara a cara puede incurrir en injusticia y la presencia del tercero -es decir, los otros-, marca la necesidad de

<sup>45</sup> Es notable que el griego *dōron*, que significa don y en general se relaciona con el verbo en cuestión, haya pasado de manera intacta al hebreo talmúdico en el que *doron* significa regalo

<sup>46</sup> "La entrada del tercero es el hecho mismo de la conciencia (..). No se trata de que la entrada del tercero sea un hecho empírico y que mi responsabilidad para con el otro se vea forzada a un cálculo por la 'fuerza de las

objetivación. Al presentarse algún conflicto entre otros dos, para arbitrar es necesario tener datos “objetivos”. El otro y el tercero también guardan entre sí una relación y mi infinita responsabilidad por el otro queda cuestionada o limitada ante el reclamo del tercero. Así se produce el pasaje de la caridad *-tzdaká-* a la justicia *-tzédek-*, y la relación con el tercero es “una incesante corrección de la asimetría” (AE p.201)

“Mais c’est toujours à partir du Visage, à partir de la responsabilité pour autrui, qu’ apparaît la justice, qui comporte jugement et comparaison de ce qui est en principe incomparable, car chaque être est unique: tout autrui est unique. Dans cette nécessité de s’occuper de la justice apparaît cette idée d’équité, sur laquelle l’idée d’objectivité est fondée. Il y a à un certain moment nécessité d’une ‘pesée’, d’une comparaison, d’une pensée, et la philosophie serait dans ce sens-là apparition d’une sagesse du fond de cette charité initiale; elle serait -et je ne joue pas sur les mots- la sagesse de cette charité, la sagesse de l’amour.” (EN 114)<sup>47</sup>

Llegamos aquí al segundo término de la *filosofía* -la sabiduría-, ésta se da como objetividad de la justicia *-tzédek, mishpat-* y aparece como el corolario de la caridad *-tzdaká-* inicial. Así podemos entender mejor esta lectura que revierte los términos, que va “de derecha a izquierda”: lectura “hebrea” de la griega filosofía como “sabiduría del amor”. O en hebreo nos permitiríamos leer: “justicia de la caridad”. Insistimos: no se trata de “amor” o “caridad” en términos de voluntad beata, sino de *responsabilidad* del sujeto frágil – traición de la traducción, dificultad extrema de “decir en griego aquellos principios que Grecia ignoraba” (ADV 233). Del mismo modo que el Decir pre-originario debe des-decirse para expresarse en el plano de lo Dicho, el ilimitado amor -o caridad (*tzdaká*) entendida como infinita responsabilidad- debe limitarse por la reflexión que exige la comparación y en este sentido, el saber que surge y define la justicia (*tzédek*). Se entiende entonces la lectura de la *philosophia* como “sabiduría del amor”, en la que lo primero --el objeto- es el amor-responsabilidad y en este sentido la *prima philosophia* es la ética --el saber solamente define

---

cosas’. Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y saber; es conciencia” (DOMS 236-237)

<sup>47</sup> “Pero la justicia aparece siempre a partir del Rostro, a partir de la responsabilidad respecto de los demás, e implica juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único; cualquier otro es único. Con esta necesidad de ocuparse de la justicia aparece la idea de aquidad, en la que descansa la idea de objetividad. En cierto momento, es necesaria una balanza, una comparación, un



el modo de abordar el amor. Así, se lee en dirección contraria (porque el concepto de temporalidad es radicalmente opuesto al de la hegemonía de la presencia) al de la tradición intelectualista que siempre privilegió a la sabiduría como objeto de amor. tradicionalmente, el filósofo “ama” a la sabiduría, con la secreta aspiración de poseerla en algún presente por-venir.

Esta filosofía, así entendida, se define como ética. Y de este modo podemos comprender por qué tiene prioridad la ética ante la ontología. Acerca de la universalidad de la ética y su lugar como filosofía primera, Lévinas dice:

“Je pense que l'éthique n'est pas une invention de la race blanche, d'une humanité qui a lu les auteurs grecs dans les écoles et qui a suivi une certaine évolution. La seule valeur absolue, c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre. Je ne crois pas qu'il y ait une humanité qui puisse récuser cet idéal, dût-on le déclarer idéal de sainteté. Je ne dis pas que l'homme est un saint, je dis que c'est celui qui a compris que la sainteté était incontestable. C'est le commencement de la philosophie, c'est le rationnel, c'est l'intelligible.” (EN p.119)<sup>48</sup>

En este sentido, el humanismo levinasiano debe entenderse *de otro modo*. en su base no debe buscarse al “hombre” sino al otro (DSS 17)<sup>49</sup>. Nuevamente nos encontramos con una inversión de la dirección: así como en la lectura levinasiana prevalece el amor-responsabilidad por sobre el saber, es el otro frente al yo el que define la ética. Y este amor que es responsabilidad por el otro es

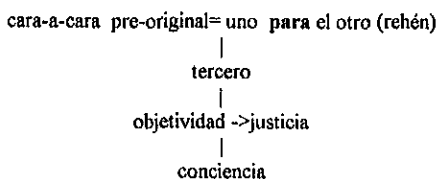
pensamiento, y la filosofía sería, en ese sentido, la aparición de una sabiduría que procede del fondo de esa caridad inicial. sería –sin jugar con las palabras- la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor” (EN 130)

<sup>48</sup> “No creo que la ética sea una invención de la raza blanca, de una humanidad que ha leído a los autores griegos en las escuelas y que ha sufrido una cierta evolución. El único valor absoluto es la posibilidad humana de otorgar a otro prioridad sobre uno mismo. No creo que exista una humanidad capaz de recusar este ideal, aunque lo declaremos ideal de santidad. No quiero decir que el hombre sea un santo, digo que es aquel que ha comprendido que la santidad es incontestable. Tal es el comienzo de la filosofía, lo racional, lo inteligible.” (EN 134-135)

Es importante aclarar la cuestión de la “santidad” que en hebreo estaría representada por el **TZADIK** o justo, que cumple los 613 preceptos (que tienden, por medio de diversos hábitos, a que el ser humano comprenda la prioridad del Otro). Nótese la raíz de dicha palabra, que es la misma que la de justicia y caridad. El tzadik - como la encarnación de la justicia- sería el hebreo filósofo?

<sup>49</sup> Así, por ejemplo, en la famosa *Carta a las generaciones* (Edit. Yehuda, Bs. As., 1995) escrita por Najmanides (España, S. XII) a su hijo, se puede leer: “Por esta razón, te explicaré de qué modo puedes habituarte y lograr la cualidad de la humildad, mantenerte siempre con ella. Que tus palabras tengan un tono amable, mantén la cabeza inclinada. ( . . . ) Que todos los hombres se vean más grandes que tú ante tus ojos, si alguien es más sabio y acaudalado que tú, deberás mostrarle respeto, y si otro es pobre, y tú fueras más rico o más sabio que él, considera que puede ser más virtuoso que tú. *si comete pecado, ello podría ser el resultado de un error por su parte, en tanto que tu transgresión sería deliberada.*” (p. 27, subrayado mío S R ) He aquí una fuente a la responsabilidad infinita: responsabilidad por la responsabilidad del otro (EI 93), difícil libertad mientras la transgresión del otro se entiende como error, en tu caso (entiéndase en primera persona, “en mi caso ) esa transgresión del otro, se entiende como deliberada, responsabilidad directa por el otro

la base sobre la que descansa lo social. Tal como lo apunta agudamente J. Rolland<sup>50</sup> Levinas propone una filosofía de la génesis de lo social, mas no de lo social en sí, y su filosofía contiene los elementos para una teoría política pero no lo es en sí. La génesis de lo social se describe de este modo: la conciencia que decide surge a partir de la justicia, la justicia se da a partir de la aparición del tercero, el tercero irrumpe en mi relación con el otro a quien, en el cara-a-cara pre-originario o an-árquico debo todo, hasta devenir rehén. Gráficamente:



A la relación cara-a-cara con el único e incomparable otro, se le superpone la comparación por la entrada del tercero, entonces una objetivación se hace necesaria y ésta será la justicia. La justicia está en el fundamento de la conciencia y no al revés (AT p.150): heteronomía. Inversión de la tradición ética autónoma, lectura “de derecha a izquierda”.

Volvamos ahora a la “sabiduría del amor” y a lo que ésta propone para la vida. La filosofía así entendida es la que preside el orden político como organización según lo plantea Levinas - a diferencia de los filósofos políticos del contrato social, sea al modo de Hobbes o de Rousseau. En cuanto a esta concepción de lo político, Levinas se pregunta si acaso todas las relaciones humanas se reducen a los cálculos de daños e intereses (ADV 13). A partir de su interpretación de la filosofía entendemos que hay lugar para el amor-caridad-*tzdaka* del cara a cara –recordemos que el tiempo se define a partir del otro y en este sentido, aproximarse a la obra a sabiendas de que no se accederá a la tierra prometida es actuar en base a la gratuidad. El cara-a-cara pre-originario, es decir, el amor que es infinita responsabilidad, está en la base de la sabiduría-objetividad-justicia-*tzédek* que se refiere a la aparición del tercero. En esta objetivación nace la institución que es de orden político. Así, para que la responsabilidad por el otro no se transforme en injusticia para con un tercero –

<sup>50</sup> op.cit.

posible violencia primordial de la subjetividad radical-, surge el aparato de justicia como institución objetiva –primera violencia al orden de la responsabilidad infinita por el otro-, y a su vez para salvaguardar la justicia tiene lugar el Estado, el orden político y policíaco – segunda violencia (DSS 43 y ss). La primera objetivación, la de la justicia, no viene a reemplazar a la primordial responsabilidad por el otro, así como el Estado –segunda objetivación- no debe apropiarse de la justicia. Hay una tensión irresoluble entre la exigencia ética y el orden político: “el orden político es recusable” (DSS 53), esto significa que debe incansablemente ser puesto en cuestión. De este modo, los peligros del poder deben ser vigilados por una función “profética”, al modo del rol de los profetas en la Biblia que limitaban el poder humano del rey en nombre de la heteronomía divina por medio de sus reclamos de justicia. Estas instituciones –jurídicas y políticas- no son planteadas como  *fines en sí mismas, sino sólo son medios para organizar la pluralidad humana con base en la ética. El peligro de cierre violento en una totalidad habita en cada una de las instituciones –debido a esa violencia originaria-, por eso la función crítica de la razón ética pre-originaria, es incesante.*

Preguntamos ¿en nombre de quién se ejerce la justicia?, bajo la sospecha de que no hay discurso neutral. No se trata de una nueva autoridad: la del filósofo-funcionario. El profeta justamente estaba excluido del orden político (no así el sacerdote) y “su” palabra no era la propia, sino que provenía de la *inspiración* -palabra tan cara a Levinas-, que acentúa la pasividad del sujeto. Ya no hablamos en el sentido teológico de *revelación*, el fenómeno de la profecía ya cesó. Cuando Levinas utiliza estos términos, les quita su contenido teológico para resignificarlos en el ámbito inter-humano. Si el orden jurídico en nuestras sociedades se fundamenta en la defensa de la propiedad privada, la justicia que se funda en la desposesión (de la tierra, de la lengua, del tiempo... del propio ser) tiene otro carácter: el de la subjetividad frágil. La *revelación* se da en el rostro del otro, en aquella huella del infinito que impide el asesinato, la *inspiración* es el Decir pre-originario de la proximidad al otro, la escucha del llamado a la responsabilidad por la vida del otro. La

sospecha de un nuevo discurso de poder se debilita ante esta propuesta que parte de la fragilidad. La última parte de *De otro modo que ser da cuenta de quién habla*:

“Le monde moderne, c’est avant tout un ordre –ou un dés-ordre- où les élites ne peuvent plus laisser les peuples à leurs coutumes, à leurs malheurs et à leurs illusions, ni même à leurs systèmes rédempteurs qui, abandonnés à leur logique propre, s’invertissent implacablement. Élités que l’on appelle parfois ‘les intellectuels’. Peuples dont on trouve les agglomérations ou les dispersions dans les déserts sans manne de cette terre. Mais peuples où chaque individu est virtuellement un élu, appelé à sortir, à son tour –ou sans attendre son tour- du concept du Moi, de son extension dans le peuple, à répondre de responsabilité *moi*, c’est-à-dire *me voici pour les autres*, à perdre radicalement sa place –ou son abri dans l’être, à entrer dans l’ubiquité qui est aussi une utopie. Me voici pour les autres –réponse é-norme (...) Il faut un dé-règlement de l’essence (...) Il faut cette faiblesse (...)”  
(AE 233)<sup>51</sup>

Justicia e-norme por exceder lo normativo. Las normas tienen lugar en el suelo firme del discurso jurídico que pretende objetividad y equidad. Pero esta justicia *de otro modo* se preocupa por aquellos desprotegidos que se encuentran dispersos en “los desiertos sin maná de esta tierra”: aquellos que carecen de “personería jurídica”, los desposeídos que no cuentan para una justicia que resguarda la propiedad. Sin embargo, no lo hace bajo el discurso paternalista de una nueva intelectualidad que más tarde está condenada a instituir otra totalidad, al modo de aquellos discursos que afirman el “Yo” y su correlativo “pueblo”, y de ningún modo anuncia una nueva “dictadura” sea del proletariado o de los santos. El discurso polifónico del “yo” frágil –que no abandona la hipóstasis de la primera persona por ser garantía de la responsabilidad- exige des-reglar el orden jurídico porque su infinito no puede ser contenido en ninguna regla, en ninguna norma establecida. No se trata de la ausencia total de reglas, sino de un orden que tenga la dinámica interna de ponerse incansablemente en cuestión<sup>52</sup>. En este sentido se podría quizás hablar de una justicia deconstructiva.

<sup>51</sup> “El mundo moderno es, ante todo, un orden –o un desorden- en el que las élites no pueden dejar a los pueblos con sus costumbres, sus desgracias y sus ilusiones, ni incluso con sus sistemas redentores que, abandonados a su lógica propia, se invierten implacablemente. Élités que frecuentemente se llaman a sí mismas ‘los intelectuales’. Pueblos cuyas aglomeraciones o dispersiones se encuentran en los desiertos sin maná de esta tierra. Pero pueblos en los cuales cada individuo es virtualmente un elegido, llamado a salir a su vez –o sin esperar su vez- del concepto del Yo, de su decir *hème aquí para los otros*, para perder radicalmente su puesto o su abrigo en el ser y entrar en la ubicuidad, que es también una utopía. Hème aquí para los otros: respuesta e-norme (...) Es preciso un des-reglamento de la esencia (...) Es necesaria esta debilidad (...)” (DOMS 266)

<sup>52</sup> Al modo de aquel escultor al que se le encargó un “monumento” al Holocausto y propuso como única posibilidad de memoria activa un monumento hecho de un material fragilísimo que exige constantemente ser reparado y reconstruido.

La tensión constante entre amor y justicia que se juega en la institución y le impide cerrarse en otra totalidad se resume en el siguiente texto talmúdico (Nidá 69 b) comentado por C. Chalier<sup>53</sup>:

“Un texte dit ‘qui ne se tourne pas sa face vers les personnes et qui ne reçoit pas de présents’(Deutéronome X 17) et un autre: ‘l’Eternel tournera sa face vers toi’(Nombres VI 26). le premier s’entend *avant* la sentence, le second *après* la sentence”

Es necesario tomar en cuenta las dos varas con las que –según la tradición judía- dios juzga a los seres humanos por un lado se trata de la “medida del juicio” que es *Midat Hadim* o igualdad ante la ley, y por otro lado está la “medida de la misericordia” o *Midat Harajamim*. Esto es, -según el texto talmúdico citado- primero debe cumplirse la exigencia de imparcialidad -relacionable a la medida divina de justicia que es *Midat Hadim*, esto es, la ley objetivamente cumplida al pie de la letra. Sin embargo, esta objetividad es peligrosa y debe ser revisada por la segunda y subjetiva que equivaldría a la medida divina de la piedad en la justicia, esto es, *Midat Harajamim*. Estas dos medidas de administración de la justicia son igualmente importantes y necesarias, este texto viene a acentuar la naturaleza compuesta de la institución, por un lado surge a partir de la necesidad de objetividad que impone el tercero, y por otro lado esta pretensión de objetividad debe ser regulada por una constante labor crítica que se origina en la ética de la desposesión.

Desde que aparece el tercero se plantea la pregunta de “¿cómo juzgar?” y hay una necesidad institucional, sin embargo esto no viene a eclipsar la responsabilidad pre-originaria por el otro. Así, el Talmud propone una relación a la ley *lifnim mishurat hadin*<sup>54</sup>, esto es, anterior -y al interior- de la línea recta del juicio -a partir del rostro-, en palabras de Levinas<sup>55</sup>:

“( ..) la justice me somme d’aller au-delà de la ligne droite de la justice, et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche; derrière la ligne droite de la loi, la terre de la bonté s’étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d’une présence

<sup>53</sup> Chalier, Cathenne (1993) *Levinas, l’utopie de l’humain*, Albin Michel, Paris. - p.116 (“Un texto dice ‘quien no vuelve su rostro hacia las personas y quien no recibe presentes’ {Deut X 17} y otro ‘el Eterno volverá su rostro hacia ti’ {Núm. VI 26}: el primero se entiende *antes* de la sentencia, el segundo *después* de la sentencia”)

<sup>54</sup> Vale notar que “lifnim” -cuyo significado es anterioridad-, comparte su raíz con “interioridad” -*hifnim*- y “rostro” -*panim*-.

<sup>55</sup> El subrayado es nuestro

singulière.”

(TI 274)<sup>56</sup>

Levinas no prescinde de la línea recta de la justicia, esta es necesaria para poder pasar del otro lado y encontrar la bondad infinita. La bondad no es sinónimo del bien. Mientras el último se pretende objetivo y conceptual, la primera se enmarca en lo cotidiano<sup>57</sup>. Es necesaria la institución - que ya en su origen es una cierta violencia ejercida por la fuerza de la ley-, para poder ser transgredida y puesta en cuestión desde la “pequeña perspectiva”<sup>58</sup> de la bondad cotidiana. Pero no se trata de instituir la en su lugar, sino de impedir el cierre totalizador: mantener el equilibrio tensional de una “herida abierta” que supura incesantemente pero que no cicatriza jamás. Se trata del acecho de la múltiple singularidad que, si bien “no es *más real* que la del poder, de la institución, del contrato”<sup>59</sup>, aunque minoritaria, es igualmente parte de la realidad. La noción lyotardiana de “pequeña perspectiva” puede aproximarse al lugar de la puesta en crisis de la totalidad entendida en términos políticos:

“No vive sino dentro de la gran política en el mismo pellejo, pero *de otra forma*”.

(op. cit. – subrayado mío S R )

No es que la propuesta levinasiana acerca de la relación entre política y ética pueda superponerse a esta descripción, pero hay elementos de proximidad. Levinas podría discutir el “dentro” de estas perspectivas, porque la trascendencia absoluta de la alteridad se resiste a ser incluida en una totalidad, pero *de otro modo* el “dentro” puede entenderse como la imposibilidad profunda del cierre. Entonces, el “de otra forma” le permitiría aproximarse a este concepto de Lyotard; y finalmente, éste propone una ruptura constante de cualquier totalidad: por eso la *pequeña perspectiva* no aspira a ser centro o instaurarse como nuevo orden. Lyotard con este texto presenta

<sup>56</sup> “En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede entonces marcar el fin de esta marcha; detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular” (TI 259)

<sup>57</sup> En el capítulo 5 referiremos a esta distinción que T. Todorov toma en su libro *Frente al Límite* del escritor ruso V. Grossman al que remite Levinas

<sup>58</sup> Cf. Lyotard, J.F. – “Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por etablar allí” en D. Grisoni - *Políticas de la filosofía*, FCE, México, 1982 pp.135 y ss.

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 138 –

un modelo antiegeheano que podría aproximarnos a la crítica levinasiana de la totalidad entendida en términos políticos, un pensamiento político *de otro modo*. Levinas acentúa la imposibilidad de la “bondad como régimen”, es decir, de la institucionalización del bien y por eso -a propósito de un comentario de un libro de V. Grossman dice:

“Impossibilité de la bonté comme régime, comme système organisé, comme institution sociale  
Toute tentative d’organiser l’humain échoue. La seule chose qui reste vivace, c’est la bonté de  
la vie courante. Ikonnikov appelle cela petite bonté” (AT 117)<sup>60</sup>

Esto es, que la institución requiere la crítica, representada aquí por esa “pequeña bondad” que sería la tarea de la ética al horizonte de la organización de lo social, “*lifnim mishurat hadin*” o “*au-delà de la ligne droite de la justice*”. Tensión constante entre objetividad y subjetividad, entre ética y política, coexistencia de *Midat Hadin* y *Midat Harayamim*. Buber en *Utopie et Socialisme* piensa la oposición entre lo político y lo social (AT 122), entre la dominación y la vida común de los hombres, se trata de una dialéctica entre la sociedad y el Estado. También aquí hay diferencia entre la propuesta levinasiana y la del autor de *Yo y Tú*, como lo señala tan claramente M. Abensour<sup>61</sup>, todo el trabajo de Levinas va a consistir en *desformalizar el encuentro*, dándole un contenido que invoca la noción de “preocupación por el otro”, a fin de romper con el “espiritualismo angélico” buberiano; la dimensión de “altura” del otro rompería el formalismo del “encuentro” -entre un Yo y un Tú. Levinas habla de una “superposición” de *tzédek* y *tzadaká* que no se deja sintetizar o totalizar, ya que en ningún momento se trató de excluir la justicia o de negar la necesidad de objetividad en la relación social. También Buber sostiene que las relaciones Yo-Ello son vitales pero lo estrictamente humano es la relación -recíproca- Yo-Tú. En el caso de Levinas se trata de pensar la justicia desde la perspectiva de este amor-caridad que significa gratuidad y lo humano tiene lugar en la intersección, en el encuentro de ambas líneas: la horizontalidad de la justicia-sabiduría en la que irrumpe la verticalidad del pre-originario amor-responsabilidad -así como en el plano del lenguaje

<sup>60</sup> “Imposibilidad de la bondad como régimen, como sistema organizado, como institución social. Toda tentativa de organizar lo humano fracasa. La única cosa que permanece vivaz, es la bondad de la vida cotidiana. Ikonnikov llama a aquello pequeña bondad” [Trad. mía - S.R.]

<sup>61</sup> “Penser l’utopie autrement” en Chaher y Abensour op. cit. p. 578

se encontraba la horizontalidad de lo Dicho en la que irrumpe el Decir ético pre-originario: en términos temporales, la horizontalidad sincrónica se ve interferida por la verticalidad diacrónica.

“À aucun moment je n'ai voulu exclure la justice -ce serait stupide- de l'ordre humain. Mais j'ai fait une tentative de rejoindre la justice à partir de ce qu'on peut appeler la charité et qui m'apparaît comme une obligation illimitée à l'égard d'autrui, et en ce sens accession à son *unicité* de personne, et en ce sens amour: amour désintéressé, sans concupiscence.” (AT 177)<sup>62</sup>

En este sentido se comprende la “filo-sofía” como sabiduría del amor, lectura invertida que pone a la vez en la base y en el horizonte de lo social al amor sin concupiscencia-caridad-tzadaká para controlar a las instituciones que la justicia-saber objetivo exige. Si nos permitimos un rodeo y damos un paso más de vuelta al griego, podemos remitirnos a *dikè* que es la justicia. Según Benveniste<sup>63</sup> este término griego se relaciona con el latín *dicere* y ambos refieren a la formulación de la justicia, y ésta tiene que ver con la autoridad del juez que la emite. La *dikè* “interviene para poner fin al poder de la *bia*, de la fuerza”, en este sentido se entiende la “fuerza de ley” –violencia instituida- que viene a limitar a la “ley de la fuerza” –violencia primera, caos. Nuevamente, la característica formal –*dicere*- se impone en el mundo greco-romano. En el pensamiento levinasiano la tensión entre lo material<sup>64</sup> y lo formal no se cierra: la *filosofía* como ética se anuda en el lenguaje - mientras el amor remite al Decir corporal, la sabiduría de la justicia refiere a lo Dicho formal.

Función crítica de la filosofía. Resumiendo lo que intentamos exponer hasta ahora, en palabras de Levinas:

“L'objectivité reposant sur la justice. À l'extravagante générosité du pour-l'autre se superpose un ordre raisonnable, ancillaire ou angélique, de la justice à travers le savoir, et la philosophie est ici une *mesure* apportée à l'infini de l'être pour l'autre de la paix et de la proximité et comme la sagesse de l'amour ” (AT 150)<sup>65</sup>

<sup>62</sup> “En ningún momento he querido excluir la justicia del orden humano –eso sería estúpido. Sin embargo, hice una tentativa de alcanzar la justicia a partir de lo que podemos llamar la caridad y que me aparecía como una obligación ilimitada respecto del otro, y en este sentido acceso a su *unicidad* de persona, y en este sentido amor amor desinteresado, sin concupiscencia” [Trad. mía – S.R.]

<sup>63</sup> E. Benveniste – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* – Tomo 2, pp. 107 y ss.

<sup>64</sup> “Humanismo auténtico, humanismo materialista” (DSS 16) La materialidad debe ser entendida en Levinas con relación a la corporalidad que constituye a la subjetividad tanto como la conciencia

<sup>65</sup> “La objetividad que reposa sobre la justicia. A la extravagante generosidad del para-el-otro se superpone un orden razonable, ancilar o angélico, de la justicia a través del saber; y la filosofía es aquí una *medida* dada al infinito del ser para el otro de la paz y de la proximidad, y como la sabiduría del amor” [Trad. mía – S.R.]



### 4.3. El orden de lo social, la justicia y el Estado.

“( ) la nécessité et de la hiérarchie enseignée par Athènes et de l'individualisme éthique *abstrait et quelque peu anarchique, enseigné par Jérusalem, pour supprimer la violence* Chacun de ces principes, laissé à lui-même, n'accélère que le contraire de ce qu'il veut garantir”<sup>66</sup>

En su conferencia “Trascendencia et hauteur” Levinas explica en qué sentido su filosofía no impugna el rol del Estado y la jerarquía que comporta el orden político por eso la necesidad de ambos principios, el de Atenas y el de Jerusalem, dado que cada uno exclusivamente sería insuficiente y contraproducente –porque instituiría una violencia. En la coexistencia de ambos, nuestro autor señala la importante función de la ética como limitación de los abusos del Estado.

“Rien ne saurait se soustraire au contrôle de la responsabilité de 'l'un pour l'autre' qui dessine la limite de l'Etat et ne cesse d'en appeler à la vigilance des personnes qui ne sauraient se contenter de la simple subsumption des cas sous la règle générale, dont l'ordinateur es capable”  
(AT 150)<sup>67</sup>

Este es el control de la ética sobre la política, el cuidado de la unicidad incomparable de cada ser humano como “otro” en la proximidad. Imprescindible razón ética al horizonte de toda organización social -también imprescindible- que pretende objetividad, y de su orden político. Limitación de la razón instrumental desde la razón ética.

En una interesante lectura talmúdica, titulada “Au-delà de l'Etat dans l'Etat”, en la que comenta el Tratado Tamid 31b-32b, Levinas describe un encuentro de Alejandro Magno con los ancianos del Neguev en el que estos últimos respondieron a diez preguntas del emperador macedonio; la enseñanza que surge de dicha lectura es el encuentro entre esos dos elementos mencionados en el epígrafe: el anarquismo de Jerusalem frente a la jerarquía de Atenas. En su conclusión Levinas escribe.

“Notre texte affirme une différence radicale entre tout ce qu'il peut y avoir de valide dans une politique raisonnable, d'une part, et la justice authentique, de l'autre. C'est-à-dire la miséricorde,

<sup>66</sup> Levinas, “Trascendencia et hauteur” en Chaher y Abensour, op cit p 64 –“( ) la necesidad tanto de la jerarquía enseñada por Atenas, como del individualismo ético *abstracto* y algo *anárquico* enseñado por Jerusalem para suprimir la violencia. Cada uno de estos principios, abandonado a sí mismo, no hace otra cosa sino acelerar lo contrario de lo que quiere garantizar” [Trad mía – S.R.]

<sup>67</sup> “Nada sabría sustraerse al control de la responsabilidad del ‘uno por el otro’ que delinea el límite del Estado y no cesa [la responsabilidad S.R.] de llamar a la vigilancia de las personas que no sabrían contentarse con la simple subsumción de casos bajo la regla general, de eso es capaz la computadora” [Trad mía – S.R.]

la charité, le *hessed* qui en est le foyer ardent, la Thora qui est la source de ses flammes et l'étude où cette source jaillit. La justice s'oppose à ce désir du politique, né du regard insatiable vers les lointains horizons, à cet infini goût du politique, à cette horizontalité dont il était question au début, prise pour l'essentiel de l'exister". (NLT 76)<sup>68</sup>

La diferencia a la que refiere el texto se da entre la filosofía como "sabiduría del amor" y el orden político razonable; la filosofía sería todo el saber y la conciencia de esa razón ética pre-originaria del ser para el otro y como tal es "auténtica justicia", *tzédek de tzdaká* o de *jesed*.

Si retomamos el título de la lectura talmúdica mencionada, éste alude a un más allá del Estado dentro del Estado y este concepto de superación del orden político dentro del mismo puede relacionarse con otro texto del mismo autor "L'Etat de Cesar et L'Etat de David" que señala la oposición entre monoteísmo y Estado (ADV 217), y se cuestiona si acaso la pregunta por la "política monoteísta" no encierra una contradicción. Para esto es importante recordar dos textos bíblicos que se refieren a la autoridad monárquica: uno de ellos es la limitación del poder del soberano que impone *Deuteronomio XVII 14-20* y el otro es la enérgica advertencia del profeta ante el reclamo del pueblo de "un rey como todos los pueblos" en *1 Sam. VIII*. Hay en la Biblia una noción "más allá del Estado" que tiene que ver con los profetas y con una concepción mesiánica del tiempo:

"L'au-delà de l'Etat est une ère que le judaïsme sut entrevoir sans admettre, à l'âge des Etats, un Etat soustrait à la Loi, sans penser que l'Etat n'était pas un chemin nécessaire, même pour aller au-delà de l'Etat. Le prophétisme ne fut peut-être que cet anti-machiavélisme anticipé dans le refus de l'anarchie." (ADV 209)<sup>69</sup>

El mismo Estado contiene el más allá del Estado. Nada debe sustraerse a la crítica de la responsabilidad por el otro, ya que tanto la justicia como la sociedad y el Estado se comprenden a partir de la proximidad: se trata del mismo esquema que vimos más arriba, en cuya base está la

<sup>68</sup> "Nuestro texto afirma una diferencia radical entre todo lo que puede haber de válido en una política razonable, por una parte, y la justicia auténtica, por otra parte. Es decir, la misericordia, la caridad, el *jesed* que es el hogar encendido, la Torá que es la fuente de las llamas y el estudio donde esta fuente brota. La justicia se opone a este deseo de lo político, nacido de la mirada insaciable hacia los horizontes lejanos, a este infinito gusto de lo político, a esta horizontalidad de la que era cuestión al comienzo, tomada como lo esencial del existir" [Trad. mía - S.R.]

<sup>69</sup> "El más allá del Estado es una era que el judaísmo supo entrever sin admitir, en la edad de los Estados, un Estado que se sustrae a la Ley, sin pensar que el Estado no fuese un camino necesario, incluso para ir más allá

proximidad del cara-a-cara, a la que sigue la entrada del tercero y luego la necesidad de objetividad que reclama justicia, ésta da origen a la conciencia y es en ese marco que se diseña el orden político del Estado. Levinas propone una refutación de Hobbes, de quien sólo puede aceptar la vulnerabilidad humana, mas no la condición de asesinos y la economía de fuerzas que el autor del *Levinathan* adjudica a la naturaleza humana para culminar en un Estado absolutista. Se trata más bien de la imposibilidad de matar –entendida en el sentido ético del rostro como huella del infinito– y de la responsabilidad por la vida del otro, esta resistencia del rostro del otro que rompe la totalidad y conduce a una organización política radicalmente diferente del Estado absolutista<sup>70</sup>. De ahí la importancia de la pre-origenariedad: la guerra de todos contra todos tampoco es una situación histórica dada sino una hipótesis acerca de la génesis de la organización política. Levinas señala dicha importancia.

"Il n'est pas des lors sans importance de savoir si l'Etat égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout de maintenir) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous et s'il peut se passer d'amitiés et de visages. Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instauration d'une guerre avec bonne conscience." (AE 203)<sup>71</sup>

O. Mongin<sup>72</sup> lee la propuesta levinasiana como una "inversión del sistema hobbesiano". Tal como lo vimos en el esquema comentado anteriormente, el derecho no se instituye contra la guerra. Según Levinas, anterior al comienzo es la relación ética (que este comentarista caracteriza como "infrapolítica") y luego de la aparición del tercero, la justicia y el orden político, nuevamente la ética opera "desde la altura", desde el más allá de los derechos humanos –leídos "de derecha a izquierda"

---

del Estado. El profetismo quizás no fue sino este anti-maquivelismo anticipado en el rechazo de la anarquía". [Trad. mía – SR]

<sup>70</sup> Esta refutación de Hobbes está excelentemente desarrollada por M. Abensour en "Penser l'utopie autrement" en Chaler C. et Abensour M. op. cit. p. 581

<sup>71</sup> "Por ello, no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza – Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener– procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros. No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en la instauración de una guerra con buena conciencia" (DOMS 239)

<sup>72</sup> "La parenthèse du politique" en Greisch J. et Rolland J. - E. Levinas- *L'éthique comme philosophie première* - p.322

como los derechos del otro ser humano- busca fundar otra política (la del “más allá del Estado dentro del Estado”).

Así, tanto en la base anterior al comienzo como en el horizonte que controla el presente se encuentra la proximidad, por eso es tan importante esta concepción diacrónica de la temporalidad, que va a ser que este pensamiento utópico pueda comprenderse a partir del mesianismo. Tal como cita Levinas a los Sabios del Talmud<sup>73</sup>:

“Entre ce monde-ci et l'époque messianique , il n'y a d'autre différence que la fin de l'oppression exercée par les grands Etats”  
(ADV 214)<sup>74</sup>

#### 4.3.1. Temporalidad mesiánica como interpretación ética

Retomemos la raíz *A.J.R*<sup>75</sup>, de la responsabilidad. Anteriormente señalamos que, a semejanza del verbo “diferir” que tiene un sentido de alteridad y otro temporal, esta raíz indica a la vez el otro *-AJeR-* y la posteridad *-AJaR-*. Los tiempos mesiánicos en hebreo son llamados *AJaRit hayamim*, lo postrero de los días. En aquellos postreros tiempos mesiánicos (*ajart hayamim*) alguien -función mesiánica del *rehén-* va a responsabilizarse (*AJRaiut*) por los otros (*AJeRim*). La interpretación ética del mesianismo, tiene lugar en la categoría levinasiana de *substitución*<sup>76</sup> El

<sup>73</sup> Debe tenerse en cuenta la época histórica en la que este pensamiento mesiánico se radicalizó tanto en un anarquismo ya que coincide con el yugo del Imperio Romano. Este pensamiento ya se había desarrollado en relación con los diversos imperios que subyugaron a Israel (inclusive desde el relato de la salida de Egipto), pasando por Asiria, Babilonia, Persia, Grecia. Sin embargo se radicaliza fuertemente en relación al poderoso Imperio Romano. En *Midrash Tanjuma* parashat vayetze B se interpreta el sueño de Jacob: “dijo rabi Shmuel Ben Najman: Jacob veía subir las escaleras, el gobernante de Babilonia subió 70 escalones (esto es los años que duró su imperio) y bajó, el gobernante de Media (se refiere a Persia) 52 y bajó, el de Grecia 100 y bajó, y el de Edom (según los Sabios del Talmud es Roma) subió y no se supo cuánto ya que nunca bajó. Este *midrash* (interpretación exegética) es un buen ejemplo del rechazo y el temor de estos Sabios respecto a Roma. También en la Biblia el capítulo 2 del Libro de Daniel, el sueño de Nabucodonosor rey de Babilonia descifrado por el profeta como la sucesión de los imperios (que llega hasta el advenimiento de Grecia mas no llega a anunciar a Roma) atestigüa la desconfianza en los imperios.

<sup>74</sup> “Entre este mundo y la época mesiánica, no hay otra diferencia sino el fin de la opresión ejercida por los grandes Estados” [Trad. mía- S R ]

<sup>75</sup> A la que referimos en los capítulos 2 y 3.

<sup>76</sup> Este concepto –abordado en nuestro capítulo 2- se define como una expiación por el otro que trasciende las categorías de egoísmo y altruísmo. Cf. E. Levinas AE p 150 – En el capítulo 2 referimos más ampliamente. También se describe como ser rehén del otro (Ibid. p 201), tratando de guardar al otro “en su propia piel” (Ibid p.146).

Mesías es el personaje que según la tradición expiará por todos, en un movimiento infinito de sustitución. Según Levinas, el Mesías es cada uno de nosotros.

"Le Messianisme, ce n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'Histoire  
C'est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous C'est l'instant où je reconnais ce pouvoir  
et ma responsabilité universelle"  
(DL 122-123)<sup>77</sup>

Kafka <sup>78</sup> expresaba este sentido ético de los tiempos mesiánicos y su relación directa a la responsabilidad de cada uno en adelantar esta venida, al decir que el Mesías llegaría "un día después de su propia llegada". es decir, que somos los seres humanos, por medio de una recuperación de la ética an-árquica, que podremos hacer posibles aquellos días en los que las violencias del orden político sean puestas definitivamente en cuestión, tiempos anárquicos en el sentido de la organización del Estado, pero tiempos no violentos en cuanto a la hegemonía de la razón ética pre-originaria o an-árquica.

Este tiempo mesiánico no es un tiempo histórico vacío<sup>79</sup>, no se trata de un tiempo de la presencia, sino una concepción otra del tiempo. el tiempo mesiánico *-ajarit hayamim-* es a la vez postentada *-ajar-* y alteridad *-ajer*<sup>80</sup>. Tiempo que pone en cuestión la hegemonía de la presencia. Tiempo otro, entendido a partir del otro. Temporalidad que sólo se entiende a partir de la diferencia irreductible que es la *diacronía* –que pone en cuestión a la coincidencia sincrónica de la presencia. Tiempo que se sustrae a la reducción espacial, más allá de la inmanencia, se comprende en el marco de la *trascendencia absoluta*

<sup>77</sup> El Mesianismo, no es pues la certeza de la llegada de un hombre que detenga la Historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en que yo reconozco ese poder y mi responsabilidad universal"  
[Trad. mía - SR ]

<sup>78</sup> cf. F. Kafka ' Cuadernos en octava' Tercer cuaderno- *Obras Completas* Edicomunicación p.1426

<sup>79</sup> En las "Tesis de la filosofía de la historia" de W. Benjamín puede comprenderse esta concepción del tiempo, ver *Angelus Novus*, Edhasa, 1971. En la Tesis XVIII B: "Los adivinos no consideraban el tiempo, ciertamente, como homogéneo ni vacío, trataban de extraer lo que se oculta en su seno. Quien tenga presente esto puede quizá llegar a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la memoria, es decir, en sí mismo. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. En cambio, en la Thorá y la plegaria los instruían en cuanto a la memoria. Esto los liberaba de la fascinación del futuro, a la que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías."

<sup>80</sup> Es muy importante en este punto recordar los "Textos mesiánicos" en DL.

Es otra concepción del tiempo, que tiene lugar en la tradición mesiánica judía y que lleva a otros pensadores judíos como W. Benjamin a hacer una crítica del historicismo, corriente que en el tiempo lineal ve una sucesión de causas y consecuencias que “maquillan” una historia de los vencedores. La tarea del historiador -responsable por generaciones pasadas<sup>81</sup>- que es la corrección del pasado, supone una mirada atenta al mismo y una escucha comprometida de sus lamentaciones y reclamos -del pasado de los vencidos-; en la reparación de un pasado que es visto por el ángel de la historia de la novena tesis<sup>82</sup> con horror, puede darse la redención<sup>83</sup>. Es a partir de la relación ética al otro -de responsabilidad- que puede pensarse esta alteridad temporal, ajena a la representación. La tarea del historiador según Benjamin es -en concordancia con el texto anteriormente citado de Levinas- la de hacerse cargo de ese pasado “ajeno” que sin embargo le (me) concierne y en este sentido tiene un carácter ético, el historiador es responsable del pasado y del futuro.

El presente revolucionario -tiempo actual o *Jetztzeit*: lugar de encuentro de pasado y presente- según Benjamin debe vivirse en función de los cambios que exige el pasado y no como erróneamente suponemos en función de un futuro a tientas, vacío. Esto se explica en esta cita de Rosenzweig:

“(…) el futuro no es el futuro, sino un pasado estirado en una longitud infinita y proyectado hacia adelante. Porque sin esa anticipación el instante no es eterno, sino que es algo que se se va perpetuamente arrastrando por la larga carretera general del tiempo” (ER 276)

<sup>81</sup> Como lo describe Habermas *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p.26

“Lo que Benjamin tiene en mientes es la idea bien profana de que el universalismo ético ha de tomar también en serio la injusticia ya sucedida y a todas luces irreversible; de que se da una solidaridad entre los nacidos después y los que les han precedido, una solidaridad con todos los que por la mano del hombre han sido heridos alguna vez en su integridad corporal o personal; y que esa solidaridad sólo puede testimoniarse y generarse por la memoria”.

Sin osar contrariar a Habermas, no estaría tan segura de llamar “profana” a esta idea –no porque responda a las normas de la institución religiosa, pero a partir de Levinas (LC) puede pensarse otro sentido de “religiosidad” que se definió como ética. Además, el término “solidaridad” –alusivo a intereses comunes- podría quizás no agotar el sentido profundo de deuda y responsabilidad que se anudan en el dolor con el que Benjamin escribió las Tesis. En el comentario citado no hay lugar para la alteridad.

<sup>82</sup> Cf. “Tesis de la filosofía de la historia” op cit

<sup>83</sup> Es necesario poner en relieve la importancia de este concepto en su sentido ético que tanto Levinas como Benjamin han tomado del filósofo judío alemán F. Rosenzweig (cuya influencia Levinas menciona en el prefacio a *Totalité et Infini* y en cuanto a Benjamin puede conocerse a través de su correspondencia con Scholem).

Al ser cada segundo la “pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías”, la plenitud del tiempo se da en la categoría de *redención*. La redención según Benjamin es la aparición inesperada del pasado como ruptura del presente. Esta ruptura, ese “hacer saltar el *continuum* de la historia propio de las clases revolucionarias en el instante de su acción”<sup>84</sup> retorna en los días festivos, que son los días del recuerdo. Días en los que el pasado se recrea con fuerza y puede ser redimido del olvido que se produce en la historiografía. Esta idea también se encuentra en F. Rosenzweig<sup>85</sup> en sus reflexiones acerca del ciclo del tiempo y la repetición que se da en *la fiesta* como fijación de un instante pasado en el presente. El año cobra sentido a partir del ciclo festivo, que se da en el anillo que conforman los días festivos a lo largo del año y que hacen significar a la vida cotidiana<sup>86</sup>, dado que ellos expresan plenamente ciertos aspectos de la vida que cotidianamente aparecen de manera fragmentaria.

La relación al pasado como memoria viva y no como historiografía puede leerse en el historiador Y. H. Yerushalmi en su libro *Zakhor*<sup>87</sup>, cuyo significado en hebreo, además de memoria, es también actividad: recordar es actuar<sup>88</sup>, actualizar los acontecimientos en el ritual, un ejemplo de esto se da en el rito de la Pascua judía, en el que se actualiza simbólicamente la liberación de la esclavitud en Egipto. Hannah Arendt, en *Between Past and Future*<sup>89</sup> relaciona la historiografía griega -al igual que la poesía griega- a la grandeza, ya que “a través de la historia los hombres devienen casi iguales a la naturaleza”<sup>90</sup>; a esta historiografía contraponen la *memoria* judía -basada en enseñanzas distintas de los hebreos- que antepone la vida humana como lo más sagrado, siendo el hombre el ser supremo de la tierra<sup>91</sup>. La memoria judía -en términos benjaminitas *Emgedenken*- en

<sup>84</sup> Cf. Tesis XV

<sup>85</sup> Op. cit. pp. 342-345

<sup>86</sup> Cf. F. Rosenzweig - *El libro del sentido común sano y enfermo*- op. cit. - pp. 86 y ss.

<sup>87</sup> Y. H. Yerushalmi - *Zakhor - Jewish History and Jewish Memory* - Schocken Books, New York.

<sup>88</sup> cf. Y. H. Yerushalmi *Zakhor* (en hebreo) Am Oved p. 16

<sup>89</sup> H. Arendt *Between Past and Future*, Faber and Faber, London

<sup>90</sup> *Ibid.* pp. 47-48

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 52

su máxima fuerza era mesiánica y por lo tanto redentora. En términos de Scholem<sup>92</sup>, el pasado tiene una función utópica, aguarda para ser reinterpretado y revestir nuevas formas en el presente, por esto “nunca es totalmente pasado”. Rosenzweig, Benjamin, Yerushalmi, Arendt, Scholem: pensadores judíos preocupados por la historia.

En *Totalité et Infini* (TI p.253) Levinas describe la historiografía como la usurpación llevada a cabo por los vencedores, una apropiación de las voluntades muertas. También esto se relaciona a la concepción benjaminiana de la historia de los vencidos, en cuya Tesis VI dice:

“Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador trasapado por la idea de que *m siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer.”

Levinas propone un abordaje del pasado fuera de la re-presentación, liberado del yugo del presente: la representación ejerce una violencia sobre el pasado, lo priva de su apertura hacia el tiempo actual, lo vuelve monumental. Las palabras son insuficientes para nombrar ese pasado utópico. El lenguaje cómplice del espacio, torna difícil decir la trascendencia pura en el tiempo. El filósofo aborda con cautela la metáfora de la fluencia que más tarde (MT), tal como lo vimos en el capítulo anterior, desechará.

“Parler du temps en termes de fluence, c’est parler du temps en termes de temps et non pas d’événements temporels ( . ) ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d’après ce qui est constitué, mais il n’est rien de temporellement ‘objectif’. Pour tout cela les noms nous font défaut ( .. ) Les noms nous manquent ou la chose passe-t-elle le nommable?” (AE 43)<sup>93</sup>

Temporalidad de constante dinamismo, diacronía, el tiempo mesiánico es **ruptura** de la quietud de la presencia: temporalidad que se entiende a partir de la huella que desarticula la quietud

<sup>92</sup> G. Scholem “Memoria y utopía en la historia judía” en *Explications and Implications. Writings on Jewish Heritage and Renaissance. Vol II.* (en hebreo) Edit Am Oved, Tel Aviv, 1989, allí también ver “Sobre la educación hacia el judaísmo, conversación con maestros de historia”

<sup>93</sup> “Hablar del tiempo en términos de fluencia es hablar del tiempo en términos de tiempo y no de acontecimientos temporales. ( . ) esa corriente es algo que llamamos así en virtud de lo constituido, pero no es algo temporalmente ‘objetivo’ Para todo esto carecemos de palabras ¿Nos faltan palabras o es que la cosa va más allá de lo nombrable?” (DOMS 82)



que tiende hacia el espacio. Igualmente ocurre con la moral, de la que Levinas escribe, refiriéndose a

M. Jankélévitch

“( ) si l'ordre moral est dans son perfectionnement incessant -il est toujours en marche, jamais aboutissement. L'aboutissement moral est immoral. L'aboutissement de la moralité est absurde comme l'immobilisation du temps qu'il suppose. La délivrance par Dieu coïnciderait avec la souveraineté d'une moralité vivante, ouverte sur des progrès infinis” (DL 114)<sup>94</sup>

#### 4.3.2. *Política mesiánica: utopía “de otro modo”.*

“( ) pour Israël -et pour ses anciens du Néguev-, Etat équivaut à anarchie. Elle voudrait dire que l'ordre politique acceptable ne peut venir à l'humain qu'à partir de la Thora, de sa justice, de ses juges et de ses maîtres savants. Politique messianique. Attente, attention extrême et histoire en guise de veillée.” (NLT 63)<sup>95</sup>

Esta “política mesiánica” tiene por base la Torá (que Buber tan literal y acertadamente traduce por “enseñanza”<sup>96</sup>) y su constante interpretación que no permite perpetuar esquemas como el de un orden político. Esta política se dice en términos temporales como “espera” de ese tiempo otro de la temporalidad mesiánica. No debe entenderse la espera en el sentido de la inacción, así como la pasividad se explica como la atención al llamado del otro, la espera tiene que ver con el cultivo de la sensibilidad para la escucha. Pasividad que no es ajena a la revolución como indica sorprendentemente Levinas en la lectura talmúdica “Judaïsme et révolution” (DSS 11 y ss). Hay en esta política mesiánica -como lo nota O. Mongin<sup>97</sup> una primacía del tiempo sobre el espacio y esto se hace claro con relación a esa “substitución del suelo por la letra”<sup>98</sup>, dado que la interpretación

<sup>94</sup>“( ) si el orden moral está en un perfeccionamiento incesante, -siempre está en marcha, nunca desenlace. El desenlace moral es inmoral. El desenlace de la moralidad es absurdo así como la inmovilización del tiempo que supone. La liberación otorgada por Dios coincidiría con la soberanía de una moralidad viviente, abierta a progresos infinitos” [Trad. mía - S.R.]

<sup>95</sup>“( ) para Israel -y para los ancianos del Neguev-, Estado equivale a anarquía. Esta querría decir que el orden político aceptable no puede venir a lo humano sino a partir de la Torá, de su justicia, de sus jueces y de sus sabios maestros. Política mesiánica. Espera, atención extrema e historia al modo del velar” [Trad. mía - S.R.]

<sup>96</sup> Traducción comentada por Levinas en HS op cit

<sup>97</sup> op cit p 322

<sup>98</sup> Texto comentado en nuestro primer capítulo en relación a la libertad de la interpretación -relacionada al monoteísmo- frente a el “arraigo” del suelo -relativo al paganismo. DL p 165.

exige el dinamismo del cambio. Justamente en este sentido se puede hablar de **u-topía**. Utopía que es un “no lugar” y que desde esa exterioridad marca la crisis de una realidad determinada: crítica del *ser* no al modo del “deber ser” sino de una alternativa absolutamente exterior.

M. Abensour<sup>99</sup> describe la utopía levinasiana, “utopía de lo humano” (AE 58) como una “utopía de otro modo”. No es una utopía de la naturaleza del hombre ni de su destino, sino del enigma de lo humano a partir de la trascendencia. El “de otro modo” de la utopía, comporta una crítica y una reflexión de pensamientos utópicos existentes, tales como el de Buber o Bloch, hasta llevarlos fuera de sus propios límites: como lo propone Levinas en DQVI p. 141 llevar una idea a su superlativo, hasta su énfasis y lograr así un pensamiento que no estaba contemplado en la utopía original. Así lo describe Abensour<sup>100</sup>:

“Nouvelle pensée de l'utopie qui ne se donne pas pour objet des contenus utopiques, mais la forme, les modalités de l'utopie, la détermination de son élément propre et l'élaboration des catégories à l'aide desquelles la penser autrement”<sup>101</sup>

Utopía exódica, porque lleva a un afuera. Se trata de una utopía que conduce a “otro modo **que saber**” (AS 90) que es la proximidad o la socialidad misma. Levinas lo aclara: que no se trate de saber no quiere decir que sea fe. Insistimos en la lectura talmúdica acerca de la recepción de la Torá en Siná, cuando el pueblo responde “*naasé venishmá*”: haremos y escucharemos/ entenderemos, primero la acción ética y luego la teorización de la misma. “*Tmimut*” que es hebrea integridad y se traduce al griego por ingenuidad: la ética contrapuesta al saber occidental que ya Nietzsche y luego Foucault desenmascararon como relaciones de poder. Alteridad del pensamiento levinasiano como pensamiento de la alteridad, Abensour nota que de este modo se evitan las relaciones saber/

<sup>99</sup> “Penser l'utopie autrement” en Chalier y Abensour op.cit. pp.572-602

<sup>100</sup> Ibid, p.574

<sup>101</sup> “Nuevo pensamiento de la utopía que no se da por objeto contenidos utópicos, sino la forma, las modalidades de la utopía, la determinación de su elemento propio y la elaboración de las categorías que le ayudan a pensarla de otro modo” [Trad. mía – S.R.]

poder<sup>102</sup>, dado que el saber comporta una apropiación en el reino del Mismo, y la *utopía de otro modo* remite a la fragilidad del yo y no a su autoafirmación.

Es por este otro modo que saber, esta utopía “de otro modo”, que el pensamiento buberiano del “encuentro” -que en la reciprocidad intenta velar por la alteridad- es llevado por Levinas al extremo de la separación debida a la trascendencia -idea ajena a la utopía buberiana. Crítica a la reciprocidad y por consiguiente a la presencia y el carácter ontológico de la utopía de Buber que tratamos en la primera parte de este capítulo. Y, dado que la alteridad se resguarda en la trascendencia del otro pero peligra en la reciprocidad, según Abensour<sup>103</sup>, se reafirma el punto de vista del pluralismo.

“Pluralisme ‘infiniment’ plus pluraliste que celui de Buber serait-on tenté de prononcer”<sup>104</sup>

El pluralismo desde el pensamiento de la trascendencia del otro no puede por principio fusionarse en unidad alguna, la relación al rostro es garantía de irreductible pluralidad. La utopía de la reciprocidad puede pensarse como armonía en un ideal de completud, en este sentido acecha el peligro del cierre en la totalidad y la cancelación de la pluralidad.

Si retomamos este “otro modo que saber” de la utopía levinasiana, no se trata de un sujeto fuerte y dueño de la situación que se apodera del objeto del conocimiento sino de una subjetividad liberada del conatus<sup>105</sup> que por lo tanto es fragilidad, “polvo y cenizas”:

“Ainsi située dans l’élément de la fragilité, la nouvelle utopie a, pour caractère essentiel, de se tenir à l’écart d’une pensée de la réconciliation ou de l’accomplissement comme si elle redécouvrait dans cette traversée du ‘néant’ la vertu salvatrice du non-lieu accueilli non plus comme manque, ni comme déficit, mais comme condition d’ouverture à l’altérité

<sup>102</sup> Ibid. p 575

<sup>103</sup> Ibid p 579

<sup>104</sup> “Pluralismo infinitamente más pluralista que el de Buber, estaríamos tentados a decir” [Trad. mía – S.R.]

<sup>105</sup> La lectura levinasiana de Spinoza debe ser revisada, ya que a veces el conatus essendi es interpretado como un concepto temerario para la alteridad. En otra parte nos ocuparemos del tema (cap. 5) dado que Spinoza también parte de un conocimiento profundo de la lengua hebrea y su otra concepción del “ser”. Por otra parte, el sentido de la fragilidad del sujeto ha sido abordado en el capítulo 3.

de l'autre. Bref, l'utopie sous le signe d'Abraham et non plus sous le signe d'Ulysse, l'utopie pensée dans le registre de la séparation."<sup>106</sup>

Esta nueva utopía marca el camino hacia la tierra prometida de Abraham en lugar del retorno a la tierra natal de Ulises: desarraigo de la tierra para alcanzar la libertad de la letra. Partir más allá del ser y del no ser (AE p.4), *dés-inter-esement*, para mostrar la alternativa a la concepción de la vida y la justicia fuera del campo del ser, y no para “evocar la idealidad de lo irrealizable”. La diferencia entre Ulises y Abraham es la que Levinas comenta –entre otros lugares- en “L’actualité de Maïmonide”<sup>107</sup> entre Israel y el paganismo: mientras este último es definido como “la imposibilidad radical de salir del mundo”, situando a los dioses en el mismo, y creando una moralidad incapaz de transgredir los límites del mundo; la fe de Israel extiende una sospecha sobre el mundo y no se siente definitivamente asentado. Paganismo de la inmanencia frente al pensamiento de la trascendencia: el retorno de Ulises a la tierra natal nos habla de su arraigo, la salida de Abraham de su tierra natal hacia la tierra prometida anuncia una vida de exilios.

La utopía levinasiana se caracteriza, como se dijo más arriba por la transformación de la utopía por medio del énfasis. Este movimiento lleva a entenderla como “el claro donde el hombre se muestra”<sup>108</sup>, que a diferencia de esta imagen en Heidegger, Levinas prefiere definirla como “claridad”. A la luz del ser, Levinas opone la claridad de la utopía:

“Si dans le champ de l’être, il faut la lumière pour voir la lumière, dans le champ de l’humain, il faut la clarté de l’utopie pour que l’homme se montre *au-delà* de la nuit dans laquelle il se débat la nuit du *il y a*, la nuit du neutre.”<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Chalier et Abensour, op. cit p 596

“Así situada en el elemento de la fragilidad, la nueva utopía, por carácter esencial, debe mantenerse alejada de un pensamiento de la reconciliación o de la realización como si ella [la nueva utopía – S.R.] redescubriría en esta travesía de la ‘nada’ la virtud salvadora del no lugar acogida ya no como falta, ni como déficit, sino como condición de la apertura a la alteridad del otro. En resumen, la utopía bajo el signo de Abraham y no más bajo el signo de Ulises, la utopía pensada en el registro de la separación” [Trad. mía – S.R.]

<sup>107</sup> Levinas “L’actualité de Maïmonide” *Paix et Droit*, abril 1935

<sup>108</sup> Chalier et Abensour, p.597

<sup>109</sup> “Si en el campo del ser, hace falta la luz para ver la luz, en el campo de lo humano, hace falta la claridad de la utopía para que el hombre se muestre *más allá* de la noche en la que él forcejea, la noche del *hay*, la noche de lo neutro” [Trad. mía – S.R.]

Si volvemos a AE p. 203 que citamos con relación a Hobbes, es importante plantear este pensamiento utópico para evitar que se instaure “una guerra con buena conciencia” y que en cuanto a la organización de lo político no pueda esperarse nada más que una resignación frente al poder. Por eso la utopía es claridad en la que lo humano se muestra en toda su inaprehensibilidad. Ética como filosofía primera no para reemplazar a la política sino para juzgarla e impedir los abusos del poder

#### 4.4. El laberinto y la sombra del Otro.

Maimónides escribió la “Guía de los Perplejos”. En hebreo, perplejo (navoj) es aquél que se encuentra en un laberinto (mavoj). El perplejo del que trata el pensador judío medieval es aquél que, a causa del estudio de la filosofía, duda de las verdades de la Torá. Maimónides opera una reconciliación de Aristóteles y la Biblia<sup>110</sup>. Levinas, habiéndose formado en el campo de la fenomenología, en un movimiento inverso al del “perplejo”, reinterpreta las verdades de Sinai (éticas) y trata de traducirlas al griego no con la intención de causar perplejidad en los filósofos - aunque a veces es lo que ocasiona- sino porque “todo debe poder ser ‘traducido’ al griego” (AT p.179). Justamente esta traducción tiene por objeto explicar la complejidad de lo social con la llave de la interpretación ética.

En el laberinto de la intersubjetividad, el Otro se vislumbra en la claridad de la utopía, sin embargo el Otro oculta sombra en su Infinito. Y no se trata de obtener un hilo de Ariadna (o la corona luminosa según ciertas fuentes<sup>111</sup>) capaz de develar ese misterio “echando luz” para liberarse de la condición de rehén. El laberinto se complica en la medida en que se avanza y aparece el tercero, su aparición clama justicia y la encrucijada parece desvanecerse ante el orden institucional. Pero la calma es tan sólo temporaria. Para que la institución no se transforme en un cruel encierro es importante apelar a la sombra de la trascendencia y así evitar el cierre de la totalidad que amenaza a la luz del ser. La ética como “utopía de otro modo” tiene por función impedir el cierre violento de la totalidad:

“Il faut que les institutions que la justice exige, soient contrôlées par la charité dont la justice est issue”  
(AT 178)<sup>112</sup>

Lejos de proponer a la filosofía bajo un modelo político acabado, Levinas entiende que su ocupación en la misma como “sabiduría del amor” debe concentrarse en la ética que rebasa a las

<sup>110</sup> Levinas “L’actualité de Maimonide” op. cit

<sup>111</sup> Cf Grimal, P *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona, 1984

<sup>112</sup> “Es necesario que las instituciones que exige la justicia, sean controladas por la caridad de la que procede la justicia”. [Trad. mía – S.R.]

urgencias políticas bajo una inspiración profética de función crítica<sup>113</sup>. De este modo, el filósofo judío trata de traducir la griega filosofía al hebreo para retraducirla al griego y así reinterpretarla de otro modo. lectura de la exterioridad. Es esta tensión constante entre la institución y la crítica, entre Atenas y Jerusalem, incesante reinterpretación, que dará lugar a esa *Philo-sophía* como “sabiduría del amor”, *tzédek de tzdaká* o justicia de la caridad. El filósofo de esta “sabiduría del amor” -por la vida- reclama justicia (*sophía* que es a la vez *tzédek* y *mishpat*) como limitación del poder en nombre de la caridad (*philia* y *tzdaká*) que es “responsabilidad por el otro” (mesiánica ruptura del presente, *ajraiút* -responsabilidad- respecto al *ajer* -el otro- que se da en un tiempo de *ajarit hayamim*) Mesianismo como ruptura de la temporalidad uniforme y formal, ética que nace de una lectura subvertida de la filosofía. Lejos de un profetismo anarquista, Levinas insinúa una superación del orden político, que se ilustra en esta ejemplificación del mesianismo:

“( . .) quand Lénine disait par exemple que le jour viendra où la cuisinière pourra diriger un État. Ça ne veut pas du tout dire qu'elle dirigera l'État, mais que le problème politique ne se posera plus dans les termes d'aujourd'hui. Il y a là un messianisme”<sup>114</sup> (EN 130)

<sup>113</sup> Levinas DL 238 “L’homme le plus profondément engagé dans la vie -celui qui ne peut jamais se taire- le prophète- est aussi l’être le plus séparé, le moins capable de devenir institution” (“El hombre más profundamente comprometido en la vida -aquel que no puede callarse jamás- el profeta- es también el ser más separado, el menos capaz de transformarse en institución”) [Trad. mía – S.R.]

<sup>114</sup> Levinas EN 130 –“( . .) cuando Lenin decía, por ejemplo que llegaría un día en que una cocinera podría dirigir un Estado. Esto no significa en manera alguna que ella vaya a dirigir el Estado, sino que el problema político ya no se planteará en los términos actuales. En esto hay un mesianismo” (EN 146)

## Capítulo 5: Algunos posibles hilos de Ariadna

5.1 En el laberinto de la hipertextualidad: la madre filosofía y su otro hijo legítimo.

5.2. Los “otros” del pensamiento de la alteridad.

5.2.1. Una cuestión “espinosa”: ¿ética de la inmanencia o de la trascendencia?

5.2.1.1. “La dureza de la filosofía y los consuelos de la religión”

5.2.1.2. Maimónides: entre Spinoza y Levinas

5.2.1.3. *Conatus essendi* ¿en las antípodas de *autrement qu'être*?

5.2.2. Las lenguas y su otro.

5.3. Ética para tiempos de emergencia: un hilo de Ariadna para guiar al perplejo.

5.3.1. El olvido al acecho

5.3.2. Subjetividad frágil y moral cotidiana: contra la ética ornamental.

5.3.2.1. Facilidad del bien y del mal: los peligros  
del conformismo.

5.3.2.2. Las trampas de la razón instrumental.

5.3.2.3. Ética y política.

5.3.2.4. En el laberinto (post?)-concentracionario:  
la ética levinasiana, un hilo de Ariadna.

5.4. La Obra: el éxodo hacia la tierra prometida.



## Capítulo 5: Algunos posibles hilos de Ariadna

“La esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad” (TI 309)

Cuenta la leyenda<sup>1</sup> que Teseo voluntariamente se entregó junto a los jóvenes que anualmente rendían tributo con sus vidas al Minotauro. Confiando en sus fuerzas y en el hilo que Ariadna le había provisto en señal de amor, el héroe logró penetrar en el laberíntico palacio, terminar con la temible bestia y salir, habiendo liberado a sus congéneres de tan terrible amenaza. El hilo de Ariadna es la metonimia de la hospitalidad que tiene lugar en la amistad. El hilo de Ariadna, huella de la hospitalidad, es el lugar donde se anuda la libertad de Teseo y de las generaciones por venir.

Hilos, tejidos, costuras. son ellos metáforas del lenguaje y la escritura a los que nos referimos con anterioridad. Un lenguaje, cuyo entrecruzamiento con el tiempo da lugar al sujeto en su fragilidad y en su apertura, en su relación al otro, que es la responsabilidad. En este capítulo trataremos de recorrer diversos laberintos. uno puede ser la intrincada superposición de textos y lenguas, esa especie de palimpsesto que se descubre al penetrar en la lectura que nunca es una sino muchas, que pierde al lector en diversas direcciones y que en el presente trabajo hemos intentado recorrer sin la pretensión, claro está, de agotar. Otro posible laberinto, que cohabita en la escritura levinasiana junto al anterior, es uno para el que la amistad y la hospitalidad son la única salida posible. Se trata de aquel que describe Borges, en su relato “Los dos reyes y los dos laberintos”<sup>2</sup>. Cuenta el poeta acerca de aquel rey de los árabes, que, “encerró” a un rey de Babilonia en un laberinto más extraño, un laberinto sin paredes, un laberinto de soledad.

“ ¡Oh, rey del tiempo y sustancia y cifra del siglo!, en Babilonia me quisiste perder en un laberinto de bronce, con muchas escaleras, puertas y muros, ahora el Poderoso ha tenido a bien que te muestre el mío, donde no hay escaleras que subir, ni puertas que forzar, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que te veden el paso ’  
Luego le desató las ligaduras y lo abandonó en mitad del desierto, donde murió de hambre y de sed  
La gloria sea con Aquel que no muere ”

<sup>1</sup> Cf. Grimal, P. – *Diccionario de Mitología Griega y Romana* – Paidós, Barcelona, 1984 (cf. “Teseo”, “Ariadna”, “Minotauro”)

<sup>2</sup> Cf. Borges, J. L. - *Obras Completas* Tomo 1, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 607

Si la amenaza en la cercana Creta era un inclasificable monstruo, un Otro imposible de identificar: un “toro que es un hombre y cuya extraña/ forma plural da horror a la maraña/ de interminable piedra entretejida.”<sup>3</sup> La amenaza, la verdadera muerte en la lejana Arabia es la radical soledad: la muerte no se produce en el encuentro con la alteridad sino que es el hundimiento en la más profunda Mismidad. “Los dos reyes y los dos laberintos”: el rey del espacio, rey de la inmanencia y de la identidad cuyo laberinto se da en la solitaria espacialidad; frente al rey del tiempo, rey de la trascendencia<sup>4</sup> y de la alteridad, cuyo laberinto transcurre en la pura temporalidad que se lee como socialidad. Hay un rasgo común a ambos laberintos: la única salida posible se da a partir del Otro. Ariadna que es la amistad, el “socorro divino” implorado por el rey de Arabia, o aquél *rehén* -hospitalario *otage*- que acoga y alimente al que se encuentra en el desierto: la exterioridad del laberinto es el Otro y es la verdadera libertad.

---

<sup>3</sup> Ibid. p. 986 poema “Laberinto”

<sup>4</sup> En el sentido levinasiano.

### 5.1 En el laberinto de la hipertextualidad: la madre filosofía y su otro hijo legítimo.

Si imaginamos el discurso filosófico como un jardín de senderos que se bifurcan, encontramos que el espeso entramado intertextual nos conduce, al igual que el relato borgeano, a diversos tiempos. Cada palabra escrita en clave filosófica, conduce a otras de otros textos y de otros tiempos. La escritura intertextual abre, nunca cierra: se bifurca infinitamente, conduce a textos insospechados, remotos. Un momento de este laberinto de la intertextualidad es la lectura de la obra levinasiana, infinitamente abierta, por definición (EDE 191). La obra, según el filósofo de la alteridad, va hacia el Otro, sin retorno. Así, el entrecruzamiento con Husserl, con Heidegger, con Rosenzweig, o también con Bergson, con Buber o Spinoza dan lugar a un pensamiento diferente, polifónico, que se inscribe en el discurso de la diferencia, las veces al modo del comentario talmúdico: desde los márgenes del texto central. Pero esa escritura “de los márgenes”, de ningún modo queda fuera del texto o fuera de la obra, ya que el territorio de la textualidad transcurre tanto en el centro como en el borde. El entrecruzamiento con determinado pensamiento no retorna “enriquecido” hacia sí mismo, no subsume partes de éste, no busca superarlo, sino que en ese encuentro mismo –para recordar un énfasis levinasiano, pensado desde el latín<sup>5</sup>–, se produce, es decir, conduce hacia delante, se prolonga sin retornar a sí mismo, se altera. En este sentido el texto puede ser pensado a su vez como un jardín de senderos que se bifurcan. Pensar a Levinas sin Husserl o sin Heidegger, es tan vano como pensarlo ajeno a la tradición bíblico-talmúdica, o a la filosofía judía. Que el filósofo haya querido separar “clara y distintamente” entre ambos discursos, al editarlos separadamente, no hace más que fortalecer la sospecha de las conexiones subterráneas entre ambos pensamientos. El pensamiento levinasiano se da en esa maraña que es el laberinto en el que se anuda el texto. En el entrecruzamiento de dos mundos tan distantes, tan distintos, como son la tradición filosófica y la tradición judía, se engendra un pensamiento ético cuya voz se hace escuchar. Un hijo legítimo de la madre filosofía, un hijo ligado al pasado de dos tradiciones de

---

<sup>5</sup> Cf. Prefacio a T1 p. 52 (tr. esp.)

pensamiento que, a diferencia de Poros y Penía<sup>6</sup>, no son complementarias, y son por sobre todo, divergentes. Filosofía “cir-confesa”<sup>7</sup> de un hijo que entra en el pacto que se inscribe en la carne –su madre es la tradición judía –su “lengua materna”- y su padre el discurso filosófico. La huella del pacto señala la escisión de la diferencia originaria, un hijo concebido por la alteridad de dos tradiciones tan diversas. Un hijo que es engendrado desde el porvenir, que dice la diacronía y la premura del tiempo inespacial, el enigma de la trascendencia y de la eternidad.

Al hijo (J. L. Borges)<sup>8</sup>

No soy yo quien te engendra. Son los muertos.  
 Son mi padre, mi madre y sus mayores;  
 Son los que un largo dédalo de amores  
 Trazaron desde Adán y los desiertos  
 De Caín y de Abel, en una aurora  
 Tan antigua que ya es mitología,  
 Y llegan, sangre y médula, a este día  
 Del porvenir, en que te engendro ahora.  
 Siento su multitud. Somos nosotros  
 Y, entre nosotros, tú y los venideros  
 Hijos que has de engendrar. Los postrimeros  
 Y los del rojo Adán Soy esos otros,  
 También. La eternidad está en las cosas  
 Del tiempo, que son formas presurosas.

Hasta aquí nos aproximamos al laberinto intertextual, una construcción laberíntica que confirma el primer modelo del laberinto, el del rey de Babilonia. Sin embargo, el segundo, el del desierto, también puede ser pensado con relación a la palabra. No olvidemos que la palabra liberadora de la Ley se dio en el desierto. E. Jabès propone poéticamente desde la tradición judía, a nuestra palabra como desierto:

“Con una regularidad ejemplar, el judío retoma su marcha voluntaria hacia el desierto; va al encuentro de una palabra renovada convertida en su origen”<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Cf Discurso de Diotima en Platón, *El Banquete*, 203 b.

<sup>7</sup> En alusión a la expresión de J. Derrida citada por E. Cohen -“Derrida y el misticismo de la Cábala judía (un comentario más sobre *Circonfesión*)” en *El silencio del nombre* – Anthropos, Barcelona, 1999 –“( ) ‘la contracicatriz ejemplar que debemos aprender a leer sin verla’, la auténtica huella de huellas, la *signatura legítimamente originaria, que al darnos el nombre, es decir, vida, nos despoja de él: la escritura de la sangre materna*” (p. 69). Y esta escritura que ocurre en ese momento sacrificial de la circuncisión -que es la entrada al pacto del hombre con el Infinito-, según señala el texto es la del nombre de dios, *Shadday*, que de este modo “queda siempre tatuado con sangre” (p. 66).

<sup>8</sup> Borges, J. L. *Obras Completas* Tomo 1, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 948

El desierto es el no lugar de la palabra, un origen que no es suelo firme, an-árjé de la palabra que es el Decir. Este otro laberinto, sin paredes ni construcción, es la escucha atenta que constituye a la subjetividad an-árquica en su relación a la exterioridad. Por eso la escritura "bárbara": aquella que paradójicamente revela una escucha y un acogimiento anterior a la palabra proferida, que ya es construcción con pretensión de firmeza. Esta escritura balbuceante, inexacta, escandalosa, recuerda el escándalo de la escritura de la *Torá Oral*, esto es, el *Talmud*. Es inquietante que tantas páginas impresas a lo largo de tantos tomos, no aspiren a la calidad de escritura: el *Talmud* –que son largas discusiones de interpretación de la *Torá escrita* o Pentateuco- se llama *Toráh (o Ley) Oral!* El comentario, la interpretación, aun impresos, no tienen el derecho de considerarse escritos. Es curioso que Levinas haya descubierto a una edad madura este paradójico texto de palabra viva. Palabra de la Ley escrita y oral, fuego y desierto, Jabès escribía<sup>10</sup>.

"-Si Dios habló en el desierto, es para privar de todo arraigo a Su palabra para que la criatura sea Su vínculo privilegiado. De nuestra alma, haremos un oasis oculto, decía reb Abravanel  
 -¿Y de Su palabra escrita? – preguntó el discípulo-  
 ¿qué haremos?  
 -De sus términos de fuego, haremos un libro de fuego inconsumible, respondió reb Abravanel  
 Pero reb Hassoud –la audacia de sus declaraciones y comentarios era, casi siempre, mal aceptada por los exégetas-, intervino y dijo  
 -Errante es la palabra de Dios. Su eco es la palabra del pueblo errante. No tiene ningún oasis, ninguna sombra, ninguna paz, solo la inmensidad del desierto sediento, solo el libro de esa sed, el fuego devastador de ese fuego que convierte en cenizas todos los libros, en el umbral de la obsesiva ilegibilidad del Libro legado"

Palabra del Infinito que asegura el desarraigo, la palabra es sed y hace arder en su fuego cualquier atisbo pagano de saciedad. Desde el optimismo del rab Abravanel, que vislumbra la posibilidad del oasis, o desde el pesimismo del sospechado rab Hassoud que sólo ve en ella errancia, la palabra Infinita es fuego. Pero el fuego no se consume en ninguno de los casos, es la

<sup>9</sup> E. Jabès, "El desierto", en *Confines* Año 1, Nro 2, Noviembre de 1995

<sup>10</sup> *Ibid*

llama votiva, que arde incansablemente en memoria de la imposibilidad de comprender sin error al –infinito- otro, a lo Otro. Lectura errática –no por eso errónea- del pueblo errante, subjetividad que nace en la errancia de ese desierto que es el ininteligible Decir como palabra.

Dos modos de laberintos, dos modos de intertextualidad –el de los textos filosóficos y los judaicos que recorren la escritura levinasiana, y el desierto de la Palabra en la tradición intertextual judía-, ambos tienen en la exterioridad de la lectura y la interpretación su posible solución. ¿Por qué, entonces, si la exterioridad es tan clara –y positiva-, este pensamiento marcado por ella incurre a veces en ciertas exclusiones? Exterioridad liberadora ante los peligros de totalidad: ¿cómo debemos entender la exclusión? ¿Tiene sus “otros” el pensamiento de la alteridad? Y en ese caso ¿no debería ser hospitalario con esos “otros”? Quizás el pensamiento de la proximidad tenga a su vez ciertos “rehenes”<sup>11</sup>...

---

<sup>11</sup> Debe aclararse que tanto el término “otro” como “rehén” se utilizan en el sentido levinasiano (cf. cap. 2). Este pensamiento prescribe claramente que no debe pensarse en segunda persona, es decir, ponerse en el lugar del “otro” y escoger un “rehén” para beneficio propio. Siempre se piensa en primera persona, esto lo manifiesta claramente la expresión pronominal “hème aquí” (cf. cap. 3), la responsabilidad siempre es mía y es mayor a la de todos los demás, según el concepto de “elección” y tal como lo ilustra Levinas a partir de su interpretación de Dostoievski en *Los Hermanos Karamazov*, en tanto “Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros” (EI 96). Entonces, en este mismo sentido, da la impresión que en los casos que trataremos a continuación, el pensamiento de Levinas paradójicamente pensaba en segunda persona ..

## 5.2. Los “otros” del pensamiento de la alteridad

Si nos remontamos a la raíz latina<sup>12</sup> de “rehén” (*otage*), volvemos a la vecindad, entre la hospitalidad (*hospes*) y la hostilidad (*hostis*). Es curioso que el pensamiento de la alteridad –y de la hospitalidad- tenga a su vez, sus “otros”, de los que no responda tan solícitamente, y hasta a veces aluda a ellos con cierta hostilidad. Me permito llamarlos “otros”, porque están excluidos del pensamiento levinasiano o son abordados en el mismo con recelo, o al menos se guardan en silencio. Cabe aclarar que al ser definidos como “otros”, no va a ser la identidad y la comunidad entre ellos la que los caracterice. Estos “otros”, como se insinuaba en nuestro segundo capítulo, están amparados bajo el paradigma de un oscuro personaje talmúdico –omitido en los textos de Levinas- este es Elisha Ben Habuyah, apodado bajo un nombre que es adjetivo: *Ajer*, y que significa, “otro”. Reiteramos: este paradigma no busca identificar sino, por su mismo significado, diferenciar. Según la leyenda talmúdica, este personaje se dejó encantar por la “mala cultura”, esto es, por el griego politeísmo. Encantamiento, hechizamiento, peligro de arraigo pagano<sup>13</sup>. Pero a diferencia de los muchos que cayeron presa del encanto helenista, este personaje no cesó de ser considerado una autoridad, maestro de uno de los grandes del Talmud (Elisha Ben Habuyah fue maestro de Rabi Meir). Quizás, los otros del pensamiento de la alteridad se caractericen por esa sensación hogareña que borra el recuerdo de la extranjería radical. En esta última parte nos aproximaremos a dos de estos “otros”. A uno de ellos, desde el punto de vista de la filosofía judía: abordaremos la lectura levinasiana de Baruj –Benedictus- de Spinoza. Al segundo nos aproximaremos desde el punto de vista de las lenguas, intentaremos “leer” el silencio –o la reserva- levinasiano acerca de la lengua yiddish, un “dialecto” del alemán con letras hebreas.

Es curioso que sea el exceso una característica común a estos “otros”: Elisha Ben Habuyah, teniendo la oportunidad de subir al Pardés y encontrarse con el Infinito, elige el camino del arraigo pagano, del politeísmo, exceso de deidades. De sus otros tres compañeros de excursión conocemos

---

<sup>12</sup> A la que aludimos en nuestro capítulo 2

por el relato talmúdico el destino: el primero murió –un modo de sumirse al infinito o la excedencia-, el segundo perdió la razón –segundo modo del exceso- y el tercero solamente –Rabi Akiva- “volvió en paz” (o completo, *beshalom*). En cuanto a Spinoza, veremos la excesiva pretensión de racionalidad –que no hace más que demostrarse en su limitación y se ve excedida por otra voz que aparece de tanto en tanto en la *Ética* –la de los escolios-, texto polifónico que en las múltiples referencias intrínsecas difiere sin cesar. Pero hay más: el *jerem* o anatema que le fue declarado en 1656, es una muestra más del exceso que este judío representaba. En una comunidad de ex – criptojudíos que trataban de forjar un judaísmo unívoco para borrar un pasado ambivalente de paralelismo entre una vida judía y una vida cristiana, Spinoza osó profundizar las ambivalencias, la fragmentariedad, y crear a partir de una cierta equivocidad. Y por último, ese *jargon* –el yiddish- que es puro exceso: lengua –según Kafka<sup>14</sup>- sin gramática, siniestra vecina de esa otra lengua que algunos pretendieron heredera del griego, el alemán, lengua metafísica por excelencia. Es curioso que el pensamiento que pone en crisis a la pretensión de Totalidad desde la excedencia del Infinito, se demuestre poco hospitalario con estos casos de excedencia...

### 5.2.1. Una cuestión “espinoza”: ¿ética de la inmanencia o de la trascendencia?

“La philosophie ne s’engendre pas d’elle-même. Philosopher, c’est aller aux lumières où on voit les lumières et où luisent les premières significations mais qui ont déjà un passé. Ce que Spinoza appelait la Parole de Dieu projette cette clarté et porte le langage lui-même. Les commandements bibliques de la justice ne sont plus un balbutiement sublime auquel une sagesse transmise *more geometrico* restituerait l’expression et le contexte absolus. Ils prêtent un sens originel à l’Être. Depuis Kant, nous savons, en philosophes, qu’ils nous ouvrent une Nature. Ils permettent de penser un monde que les sciences rigoureuses ne font que peser. La signification éthique de l’Écriture dont le génie de Spinoza aura su apercevoir l’irréductibilité, qu’il aura su mettre à part à l’époque où pourtant les axiomes, encore superbes, n’avaient rien à craindre des axiomatiques, a survécu au dogmatisme des idées adéquates. La philosophie n’est-elle pas sur le point d’en sourdre comme d’un roc solitaire?” (DL 158-159)<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Tal como referimos al “hechizamiento” según Rosenzweig en el capítulo 3.

<sup>14</sup> Cf F. Kafka - “Discurso sobre la lengua Yyddish” – en *Obras completas*, Tomo 1, Edicomunicación.

<sup>15</sup> “La filosofía no se engendra a partir de sí misma. Filosofar, es ir a las luces donde se ven las luces y donde relucen las primeras significaciones que, sin embargo, tienen ya un pasado. Aquello que Spinoza llamaba Palabra de Dios proyecta esta claridad y sostiene al lenguaje mismo. Los mandamientos bíblicos de la justicia no son un balbuceo sublime al que una sabiduría transmitida *more geometrico* les restituiría la expresión y el contexto absolutos. Ellos le dan un sentido original al Ser. A partir de Kant, sabemos, como filósofos, que



Levinas sospecha de un “dogmatismo” que surge del pensamiento de Spinoza en cuanto se trata de una filosofía en la que –desde determinada perspectiva, la “panteísta” y racionalista a ultranza que imperó en la interpretación clásica del filósofo- puede leerse una cierta pretensión de totalidad. Por eso la filosofía, no puede “engendrarse a sí misma”, esto cerraría un círculo que amenaza de totalidad. Según Levinas, el “orden geométrico” no agota el plano de la ética, y en este sentido las críticas que Spinoza enuncia en el *Tratado Teológico-Político* (TTP)<sup>16</sup> a la interpretación y sus abusos deben ponerse en cuestión. Los Mandamientos –según el filósofo contemporáneo- no se reducen a un “balbuceo” que el filósofo moderno explica como una traducción al lenguaje de la imaginación (género inferior del conocimiento) y que en el género de la razón se reducen a “justicia y caridad”<sup>17</sup>. Curiosamente, esta “significación ética de la Escritura” es rescatada por Levinas en su lectura de Spinoza. Pero debemos ir con cuidado, siguiendo la advertencia del texto que acompaña a la rosa que caracterizaba al sello del filósofo holandés “*Caute (quia spinoza)*”, es decir, debemos leer con cautela dado que el texto tiene espinas.

Empezaremos por la última de las cuestiones: la pretensión de la explicación *more geometrico*. En el prefacio al tercer libro de la *Ética* (E), Spinoza escribe “Así pues, trataré de la naturaleza y la fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”<sup>18</sup>. Sabemos que esta lectura aparentemente reduccionista al racionalismo, lleva paradójicamente a definiciones tales como que la esencia del

---

ellos nos abren una Naturaleza. Estos permiten pensar un mundo que las ciencias exactas no hacen más que calcular. La significación ética de la Escritura, cuya irreductibilidad el genio de Spinoza habrá sabido percibir, -y que él habrá sabido poner a parte en la época en la que sin embargo los axiomas, aún soberbios, no tenían nada que temer de los axiomáticos-, ha sobrevivido al dogmatismo de las ideas adecuadas. ¿Acaso la filosofía no está a punto de brotar de ella [de la significación ética de la Escritura - S. R.] como de una roca solitaria?” (traducción mía).

<sup>16</sup> La *Ética* (comenzó a escribirla en 1661, interrumpió su escritura en 1665, año en que escribió el TTP, quedó terminada en 1675 y por seguridad decidió que sea publicada póstumamente) y el *Tratado Teológico-Político* (publicado en 1670 anónimamente, ocasionó reacciones violentas en los lectores) son contemporáneos. Esta contemporaneidad entre ambos escritos permite pensar que no deben interpretarse como textos contradictorios.

<sup>17</sup> B de Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, Hispamérica, Madrid, 1985- Prefacio, p.24

<sup>18</sup> B de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Hispamérica, Bs As, 1984 - p. 168

hombre es el deseo (E III 57 dem.), así como a un lugar decisivo de las pasiones en la economía del conatus. El *more geometrico*, a pesar de su constante repliegue sobre sí mismo, a pesar de una intratextualidad reforzada en la que cada parte remite explícita y constantemente a las anteriores; se demuestra excedido, sobrepasado por su propia intención “excesiva”. Los escolios funcionan al modo de una “cadena volcánica” que transita el texto subterráneamente y que irrumpe en diferentes momentos del mismo, excediendo el orden y la medida planteados explícitamente. En palabras de G. Deleuze<sup>19</sup>:

“Hay pues como dos *Éticas* coexistentes, una constituida por la línea o el raudal continuo de las proposiciones, demostraciones y corolarios, la otra, discontinua, constituida por la línea quebrada o la cadena volcánica de los escolios. Una, con un rigor implacable, representa una especie de terrorismo de la cabeza, y progresa de una proposición a la otra sin preocuparse de las consecuencias prácticas, elabora sus *reglas* sin preocuparse de identificar el *caso*. La otra recoge las indignaciones y las dichas del corazón, manifiesta la dicha práctica y la lucha práctica contra la tristeza, y se expresa diciendo ‘es el caso’. En este sentido la *Ética* es un libro doble. Puede ser interesante leer la segunda *Ética* bajo la primera, saltando de un escolio al otro”

La invitación que hace Deleuze a esta lectura doble de la *Ética* (al estilo de *Rayuela* de Cortázar) pone de manifiesto la excedencia que se expresa en la escritura de Spinoza. Lectura cautelosa, que transita el texto esquivando las espinas, el dolor que causan las heridas producidas por el saber, tal como lo menciona *Eclesiastés* (1, 18). Saber excesivo. Mutilación del exceso: el *more geometrico* es “terrorismo de la cabeza” y Levinas lo denuncia y se escandaliza. Quizás este doble camino: aparente separación tajante entre el saber (filosófico en el TTP, geométrico en la *Ética*) y lo que se sustrae al saber (religioso en el primero, afectivo en el segundo) ya que se da sólo en la superficie; se encuentre también en el TTP, en el lugar conferido por el texto a la revelación como fuente de salvación, que escandalosamente contradice a la salvación del *amor intelectualis Dei* (E V). F. Kaplan<sup>20</sup> interpreta este doble discurso como un pago de “derecho de piso” de Spinoza, debido a su intempestividad, una especie de abjuración galileana. Pero podríamos pensarlo de otro modo –siguiendo el camino de interpretación literal que propone Spinoza en el TTP respecto a las Escrituras-, un poco más complejo, y respetando a la vez lo escrito: como la

<sup>19</sup> Deleuze, G. – *Spinoza y el problema de la expresión* – Muchnik, Barcelona, 1996, p 341

coexistencia paralela de ambos registros –el del saber racional y el de la obediencia imaginativa- en el mismo TTP, al modo del doble registro –el del *more geometrico* y el de los escolios- que conforman la *Ética*. Spinoza postula un paralelismo –entre cuerpo y alma (E II 7)- y esta figura quizás pueda leerse estructuralmente en su escritura. Esto se explicaría a partir del juicio de G. Brykman<sup>21</sup> “una judeidad *ambivalente* al más alto grado” que permite estas escandalosas contradicciones en el discurso del filósofo que frecuentemente, a partir de una lectura rápida, se reduce al racionalismo y tantas veces al panteísmo.

Otro problema –íntimamente ligado al anterior-, es el peligro de totalidad que se encuentra en el corazón de la filosofía explicada dogmáticamente desde su interioridad. En palabras de Levinas “la filosofía no se engendra a partir de sí misma” . Pero sin duda tampoco se engendra a partir de la teología, Levinas lo explicaría como una experiencia ética (en el sentido no empirista del término sino –levinasianamente- como salida de sí), algo anterior al saber. Pero aquí es interesante releer el capítulo XV del TTP, en el que Spinoza postula la separación entre filosofía y teología, en la que “la Escritura no debe subordinarse a la razón, ni ésta a la Escritura”<sup>22</sup>. Allí, el filósofo “criptojudío” le confiere a la salvación por la revelación un lugar respetable (si lo separamos de la interpretación de F. Kaplan con la que no acordamos) y esto ocurre “de otro modo” que a partir del saber, en un sentido heterónomo, en el que literalmente dice “la obediencia puede por sí sola salvar a los hombres” (op. cit.). En este sentido, Levinas se ocupó en la misma medida de preservar la distancia entre filosofía y teología, en separar sus escritos “confesionales” de los filosóficos, que, a nuestro modo de ver, pueden leerse a su vez como otra cadena volcánica que irrumpe en el discurso filosófico. Nos encontramos entonces con dos filósofos judíos, uno del S. XVII –de tradición criptojudía o mal llamada “marrana”- y el otro del S. XX –de tradición lituana,

<sup>20</sup> F. Kaplan – “Le salut par l’obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza” en *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM), 78ème. année, Nro 1, Janvier – Mars 1973 pp 1-17

<sup>21</sup> G. Brykman – *La judéité de Spinoza* – Vrin, Paris, 1972 p.135

<sup>22</sup> Spinoza, TTP p 161

intelectualista<sup>23</sup>-, ambos tratan de separar el plano religioso del filosófico. Divergencias entre ambos, claro está, pero también hay varias convergencias, ambos filósofos acuerdan en el lugar preponderante de la ética... ¿Por qué la implacable lectura levinasiana de Spinoza?

A esta altura, podemos plantear dos hipótesis: una primera diría que Levinas hizo una lectura ligera de Spinoza<sup>24</sup>, e injustamente lo leyó únicamente a través del spinozismo<sup>25</sup>, pero tal posibilidad nos parece remota porque se trata de un filósofo cuidadoso, conocedor y responsable. Además, en el texto citado al comienzo de esta parte, Levinas distingue entre “los axiomas” y “los axiomáticos”, que nos permitiremos reemplazar por “la filosofía de Spinoza” y “el discurso spinozista posterior”, y en este caso, los primeros términos quedan a salvo de una crítica que invalida a los segundos. La segunda posibilidad sería que los rozamientos en las ideas son tantos y tan peligrosos –debido a ciertas dogmáticas lecturas spinozistas- que, a sabiendas de tantas coincidencias –pero en tan divergentes intenciones-, en lugar de proponer una lectura diferente y cuidadosa del autor de la *Ética*, llevaron a Levinas a alejar al lector de cualquier relación entre su propio pensamiento y el del filósofo judío moderno. ¿De ningún modo se insinúa identidad entre ambas filosofías! De lo que se trata, es que tantos puntos de partida comunes dan origen a lecturas tan divergentes y casi contradictorias en algunos aspectos, y –lo que queremos resaltar- a una lectura injusta del holandés por parte del filósofo lituano-francés. Trataremos de transitar por diversos caminos esta segunda hipótesis: primeramente, referiremos al lugar de la religión y de la filosofía en cada uno; en segundo lugar, aludiremos a las lecturas divergentes que ambos filósofos

<sup>23</sup> Es importante aclarar que el intelectualismo religioso lituano –no filosófico-, practicado por los *mitnagdim* –seguidores del Gaon de Vilna-, no tiene nada que ver con el racionalismo –filosófico- spinoziano, que separa la razón de la religión tajantemente.

<sup>24</sup> G. Brykman, en su artículo “Spinoza et la séparation entre les hommes” (en RMM, 78ème. année, Nro 2, avril – juin 1973) en la p. 183-184 alude explícitamente, entre otras, a la lectura levinasiana de Spinoza y, siguiendo a M. Francés, explica estas “reacciones pasionales” respecto al TTP como resultado de una lectura incompleta del mismo, lectura que no pasa de los 12 primeros capítulos del Tratado.

<sup>25</sup> F. Rosenzweig advierte la diferencia entre Spinoza y el spinozismo. Cf. *El libro del sentido común sano y enfermo*- Caparrós, Madrid, 1994 – p. 75: “El propio Spinoza aún no era espinosista. Sin la desnaturalización por Herder y Goethe del concepto espinosista de naturaleza nunca hubiera habido un solo espinosista. Sólo esta ‘naturaleza-dios’ despojada de todas las propiedades de la naturaleza, no del *Deus-sive-natura* de Spinoza, se convirtió en Dios de los entusiastas. Sólo un mundo que ha dejado de serlo, un mundo aniquilado,

judíos hicieron del escolástico Maimónides, en referencia a los conceptos de trascendencia e immanencia, esto nos conducirá hacia el concepto del infinito en cada uno de los pensadores; por último, en base a la fuerte crítica de Levinas al *conatus essendi*, trataremos de aclarar otros modos de entender el ser a partir de Spinoza.

### 5.2.1.1. “La dureza de la filosofía y los consuelos de la religión”

“La religión, en efecto, no es idéntica a la filosofía, la cual no aporta necesariamente los consuelos que la religión sabe dar. La profecía y la ética de ningún modo excluyen los consuelos de la religión, pero lo repito una vez más quizá no es digna de esos consuelos más que una humanidad que puede también pasarse sin ellos”  
(Levinas, EI 110)

“Pero antes de ir más lejos quiero hacer aquí notar expresamente (...) la utilidad y necesidad de la Sagrada Escritura o de la revelación, que estimo muy grandes. Porque puesto que no podemos por el solo auxilio de la luz natural comprender que la sola obediencia sea el camino de la salvación, puesto que la revelación sólo nos enseña que esto tiene lugar por una gracia de Dios particularísima que la razón no puede comprender, se sigue que la Escritura ha proporcionado un gran consuelo a los mortales”  
(Spinoza TTP p 163)

Es curioso que Spinoza, en el texto más discutido -que ha llegado a costarle, entre otras cosas, hasta un atentado contra su vida (a pesar del anonimato y del intencional error en datos editoriales con que saltó a la luz)-, conceda a las Escrituras el lugar de “consuelo” Pero es sorprendente que ese implacable lector del TTP que fue Levinas, comparta con el “Benedictus-Maledictus” del anatema<sup>26</sup>, el mismo término para describir el rol de la religión. Ambos filósofos

---

anonadado, convertido en una nada, sólo él podía ser llamado esencia de Dios. Dios es el mundo: esto sólo puede decirse cuando el mundo se ha convertido en una nada”

<sup>26</sup> El *jerem* o anatema dictaminado por la autoridad rabinica de Amsterdam en 1656 tiene algunas características que convendría destacar. Se trata de una resolución que está precedida de dos advertencias – *nezifa y midui*-, dos amonestaciones que –por medio de una separación temporal de la comunidad- constituyen un llamado al arrepentimiento por parte del inculcado, es decir que Spinoza evidentemente prefirió el *jerem* por sus divergencias. Es un castigo que da la autoridad rabinica y ninguna autoridad de otra índole puede revocarlo (es decir que los numerosos discursos spinozistas que intentaron dejarlo sin efecto como por ejemplo el de Ben Gurion, no tienen validez ni sentido). Hay que entender que una comunidad como la de Amsterdam, en la que se unen tradiciones diferentes como la *sefaradi* proveniente de España y la *ashkenazi* originaria de Eutopa Oriental estaba en busca de una cierta unidad. Una comunidad como la *sefaradi* procede de la experiencia del criptojudaismo, es decir, la condena sufrida por los judíos ante la Inquisición en la que se los obligaba a abandonar su religión y adoptar la cristiana, que como resultado produjo a los peyorativamente llamados “marranos”, es decir, públicamente cristianos y privadamente judíos. Por todo esto, nos encontramos con una comunidad abigarrada en busca de una identidad, la ambivalencia criptojudía heredada se hacía problemática, se trataba de una doble vida y una relación con ambas tradiciones. Todos estos datos ayudan a entender el anatema en su contexto y no apresurarnos a descalificarlo anacrónicamente. Pensar que Levinas, por respeto a la institución religiosa tome el anatema acriticamente y por eso rechace todo lo proveniente de Spinoza nos parece superficial. Por otro lado, aceptar el anatema indica una exclusión proveniente de un

acuerdan en la diferencia y separación entre filosofía y religión, ambos filósofos consideran que lo que aporta la religión son “consuelos” que la filosofía no puede dar. Debemos entender que en el S. XVII escribir de esta manera significaba romper con la subordinación de la filosofía ante la teología que caracterizaba a la escolástica medieval, separación políticamente necesaria que sin embargo permite un consuelo. En el S. XX esta expresión de Levinas también se lee a través de una sospecha –y una preocupación política de otra índole–: acerca de la pretensión totalizadora del discurso filosófico emancipado (spinozista quizás, mas no spinoziano). Claro está, que no en un afán escolástico ni teológico, sólo se trata de replantear la metafísica como ética y la posibilidad de una exterioridad que sería el consuelo. Diferentes perspectivas, diferentes épocas y contextos filosóficos. Pero un mismo significante para nombrar la exterioridad. El texto del TTP citado no se refiere despectivamente a la religión, ni mucho menos irónicamente. Hay coexistencia, paralelismo en la preocupación ética de ambos filósofos. Levinas no habla de paralelismo –término tan caro a Spinoza (E II 7), sino de exterioridad. Esta diferencia nos conduce a la lectura que cada uno de los filósofos hace del escolástico Maimónides, en quien Levinas encuentra otro “consuelo”, el de la confianza en el pensamiento judío como garantía de la idea de trascendencia, misión específica en el diálogo filosófico:

“Mais dans la netteté de cette distinction entre la pensée qui pense le monde et celle qui le dépasse, consiste la victoire définitive du judaïsme sur le paganisme, la grande consolation que Maimonide nous apporte, la confiance en nous même et notre mission qu’il nous rend”<sup>27</sup>

Efectivamente, el médico de Córdoba busca un consuelo, o mejor dicho un remedio para el “dolor” constante y la “turbación violenta”<sup>28</sup> que sufrirá el “perplejo”, aquél que se encuentra preso

---

abordaje del judaísmo a partir de la totalidad y eso parece inconsistente con lo que el autor de *Totalidad e Infinito* señala en el judaísmo trascendente y profundamente anti-totalitario; la totalidad es lo que justamente reprocha a Spinoza. El abordaje que hace Levinas de Spinoza es sin duda problemático.

<sup>27</sup> E. Levinas – “L’actualité de Maimonide”, en *Paix et Droit*, avril 1935 – “Pero en la nitidez de la distinción entre el pensamiento que piensa el mundo y el que lo supera, consiste la victoria definitiva del judaísmo sobre el paganismo, el gran consuelo que nos aporta Maimónides, es que nos devuelve la confianza en nosotros mismos y en en nuestra misión”. (Trad mía, S.R.)

<sup>28</sup> Maimónides – *Gula de los perplejos*, Conaculta, México, 1993 – “Objeto de la obra”, p. 42

en un laberinto<sup>29</sup> entre las verdades de la Ley y las de la razón. Por su parte, Spinoza ve en él un afán reduccionista que pretende forzar las Escrituras para leer en ellas a la filosofía aristotélica.

### 5.2.1.2. Maimónides: entre Spinoza y Levinas.

“La portée de cette découverte est incalculable. Pour la première fois et avec une lucidité géniale, Maïmonide a séparé les lois d’une pensée qui a le monde pour objet des principes d’une pensée qui a trait aux conditions du monde. Pour la première fois il a arrêté l’élan de la raison qui appliquait les notions empruntées au monde, à ce qui était au-delà du monde. Pour la première fois il entrevit ce que l’on appellera six siècles plus tard la critique de la raison pure” (Levinas op cit)<sup>30</sup>

“Finalmente supone Maimonides que nos es permitido interpretar la Escritura por nuestras propias ideas, torturarla a capricho, desechar su sentido literal, aunque claro y explícito, y sustituirlo por otro. Pero sobre ser esta licencia diametralmente opuesta a los principios que dejamos establecidos en el citado capítulo y siguientes ¿quién no ve cuán excesiva y temeraria es? ( ) Es, pues, necesario desechar el método de Maimónides por peligroso, temerario y absurdo” (Spinoza TTP)<sup>31</sup>

Peligros y conjuros. Nos encontramos frente a dos lecturas diametralmente opuestas del filósofo judío medieval. Por un lado, Levinas encuentra en Maimónides el consuelo o el remedio frente a este peligro de totalidad que representa el pensamiento –pagano- de la immanencia: el riesgo del dogmatismo de explicar a la filosofía circularmente, a partir de sí misma. Metafóricamente podríamos decir que para Levinas, Maimónides es el antídoto para la filosofía spinozista<sup>32</sup>. En el año 1935 –cuando Levinas escribe *De l’évasion*, un año después de la publicación del artículo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, textos en los que el autor descubre los peligros de un pensamiento pagano, arraigado a la tierra, al cuerpo y a la identidad- el artículo “L’actualité de Maïmonide” señala este pensamiento medieval –en su actualidad- como la salida posible ante los peligros del paganismo.

<sup>29</sup> *Guía de los Perplejos* en hebreo es *Moré Nevujim*, el término *nevujim*, plural de *navoj*, proviene del hebreo *Mavoj* que significa laberinto

<sup>30</sup> “El alcance de este descubrimiento es incalculable. Por vez primera y con una genial lucidez, Maimónides ha separado las leyes de un pensamiento que tiene al mundo por objeto, de los principios de un pensamiento que se refiere a las condiciones del mundo. Por primera vez, él ha detenido el impulso de la razón que aplicaba las nociones tomadas del mundo a aquello que estaba más allá del mundo. Por vez primera él entrevió aquello que llamaremos seis siglos más tarde crítica de la razón pura” (Trad mía, S.R.)

<sup>31</sup> Spinoza, TTP, cap VII, p 104

<sup>32</sup> El *pharmakon*, es la vez remedio y veneno (cf. Derrida, J – “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, Espiral, Madrid, 1975)

Por su parte, Spinoza encuentra al método de Maimónides “peligroso, temerario y absurdo”, por “excesivo”, por no respetar la separación entre la filosofía y la Escritura al leer a la segunda a la luz de la primera. No nos proponemos en esta parte abordar directamente un pensamiento tan complejo y elaborado como el del filósofo judío del S. XII. Sólo referiremos a las lecturas divergentes que hicieron de él estos filósofos de los S. XVII y XX para entender el rechazo tan explícito de Levinas por la filosofía de Spinoza. Quizás Maimónides es más un pretexto de Levinas para hacer la crítica de la inmanencia spinoziana que un filósofo a seguir en su pensamiento ético.

Levinas, entonces, encuentra en Maimónides el remedio contra el pensamiento pagano de la inmanencia. El filósofo medieval guarda la distancia irreductible entre este mundo y su creador, Dios es trascendente y estas razones divinas son ajenas al conocimiento (por eso la entusiasta y -a sabiendas- anacrónica calificación de “crítica de la razón pura” a la obra del escolástico, su “actualidad”). Pensamiento medieval que supera al mundo en lugar de tomar de él su modelo y categorías. Trascendencia a salvo, la crítica de Spinoza queda neutralizada por un sentido profundo que recupera la separación judía, aunque -superficialmente- el método escolástico sugiera alguna reducción al pensamiento aristotélico (pagano). Sería entonces la lectura de Spinoza, debido a su proximidad en el tiempo y lo que representa su pensamiento moderno, la que comete una injusticia hacia Maimónides. Acusándolo de someterse al pensamiento pagano<sup>33</sup>, Spinoza no supo ver la transgresión que Maimónides perpetró sobre el mismo, utilizándolo para extraer de él su principio y afirmar de este modo la anti-pagana trascendencia. Aun cuando la parábola del rey en su palacio (*Gula de los Perplejos* III cap. 51) no concede salvación a aquellos que cumplen con la Ley a partir de la ignorancia (y paradójicamente el TTP sí lo hace), Levinas encuentra en el texto un consuelo filosófico, le perdona al judío aristotélico que el “de otro modo que saber” quede excluido de este pensamiento medieval para a cambio rescatarlo en la trascendencia del Infinito incognoscible.

---

<sup>33</sup> Cf. TTP “Prefacio del autor”, p 22 “Es verdad, lo confieso, que admiran los profundos misterios de la Escritura, pero no sé que hayan enseñado nunca otra cosa que las especulaciones de Platón y Aristóteles, y a ellas acomodaron la Escritura temiendo acaso pasar por discípulos de los paganos”



Tres siglos más tarde, Levinas ve la necesidad de salvar a Maimónides de la injusta lectura spinoziana. Y no basta con rescatar al medieval, es necesario acusar al filósofo moderno con sus mismos argumentos, "intoxicarlo con su propia medicina": Spinoza, según Levinas, es el exponente del paganismo, el paradigma del judío pagano, el culpable de desterrar la trascendencia en nombre de la immanencia. El primer libro de la *Ética* postula a Dios como la única substancia. El filósofo contemporáneo ve en esta definición el peligro del panteísmo pagano. El Infinito deja de ser exterior para interiorizarse y en este caso no queda a salvo de la totalización. Además, no quedaría lugar para el "de otro modo que saber" en el *more geometrico*... Pero acerca de ese "terrorismo de la cabeza" y su excedencia ya nos referimos más arriba. Ahora cabría preguntarse acerca del tan mentado "panteísmo" de Spinoza, si acaso el monismo niega a la pluralidad —o acaso permite un cierto pluralismo— y al Infinito. La substancia única (E I 14) es necesariamente infinita (E I 6) porque los atributos son infinitos absolutamente: "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (E I Def 6). Es importante señalar la arbitrariedad de las lecturas panteístas tan difundidas, que se centraron en el monismo de la substancia única perdiendo de vista el pluralismo de los -infinitos- atributos y el significado del infinito, la realidad descrita por Spinoza es "absolutamente plural, consiste en ser infinita, en ser inabarcable. Esto es, consiste en algo de lo que no puede tenerse un concepto determinado, delimitado, definido... ¡y sin embargo se tiene un concepto de ella!"<sup>34</sup>. No abusaremos de la metáfora kantiana que Levinas expresó acerca de Maimónides, pero si se trata de mostrar la limitación de nuestra capacidad de conocer<sup>35</sup>, tanto el TTP con la explicación de la imposibilidad de los milagros, como toda la *Ética*, no hacen más que recordárnosla. Quizás podamos atribuir esta recepción poco hospitalaria —y hostil— del filósofo de la "ética como filosofía primera" hacia el filósofo de la *ética more géométrico* a una lectura que se niega a distinguir en profundidad a Spinoza del spinozismo posterior que llevó quizás a una

<sup>34</sup> Cf. Spinoza - *Ética* introducción del traductor Vidal Peña, p. 36

paganización del judaísmo emancipado<sup>36</sup>. En ciertos escritos judaicos (en *Difficile Liberté* y *Au-delà du verset*) referidos expresamente a Spinoza, Levinas lo acusa tanto de ignorar el Talmud<sup>37</sup> y su correlativo pluralismo, así como de la traición de cristianizar el judaísmo<sup>38</sup> –argumento que G. Brykmann desecha en el artículo referido por ignorar que ese cristianismo al que refiere Spinoza no tiene nada de cristiano, sería la experiencia de la cristiandad del criptojudío, diferente de la de aquél que se identifica de lleno con la de la Iglesia.

### 5.2.1.3. ¿*Conatus essendi* en las antípodas del *autremet qu'être*?

“De ninguna manera quiero enseñar que el suicidio deriva del amor al prójimo y de la vida de verdad humana. Quiero decir que una vida en verdad humana no puede quedarse en su vida *satisfecha* en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que deshechizarse; que el ser jamás es –al contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras- su propia razón de ser, que el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido”  
(Levinas EI 114)

“Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.

Demostración: En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera (...) esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra (...)”  
(Spinoza E III 6)

Es hora de preguntarnos si el latín *conatus essendi* no podría leerse en la escritura de este judío ambivalente, a la luz del verbo hebreo HaYaH, tal como se desprende curiosamente de su

<sup>35</sup> Que tantos relatos bíblicos tratan con insistencia, p.e. en Génesis XI acerca de la Torre de Babel, o también todo el libro de Job.

<sup>36</sup> Esto se refleja en las observaciones críticas a las que referimos en el capítulo 3 acerca de la lengua hebrea y su actualización, así como a lecturas entusiastas de Spinoza como son las de judíos emancipados, p. e. Mendelsohn, Ben Gurion, el Prof. Klausner en el discurso inaugural de la Universidad Hebrea de Jerusalem, entre otros. En este sentido, la categoría de “judíos no judíos” que les da I. Deutscher en su libro *The non-jewish jew* (Oxford University Press, London, 1968) a personajes tales como Freud, Marx, Rosa Luxemburgo, etc. aparece interesante aunque es tratada en dicho texto –en relación a Elisha Ben Habuyah y a Spinoza- de una manera algo superficial. Cabe destacar la pertenencia de dichos judíos “heréticos” a una cierta tradición judía (p. 26) “It was, I think, an English Protestant biographer of Spinoza who said that only a Jew could have carried out that upheaval in the philosophy of his age that Spinoza carried out –a Jew who was not bound by the dogmas of the Christian Churches, Catholic and Protestant, nor by those of the faith in which he had been born” (p. 27)

<sup>37</sup> “L’arrière plan de Spinoza” (ADV p. 201 y ss.) A propósito de esta diferencia entre Levinas y Spinoza respecto del Talmud, quizás convenga pensar en relación al poema de Jabès citado más arriba que muestra la divergencia entre el optimista Rab Abravanel y el pesimista Rab Hassoud, la ignorancia de Spinoza respecto del Talmud quizás pueda interpretarse como voluntaria, justamente por entender a la *Torá Escrita* –al modo del segundo- como el eco mismo de la errancia, sin “ningún oasis, ninguna sombra, ninguna paz, solo la inmensidad del desierto sediento; solo el libro de esa sed, el fuego devastador de ese fuego que convierte en cenizas todos los libros, en el umbral de la obsesiva ilegibilidad del Libro legado” (op. cit.)

<sup>38</sup> “Le cas Spinoza” (DL pp.142 y ss.)

*Tratado de Gramática Hebrea*<sup>39</sup>, escrito en latín, al que alude con mucho énfasis M de Souza Chauí<sup>40</sup> al darle a la gramática el lugar de posibilidad de la filosofía de Spinoza. Si, tal como vimos más arriba, el “de otro modo que ser” pretende salir del latino *esse*, debemos revisar el *conatus essendi* formulado por el filósofo que vio la necesidad de escribir –en latín- una gramática de la lengua hebrea para aclarar ciertas cuestiones filosóficas además de posibilitar una lectura directa y literal de la Biblia. El verbo hebreo HaYaH conforma el nombre de Dios, así como el pronombre de la tercera persona singular (“eleidad” en términos levinasianos), el tiempo presente o “intermedio” (que se sustrae de la presencia como ya lo vimos con anterioridad), este verbo expresa la verbalidad pura y en la actualización de la lengua hebrea perdió su potencialidad al quedar subordinado al modelo del *esse*. Podría decirse que todas las características nombradas tienen en común un sentido de trascendencia o de potencia (Dios, la tercera persona, un presente que no se reduce a la presencia, la verbalidad pura). Spinoza ignoraba este desarrollo posterior en el que este verbo se reduciría tan sólo a un verbo copulativo pero de ningún modo lo entendería como substantivo. Entonces, tratándose de un filósofo que decidió dedicarle todo un tratado a la lengua hebrea –aunque las intenciones explícitas eran las de facilitar al lector de la Biblia que dependía de traducciones- podemos pensar que esta lengua y sus múltiples sentidos éticos no es ajena a su filosofía. Si retomamos las expresiones éticas de Levinas y tomamos en cuenta la importancia del hebreo para comprenderlas, entonces podemos pensar que –en las diferencias entre ambos filósofos- no se trata de dos mundos tan diametralmente opuestos. Que Levinas sea un judío lituano y responda a la fuerte tradición del Gaón de Vilna<sup>41</sup> y sus sucesores, no es suficiente como para

<sup>39</sup> Spinoza – *Compendio de Gramática Hebrea (Dikduk Sfat Ever)* – Trad. Hebrea del latín por S. Rubin, Podgórze, Karków, Nadwi'slanská - 1905

<sup>40</sup> Marilena de Souza Chauí - *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo – Espinoza, Voltaire, Merleau-Ponty*, Editora Brasiliense, Sao Paulo, 1983 pp. 10-103

<sup>41</sup> Este célebre rabino en 1772 decidió excomulgar a los *jasidim*, una corriente judía que se conoce en el mundo occidental gracias a M. Buber (cuyas diferencias con Levinas tratamos en el cap. IV). Esta corriente sostenía que la verdadera religión es conciencia de la inmanencia de Dios en la creación, es imposible no relacionar estas ideas con las de Spinoza, a pesar de que éstas sí tenían la pretensión de permanecer dentro de la institución religiosa. A los *jasidim* se oponían los *mitnagdim*, cuyo mayor exponente fue este personaje que logró la excomunión de aquellos judíos no intelectualistas que concebían una judeidad diferente. (Cf. Lescourret, M. – *Emmanuel Levinas* – Flammarion, Paris, 1994 - pp. 19 y ss.)

considerar su judeidad la única legítima. El mismo judaísmo que le permitió a Spinoza escribir su *Ética* es el que proporciona los elementos a Levinas para pensar la ética de otro modo. La diferencia está en las judeidades<sup>42</sup>, Levinas tiene razón al señalar que Spinoza ignoraba el Talmud, apeándose estrictamente a una lectura directa del texto bíblico. Pero esta diferencia en las tradiciones – expresiones diversas de un pluralismo inherente al judaísmo<sup>43</sup>– no alcanza para ver en el pensamiento de Spinoza una expresión del paganismo, como la entiende Levinas. Esto tendría origen en una visión excluyente e intolerante –como la tradición de Vilna– que sin duda no es la visión que se lee en la ética de Levinas<sup>44</sup>, y que de ningún modo debería contradecirse en sus escritos “confesionales”.

La demostración del *conatus* tiene lugar a partir de Dios y no de un deseo egoísta de ocupar el lugar de otros. Levinas asocia *esse e interesse* y lo explica como persistencia en el ser, siendo la guerra la gesta o el drama del “*intéressement de l'essence*” (AE 5). Claro que la *Ética* aporta un sentido parecido en los libros III y IV –aunque el sentido del ser sea más el hebreo que el latino–, pero como advierte G. Brykman en el artículo citado, aunque la separación entre los hombres es un hecho, el deseo de universalidad, que marca su ausencia, permite leer de otro modo el libro V acerca del amor intelectual de Dios. También oponemos la pasividad que Levinas ubica pre-originariamente en la subjetividad, a la actividad que Spinoza entiende como liberadora, pero en este caso, conviene tener en cuenta la explicación de Deleuze<sup>45</sup> a propósito de la diferencia entre “potencia” y “potestas” o poder. La potencia –lejos del afán de dominar a los otros– refiere a la capacidad de ser afectado (E IV 38) y de este modo la pasividad –entendida en un sentido no tan ajeno a Levinas– es valorada. En ese caso la lectura de Spinoza sería menos sospechosa para

<sup>42</sup> Se diferencian las judeidades –plurales– o formas de ser judío del judaísmo –que es uno y permitió estas diversas expresiones–, esta distinción es hecha por A. Memmi en su libro *Retrato de un judío* y es retomada por G. Brykman en la introducción a su libro *La judéité de Spinoza* (op.cit.).

<sup>43</sup> Recordemos la raíz de la palabra hebrea para decir “cultura”: *tarbut* que indica *rav*, esto es, pluralidad.

<sup>44</sup> A pesar de que G. Scholem, el estudioso judío que abrió el mundo cabalístico a la academia, y que en su efusivo pluralismo decía que nada de lo judío le era ajeno, al conocer a Levinas dijo: “Il est bien plus Litvak qu'il ne veut l'avouer” (Lescourret, M. – *Emmanuel Levinas* – op. cit. p. 39).

<sup>45</sup> G. Deleuze – *Spinoza, Kant, Nietzsche*– Labor, Barcelona, 1974.

Levinas y sus implicancias políticas podrían ser menos hobbesianas (y explícitamente se alejan de manera radical del absolutismo según lo demuestra el libro IV de la *Ética*).

En cuanto a las inclinaciones políticas de ambos pensamientos, los dos se traducen en pronunciamientos abiertos a favor de la democracia: el filósofo del “de otro modo que ser” escribe<sup>46</sup> en apoyo al Estado “igualitario y justo”; y el filósofo del *conatus* tanto en el TTP como en el Libro IV de la *Ética* sostiene que un régimen (como la democracia) en el que los hombres están unidos por pasiones alegres es más fuerte que otro (p.e. una monarquía absoluta al estilo hobbesiano) cuyo *conatus* se demuestra débil por aunarlos en pasiones tristes. No es que Levinas y Spinoza digan lo mismo, no hay repetición y sin duda hay diferencias insalvables: Levinas piensa a partir de la alteridad –dios es lo absolutamente otro- y Spinoza a partir de la identidad –dios es la única substancia y lo demás son modos de la misma substancia-, sin embargo, no se puede ignorar el carácter plural de la substancia única. Lo que debe subrayarse es que hay puntos de encuentro, y no solamente hostilidad entre ambos pensamientos. A pesar de que lleguen a pensamientos divergentes, ambos coinciden en una preocupación ética cuyo origen encuentran en el mundo judío y en la lengua hebrea (“justicia y caridad”, *tzédek y tzedaká*), cada uno a su manera intenta reformular la ética. Con todo esto no tratamos de hacer de Spinoza un levinasiano ni nada que se le parezca, además, entendemos la larga tradición panteísta a través de la cual se leyó su filosofía, sólo es necesario señalar que no es la única posible, y que Levinas las haya desconocido le costó una expresión injustamente pasional de rechazo radical de un pensamiento que ofrecía también otras interpretaciones. Tampoco pensamos que Levinas se haya equivocado en todas sus objeciones acerca de Spinoza, simplemente el tono valorativo les ha dado un tinte injusto que podría evitarse. La valoración, el enojo, se deben quizás más a los puntos en común –estos corren el riesgo de quemar en su proximidad- que a los de divergencia. La preocupación común por ciertos tópicos fundamentales –ni más ni menos que por la ética- se entiende como peligrosa cuando las respuestas

---

<sup>46</sup> Levinas, E., AE – p 239- acerca del “Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza –Estado que se trata de instituir y, sobre todo de mantener”

y los resultados divergen tanto. Levinas consideró necesario desviar al lector de cualquier relación entre ambos pensamientos, por eso la insistencia en las diferencias. Por eso el excesivo apego a Maimónides también se hace sospechoso, se traduce en una lectura indulgente por parte de Levinas de un filósofo judío aristotélico con el que tendría varios puntos de divergencia –como el apego excesivo a la lógica. La gran diferencia entre Spinoza y Levinas se da a partir de los conceptos de immanencia y trascendencia, así como de identidad y alteridad, sin embargo, el infinito –con la consiguiente pluralidad- está presente en ambos pensamientos y eso queda soslayado en la interpretación hostil.

### 5.2.2. Las lenguas y su otro.

“Pero si permaneciesen quietos se encontrarán repentinamente en medio del *jargon*. Y cuando éste se haya apoderado de ustedes (y *jargon* es todo, palabra, melodía jasídica, y el espíritu mismo de este actor judío oriental) no recuperarán ya la calma anterior. Sentirán entonces la unidad real del *jargon*, tan fuerte, que tendrán temor, pero ya no de él sino de ustedes mismos”  
(Kafka)<sup>47</sup>

Este “otro” del que nos ocuparemos en esta parte no es criticado ni rechazado por Levinas como era el caso de Spinoza. Por el contrario, se trata de un silencio inquietante, que puede sugerir un lugar más íntimo y no uno de exclusión, pero de una intimidad tal que queda casi oculto. La lengua yiddish, cuyas características abordaremos a continuación, es guardada por Levinas en un halo de silencio, sólo la nombra cuando explícitamente se le pregunta por ella. De otro modo, esta lengua que, como veremos, sí podría llamarse “materna”, queda omitida, por no pertenecer a la categoría de otras como el francés tan caro al filósofo, el ruso, el alemán, el inglés o incluso el hebreo.

“C’est le sol de cette langue qui est pour moi le sol français, vous comprenez..  
Je parle très bien le russe encore, assez bien l’allemand, et l’hébreu, je lis l’anglais ( ..)  
c’est dans cette langue que je sens les sucs du sol”<sup>48</sup>

<sup>47</sup> F. Kafka – “Discurso sobre la lengua yiddish” (1912) en *Obras Completas* - Tomo 1, Edicomunicación, Barcelona, pp. 98-101

<sup>48</sup> Cf. F. Poirié – *Emmanuel Levinas*- La Manufacture, Besançon, 1992

A lo largo de esta tesis se hicieron múltiples referencias al francés, al hebreo, al alemán e incluso al latín. Trataremos entonces de aproximarnos al *jargon*<sup>49</sup> y de ubicarlo en el esquema lingüístico planteado en nuestro primer capítulo. Esta inquietud proviene de la tradición de la judeidad lituana en la que Levinas se formó, y los lugares que ocupaban en ella el yiddish y el ruso. A diferencia de las otras lenguas, que se explican territorialmente, quizás encontremos que el yiddish sólo aparezca subterráneamente –y en este sentido hay relación tangencial con los puntos de coincidencia que desarrollamos más arriba entre Spinoza y Levinas: ambos “otros” –tanto las semejanzas con Spinoza como la lengua yiddish– son guardados en silencio, tienen una función subterránea, quizás volcánica.

Es importante aclarar qué es el yiddish. Según el relato de Kafka, se origina en la época de transición del alto alemán de la Edad Media al alto alemán moderno, una lengua “nueva” de aproximadamente cuatrocientos años de vida. Los judíos de Europa Oriental adoptaron al yiddish como lengua cotidiana, mientras el hebreo era la lengua sagrada, que sólo se usaba en los rezos. El yiddish, “como todo lo que entró en el ghetto –escribe Kafka– no saldría fácilmente de allí”, sería la lengua cotidiana, quizás hasta vulgar. Como comenta el escritor checo a los espectadores del teatro, se trata de una lengua a la que pertenece la música jasídica, música representativa de un movimiento judío religioso que reclamaba una forma no intelectualista de relación –e incluso unión– con Dios. Todos los judíos de Europa Oriental lo hablaban, en sus diferentes formas. El *jargon* es la extranjería vuelta lengua, compuesta –podría decirse con Kafka– toda ella de dialectos:

“Sólo está constituido por vocablos extranjeros. Pero éstos no descansan en él, sino que conservan la celeridad y vivacidad con que se han adoptado. Las emigraciones recorren al *jargon* de uno a otro extremo. Todo ese alemán, hebreo, francés, inglés, eslavo, holandés, rumano y aun latín, está incluido en el *jargon*, por curiosidad y despreocupación, requiere bastante poder el retener juntos estos idiomas en ese estado. Por lo mismo ninguna persona sensata pretende hacer del *jargon* una lengua universal, por más cerca que lo esté. ( . ) Además, porque el *jargon* ha sido despreciado durante mucho tiempo.”<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Aclaramos que no se trata de un análisis lingüístico del yiddish –no tendríamos la competencia para eso. Lo que nos interesa es el abordaje poético kafkiano, el lugar simbólico que ocupa el *jargon*, independientemente de las precisiones científicas. Sólo en este sentido nos aproximamos al yiddish con relación a Levinas.

<sup>50</sup> Kafka, F – “Discurso sobre la lengua yiddisch” op. cit. p.99

Torre de Babel con “letras cuadradas”, lengua carente de reglas gramaticales –según la descripción kafkiana-, especie de Odradek<sup>51</sup> de las lenguas. Recorrido todo él por emigraciones, le es imposible arraigarse en una tierra. El yiddish, claro está, difiere según la procedencia del hablante. En Lituania –relata Levinas<sup>52</sup>- era la lengua que hablaban sus padres entre sí –lengua del hogar-, aunque con sus hijos lo hacían en ruso. El ruso en el hogar ocupaba el lugar de lengua de la cultura, lengua referencial, en cambio el yiddish era lengua vernácula, materna.

“Sans doute, outre qu’il l’entendait chez lui bien qu’on ne lui parlât pas, le yiddish parvint-il au jeune Emmanuel par la communauté, par la rue. Il en connaissait la littérature, notamment les textes doux-amers de Cholem Aleichem, si pertinent à décrire la vie misérable ou inspirée des juifs de Petite Russie.” (op cit.)

El *jargon*, según se relata en la biografía citada, fue la puerta que le permitió a Levinas acceder al alemán, él sentía que esta lengua –que se enseñaba en el liceo como lengua extranjera- le era familiar “a pesar de los lituanismos”. Kafka previene al público germano parlante de que la vecindad y la familiaridad entre ambas lenguas es tanta que el *jargon* se desintegra en cualquier intento de traducción al alemán.

Después de estas observaciones, podemos tratar de inferir cuál es el lugar del yiddish en el pensamiento de Levinas, ya que en el esquema tetralingüístico presentado al comienzo de esta tesis, estaba ausente. Es que el yiddish no ocupa un lugar, más bien se trata de un no-lugar, una especie de lengua u-tópica. El *jargon* transita subterráneamente los textos de Levinas apareciendo transformado. Se encuentra un eco de este “dialecto de dialectos”, tan visceral, extranjero por definición, en la noción tan extraña de Decir –corporal, anterior a la lógica- o tal vez en la gramática singular que abordamos en el capítulo III, en cuyo seno los pronombres en lugar de los nombres y el acusativo en lugar del indicativo tienen un lugar privilegiado. Este *jargon* materno que se sustrae a la gramática, al igual que el Decir, no es explícito sino que ambos tienen una función pre-originaria: el Decir, anterior a lo Dicho, no se rige por las leyes gramaticales y refiere a “de otro modo que

<sup>51</sup> A este personaje kafkiano referimos en nuestro capítulo III, es símbolo de lo siniestro y pertenece al cuento “Preocupaciones de un cabeza de familia” Kafka, *Obras Completas*, op. cit. que se adjunta en este trabajo como apéndice.

<sup>52</sup> Lescourret, Marie-Anne ~ *Emmanuel Levinas – Flammarion, Paris, 1994 pp. 34-35*



saber”, el yiddish, dialecto babélico anterior al origen por no identificarse totalmente con ninguna lengua y a la vez pertenecer a todas, es la expresión misma de la diferencia, una especie de Decir que se desdice en lo Dicho. Lengua que puede ser la madre del pensamiento de los confines:

“C’est précisément cette ouverture spontanée à l’égard des étrangers que représente de nos jours le ‘trésor caché’ de la littérature des confins”<sup>53</sup>

El yiddish –todo él extranjero- es la lengua que posibilita esta apertura espontánea respecto de lo extranjero, de lo otro. Lengua femenina –en el sentido levinasiano del término- y “otra” por antonomasia, el yiddish es lengua-madre. No es casual que la tradición lituana –caracterizada por un intelectualismo, una cierta rigidez “una causticidad desprovista de emociones fáciles o de efusiones sentimentales”<sup>54</sup>- haya privilegiado el ruso como lengua culta, antes que al *jargon* carente de gramática y todo él tan efusivo, casi visceral. Esta lengua materna debía permanecer dentro de los muros del ghetto, dentro del hogar, y no debía aspirar a trascender dichos muros. Algo así es lo que ocurre en Levinas, que no considera relevante ubicarla junto a las otras lenguas. Y si en el capítulo 3, cuando referimos a la cuestión de la lengua materna en H. Arendt y la diferencia con Rosenzweig en cuanto éste veía tan sólo extranjería e imposibilidad de arraigo; señalamos la prudencia de Levinas de referirse al francés como lengua elegida, es decir, “lengua adoptiva”, podríamos quizás aventurar que la “lengua madre natural” –muerta quizás para él junto a sus padres en el Holocausto- es el yiddish hogar que acogió a ese pensamiento de confines, preocupación por el extranjero, por el otro. Es curioso que S. Malka en su libro *Monsieur Chouchani*<sup>55</sup>, dedicado al inolvidable maestro de Talmud tan admirado por Levinas (maestro también de E. Wiesel), comente que de este extraño –inclasificable y admirado- personaje se ignoraba la verdadera identidad así como también su procedencia, ya que hablaba el yiddish perfectamente con diversos acentos (lo más curioso es que esta especie de Odradek poseía documentación de Marruecos, país en el que los judíos no conocen este dialecto). Esta “lengua de confines” si algo tiene de inquietante es la ambivalencia: por un lado

<sup>53</sup> Jerzy Jarzebski – *L’évolution de l’image des confins dans la littérature polonaise après la Deuxième Guerre mondiale*” Citado por M. A. Lescourret, op. cit. p. 39

<sup>54</sup> Cf. Lescourret, op. cit. p. 39

<sup>55</sup> Salomon Malka – *Monsieur Chouchani*, J. C. Lattès, La Flèche, 1996

su función es la de resguardar la lengua sagrada –hebreo- para evitar el arraigo, que sería equivalente a su pérdida; por otro lado –y para resguardarla mejor-, tiene la forma de arraigos múltiples, a los diversos dialectos que la componen, se presenta como una lengua más que vernácula, de raíces tan profundas que sólo se la entiende como subterránea. El hebreo entonces, es algo así como la “Jerusalem celeste”, mientras el yiddish es la “Jerusalem terrestre”, o quizás –si se permite la expresión rara- una especie de “Jerusalem silvestre”, entrañable, visceral, materna, una especie de tubérculo lingüístico de raíces pilosas múltiples, enredadas, tanto como los hilos que arrastra Odradek.

El yiddish entonces en el discurso de Levinas no aparece explícitamente, no por ausente ni por desmerecer el calificativo de lengua, simplemente no tiene domicilio o lugar. El yiddish -kafkiano- es ese Odradek que se esconde en la escalera o en cualquier lugar de la casa, que contesta con voz infantil “domicilio desconocido”, que ríe con la risa de aquel que no tiene pulmones y suena como hojas secas. En fin, es el motivo de las “preocupaciones de un jefe de familia”, porque la idea de que ese siniestro personaje inclasificable vaya a sobrevivirlo le inquieta, lo mortifica. No debe entenderse con esto que Levinas rechazaba el yiddish o lo despreciaba, posiblemente no supo ver en el *jargon* tan alejado del mundo culto que le legaron sus padres -los biológicos y los intelectuales- el humus que fertilizaba subterráneamente este pensamiento de la alteridad. La cadena volcánica irrumpe de vez en cuando –como señalamos con relación al lugar pre-originario del lenguaje- y en esas erupciones que queman a más de un lector clásico de filosofía en el contacto con la lava de esas extrañas expresiones, se siente el eco, el olor, el calor del *jargon*. Estas notas acerca del no-lugar del yiddish en el pensamiento levinasiano quizás puedan contribuir para un abordaje de ese “extranjerismo” filosófico que es el Decir, así como esta filosofía de lo extranjero, de lo extraño, de lo otro que es la ética abordada a partir de Levinas, un pensador de los confines.

### 5.3. Ética para tiempos de emergencia: un hilo de Ariadna para guiar al perplejo.

“La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el ‘estado de emergencia’ en que vivimos es la regla ”  
 (W Benjamin)<sup>56</sup>

La “tradición de los oprimidos” es la tradición del otro, se trata de una perspectiva ética de la historia planteada en 1940 por W. Benjamin. A partir de la mirada ética de la filosofía de la historia, el presente sólo se entiende como tiempo “de emergencia”. La afirmación de 1940 es de total “actualidad”, y esto debe entenderse en el más profundo sentido benjaminiano. el “estado de emergencia” es la regla porque en el presente, que es “tiempo actual” –*Jetztzeit*- emerge el pasado exigiendo ser liberado hacia el futuro

Ética para tiempos de emergencia, el presente es tiempo en que emerge la ética pensada a partir del otro. La ética –*prima filosofía* según Levinas- es necesaria para abordar estos tiempos de emergencia, para cambiar la historia, para salvar la memoria de los olvidados o de aquellos cuyo recuerdo o testimonio peligran de caer en el olvido. Nos hallamos perplejos dentro del laberinto del presente, horronzados como el *Angelus Novus*, con los ojos clavados en los “escombros” de ese pasado sobre el que se erigen obscenos monumentos que parecen hacerlo irremediablemente presa del olvido. El pensamiento que postula a la ética como filosofía primera nos guiará, como el hilo de Ariadna, hacia el exterior, hacia el otro. En esta última parte, entonces intentaremos abordar la “actualidad” del pensamiento levinasiano.

Ante todo debemos aclarar que por “actualidad” no entendemos nada que se asemeje a la moda sino todo lo contrario: como sospecha de todo pensamiento “de moda”, de las lecturas miopes o eufemísticas y por ende neutralizadoras a las que corre el riesgo de ser sometido un pensamiento crítico que se halle en esa situación. El término “actual” lo remitiremos al concepto benjaminiano de *Jetztzeit* que se traduce literalmente por “tiempo-ahora”. El tiempo actual en el que se encuentra una constelación de pasado, presente y futuro, un instante en el que un recuerdo pasado se actualiza irrumpiendo en el presente no de manera monumental sino con agilidad crítica, esto es, un poder de

<sup>56</sup> W Benjamin – “Tesis de la filosofía de la historia”, tesis 8, en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971

modificar ese presente, la memoria de ese mismo pasado y el porvenir. La actualidad tiene algo de un devenir latente que se encuentra en potencia. En ese sentido, los textos de Levinas tienen una potencialidad ética fuerte: al modo de la lectura cabalística para la que leer la Torá en su verdadero orden daría por resultado nuevamente la Creación, este pensamiento ético podría engendrar otro pensamiento político, social, moral. Si esta voz es escuchada, podría plantear nuevos interrogantes, nos permitiría pasar por la historia de la ética “el cepillo a contrapelo”<sup>57</sup>.

No es casual que los autores a los que referiremos en esta última parte, la de los “tiempos de emergencia”, tengan en común la experiencia –muy particular en cada caso- de la Segunda Guerra Mundial. Benjamin declara el presente como tiempo de emergencia a consecuencia del terrible golpe que significó para él el pacto entre Hitler y Stalin. Levinas perdió a su familia en los campos –aunque logró salvar a su mujer y su hija- y él mismo pasó un tiempo en un *Stalag*, como soldado francés con un tratamiento particular por ser judío. Abordaremos también la original perspectiva de Todorov, en su libro *Frente al límite*<sup>58</sup>, un texto abigarrado y polifónico que describe otra concepción de la moral, a partir de la siniestra<sup>59</sup> experiencia totalitaria.

Los tres autores tienen en común pensar nuevamente la ética: Benjamin con relación a la tarea del historiador, da lugar a una profunda reflexión acerca de la responsabilidad frente a la memoria; Levinas, al igual que su maestro Husserl intenta devolverle a la filosofía su dignidad, pero ya no a partir del saber que garantiza la ciencia estricta, sino como garantía de lo más profundamente humano, esto es, la ética pensada a partir de la responsabilidad por el otro. Todorov

<sup>57</sup> W. Benjamin – op cit. – Tesis 7

<sup>58</sup> T Todorov – *Frente al límite* – S XXI, México, 1993

<sup>59</sup> Remitimos al texto freudiano ya citado en otros capítulos, titulado “Lo siniestro”, en el que un análisis etimológico del par de contrarios *unheimlich* (siniestro) – *heimlich* (familiar) cuyo uso se confunde con frecuencia en alemán, lleva a Freud a hallar en lo *siniestro* aquello familiar que aparece inesperadamente. En este sentido, debe entenderse que esa *siniestra* violencia que se desplegó en Europa (o también en Sudamérica) en el siglo XX, le es profundamente familiar, cercana y propia – nada ajena. Kafka, a pesar de haber muerto prematuramente, supo vislumbrarla en sus textos. Puede decirse que el autor checo profetizó este horror de la muerte organizada y racionalizada (*Unheimlich*, siniestra), el horror que habita en seres mediocres y funcionarios grises capaces de llevar a cabo los más espantosos crímenes a partir de una racionalidad instrumental que promueve una eficiencia ignorante de los fines (*Heimlich*, familiar)

pone en cuestión a la "moral tradicional"<sup>60</sup> desde la experiencia misma del extremo. Una preocupación común que tiene que ver con la ética y con una nueva definición de la responsabilidad.

Nuestro hulo de Ariadna será entonces pensar el lugar que le confiere Levinas a la ética con relación a estos tiempos y a los que vendrán en función de la memoria de aquello que no debe caer en la trampa del olvido. el verdadero peligro acecha en el momento en que el movimiento del olvido se olvida<sup>61</sup> o se ignora como tal, es cuando aparece el verdadero borramiento. El peligro que acecha en el laberinto ya no es el minotauro ni tampoco el desierto: el laberinto del que debemos salir es el laberinto del olvido que se presenta bajo el disfraz de una historiografía hipertrofiada según plantea Yerushalmi en su libro *Zajor*. Cuando el filósofo judío francés se refiere a la Obra, considera que ésta es abierta por definición<sup>62</sup>, actuamos a sabiendas de que no podremos acceder a la Tierra Prometida, pero esto no nos impide actuar. Siguiendo esta intención, trataremos de interpretar la filosofía levinasiana en función de estos tiempos y sus urgencias: la de salvar la memoria –en un tiempo del otro–, la de forjar una ética que propicie una educación a partir de la subjetividad frágil y de ese "poco de humanidad que adorna la tierra" al que alude Levinas en las palabras finales de *De otro modo que ser*

### 5.3.1. El olvido al acecho

' Pero la dignidad esencial de la vocación histórica subsiste, e incluso me parece que su imperativo moral tiene en la actualidad más urgencia que nunca. En el mundo que hoy habitamos, ya no se trata de una cuestión de decadencia de la memoria colectiva y de declinación de la conciencia del pasado, sino de la violación brutal de lo que la memoria puede todavía conservar, de la mentira deliberada por deformación de fuentes y archivos, de la invención de pasados recompuestos y míticos al servicio de los poderes de las tinieblas. Contra los militantes del olvido, los traficantes de documentos, los asesinos de la memoria, contra los revisores de enciclopedias y los conspiradores del silencio, contra aquellos que, para retomar la magnífica imagen de Kundera, pueden borrar a un hombre de una fotografía para que nada quede de él con excepción de su sombrero, el historiador, el historionador solo, animado por la austera pasión de los hechos, de las pruebas, de los testimonios,

<sup>60</sup> Todorov, op. cit. p. 306

<sup>61</sup> H. Schmutker – "Formas del olvido" en *Confines*, nro. 1, Bs. As., abril de 1995

Referiremos también al texto de Y. H. Yerushalmi *Los usos del olvido*, Nueva Visión, Bs. As., 1989

<sup>62</sup> Cf. "La huella del otro" en EDE p. 191 y trad. al esp. en *La Huella del Otro*, Taurus, México, 2000, p. 55

que son los alimentos de su oficio, puede velar y montar guardia<sup>63</sup>

Los “militantes del olvido” tienen la particularidad de infiltrarse en los discursos o en los documentos que desean borrar, para dejar en pie tan sólo al “sombbrero”<sup>64</sup>. Es decir, se ocupan de hablar de ciertos hechos, ideas o significantes, ponerlos de moda hasta el cansancio por la repetición, con la intención secreta de vaciarlos de su contenido crítico: gota a gota los van secando hasta desangrarlos y exhibirlos disecados, momias cuya potencia crítica queda neutralizada. Benjamin se preocupaba en su tiempo por los historiadores positivistas. Yerushalmi se alarma ante la proliferación de escritos de historia, de ciertos revisionismos traicioneros. A mí me preocupa el peligro de hacer del pensamiento levinasiano, profundamente crítico, un pensamiento de moda. En especial me preocupa una traducción al español algo reciente del texto de Levinas del año 1934 titulado “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme”<sup>65</sup>. A este texto el autor le consagraba un especial cuidado por varias razones, por un lado se trata de un texto muy temprano, por otro lado el título es problemático ya que confiere al hitlerismo una cierta filosofía. De todos modos, el escrito reviste una gran importancia para el abordaje del pensamiento levinasiano, ya que despunta en él el malestar frente a un cierto encadenamiento: el estar orillado o encadenado al propio cuerpo. Esta expresión –estar orillado o encadenado- retornará en el texto de 1935 –*De l’évasion*- respecto al ser, donde se engendra la necesidad de salida del ser que acompañará el pensamiento de Levinas en toda su trayectoria hasta su expresión más acabada en *Autrement*

<sup>63</sup> Y Yerushalmi – *Usos del olvido* – op. cit. p.25

<sup>64</sup> A modo de ejemplo: mientras a principios de los '90s en Argentina NN seguía siendo la nefasta huella, herida abierta, de los desaparecidos –índice de la maldición bíblica que castiga “borrando el nombre de la faz de la tierra”- por el régimen dictatorial, y PC eran aún las siglas de Partido Comunista, a mediados de esa misma década, “NN” –sin dejar de significar lo anterior para las Madres de Plaza de Mayo y muchos otros ciudadanos responsables y memoriosos- se presentó como una nueva marca de jeans, muy prestigiosa entre los adolescentes, mismos que leían las siglas PC, –en el no menos prestigioso inglés, claro está- como “computadora personal”. NN y PC son ejemplos de “sombbreros” conservados cuidadosamente por los “militantes del olvido”, estas siglas representan el botín de una guerra sucia y vergonzante (pero que nos avergüenza a todos los que pasivamente nos dejamos enceguecer).

<sup>65</sup> E. Levinas – *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, en Payot et Rivages, Paris, 1997, estudio introductorio de M. Abensour. Traducción e introducción al español de C. Castillo Peraza, “La filosofía del hitlerismo” en *Nexos*, mayo 1998.

*qu'ètre*, cuarenta años más tarde. Por estas razones su autor accede a que el artículo sea publicado precedido por un cuidadoso estudio de M. Abensour sesenta años más tarde.

Esta aclaración es necesaria para comprender el problema que surge con la traducción citada del texto –cuyo título pasa a ser ya “La filosofía del hitlerismo”<sup>66</sup>, borrando la prudencia y la distancia de las primeras palabras del mismo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” (el subrayado es mío)- y su relación a la memoria y a la concepción del presente como tiempo de emergencia. El texto en español está precedido de una extensa presentación del traductor que se propone difundir algunos datos biográficos de Levinas y paralelamente exponer un revisionismo histórico inquietante, especialmente temido por un sobreviviente del Holocausto como el autor del texto traducido. Si algo caracteriza a las comparaciones que establece el traductor son las asimetrías –y no precisamente en el sentido levinasiano del término!. Por ejemplo, escribe que “el racismo es una especie criminal del ecologismo aplicada a la humanidad”<sup>67</sup>, esta comparación es preocupante por tangencial, dado que es la dicotomía puro-impuro –aguas para los ecologistas, sangres para los nazis- la que lo conduce a esta asociación. Las palabras, recordando a Scholem, tienen un “contenido explosivo” y en este caso unir dos movimientos de fuerzas tan diferentes como el ecologismo y el racismo, produce un estallido. Más allá de las simpatías o antipatías con el ecologismo, no es justo compararlo al racismo, así como sería injusto –por asimétrico y tangencial- decir que Pinochet o Videla sean “una especie criminal” de Gandhi, aunque la tangente pase por un espíritu que lucha por sus ideales...

El “sombbrero” al que alude Yerushalmi en relación a Kundera –ese resto que no queda como otra cosa sino como la marca de la violencia sobre el texto o la fotografía- reluce en el párrafo titulado “Comprensiones tardías”. En el mismo, el traductor se ocupa de revisar rápidamente las reacciones oficiales de diversas instituciones: mientras a la postura de la Iglesia

---

<sup>66</sup> Bajo este título y el nombre de Levinas aparece todo: la introducción del traductor y el texto de Levinas, se diferencian los tipos de letra (la introducción aparece en itálicas mientras el texto original no) y al final de la introducción aparecen entre paréntesis las iniciales del traductor, que posiblemente por razones didácticas decidió separar el texto original en párrafos subtítulos

Católica frente al nazismo durante ese tiempo refiere al Papa Pío XI –a la encíclica de 1937 titulada “Con la mayor preocupación”, sin hacer mención de la postura presentada posteriormente por Pío XII, que fuera criticada por el Vaticano recientemente; alude al caluroso apoyo otorgado a Hitler por el 75% de los protestantes de Alemania desde 1933 y la posterior rectificación. Además de estas instituciones, aparece una crítica a la –según el traductor- probada “colaboración nazi-sionista – Gestapo incluida”<sup>68</sup> que tenía por objetivo impulsar la emigración de los judíos: ¡escalofriante asimetría!. Es inadmisibles aludir a una co-laboración de dos entidades tan dispares como el poderoso Tercer Reich y el movimiento sionista de esa época cuyo objetivo era salvar vidas que peligraban en manos del primero: ¿acaso se puede hablar de colaboración o trabajo de equipo entre la víctima –o su salvador- y el victimario? Hay comparaciones que son inadmisibles. “Homenajear” a Levinas con semejante presentación, es exhibir descaradamente el sombrero. No engrandecen al filósofo estas palabras de alabanza a costa de otros:

“Lo anterior nos muestra que, a diferencia de tantos, Levinas vio a tiempo y vio bien, escribió a tiempo y escribió bien; decidió a tiempo y decidió bien.” (op. cit.)

En especial, no le enorgullecería cuando quien lo presenta alude a él del mismo modo en que lo hacía la “filosofía del hitlerismo”: como “un hombre de *raza judía*”<sup>69</sup> y hace hincapié en una diferenciación –descontextuada- que hizo el propio Levinas, en la que se ve a sí mismo más como “judío que piensa” que como “un pensador judío”. Presentaciones como la que acabamos de abordar, logran neutralizar el contenido del texto presentado, el presentador se asegura de que la *potencia crítica del texto* quede efectivamente ahogada, utiliza al texto a fin de negar su mismo sentido que debe ser –para usar un término tan caro a Benjamin y a Levinas- “redimido”.

“Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”  
(Benjamin, op. cit. Teis 6)

<sup>67</sup> Introducción a “La filosofía del hitlerismo”, Nexos, mayo 1998, p. 45

<sup>68</sup> Ibid. Nota Nro. 2 a pie de la página 45.

<sup>69</sup> Op. Cit., el subrayado es mío, el judaísmo no puede definirse como raza por razones varias, desde un distanciamiento radical de las ideas de Gobineau, al factum de que la dispersión no dio por resultado características físicas iguales entre los judíos de diversos lugares



Aunque la disciplina no sea específicamente la historia, se trata en este caso de un pensamiento que está en peligro. Debemos cuidarnos de semejantes lecturas apresuradas y cultivar el potencial crítico y utópico de los textos levinasianos. El texto de 1934 posee de manera latente la crítica al encadenamiento al ser que redactará claramente un año después, la necesidad de evasión y la certeza de que ésta será posible solamente a partir de una ética entendida como *filosofía primera* que se diga *de otro modo que a partir del ser*. El texto advierte al lector atento –y en retrospectiva, para aquel que leyó *Totalidad e Infinito*- de los peligros totalitarios de las filosofías de la totalidad. A finales de los 90 sólo una lectura que puede calificarse por lo menos como “desatenta” –por no atender al contexto del pensamiento de su autor, a cómo éste se desarrolló posteriormente- puede prologar de esta manera el texto de 1934. Ya en 1974 *De otro modo que ser o más allá de la esencia* exige una lectura radicalmente ética de la historia. Porque la ética, entendida como filosofía primera, no es tan sólo un accesorio, no es un elegante sombrero que se agrega a una cabeza ontológica, ni tampoco la humanidad del existente es un adorno de la existencia neutra y pura.

### 5.3.2. Subjetividad frágil y moral cotidiana: contra la ética ornamental

“El mal no es accidental, está siempre ahí, disponible, listo a manifestarse; es suficiente no hacer nada para que suba a la superficie. El bien no es una ilusión, se preserva hasta en las circunstancias más desesperantes. No hay mayor razón para resignarse al cinismo que para complacerse en ensoñaciones ingenuas”  
(Todorov, 166)

El libro *Frente al límite*, a partir de un abordaje moralmente comprometido de la literatura de los campos –alemanes y soviéticos-, plantea varios interrogantes éticos. No se trata de un escrito historiográfico más sobre un tema tan trillado, sino de una aproximación a la memoria que conduce a una reflexión acerca del lugar de la ética en nuestras sociedades occidentales. Un nuevo laberinto: encerrados entre el bien y el mal, en medio de la “facilidad” para el bien y para el mal. Ante esta confusión, intentaremos recorrer el laberinto con el hilo proporcionado por su autor pero, teniendo en cuenta la ética de Levinas –filósofo para quien ambas caras del totalitarismo europeo eran familiares-, intentaremos darle un sentido ético y filosófico más claro. No se trata de pensamientos

idénticos, pero la hipertextualidad es densa: los unen preocupaciones e incluso algunas lecturas comunes, aunque –y ahí se encuentra la riqueza de la relación dialógica entre los textos- direcciones y génesis de pensamiento diferentes.

### 5.3.2.1. Facilidad del bien y del mal: los peligros del conformismo.

El texto de Todorov propone varias categorías morales opuestas que elige separar según atribuciones –simbólicamente- masculinas o femeninas, denominadas por él “valores sexuados” (p. 308). Así, el autor refiere a las siguientes oposiciones: virtudes teleológicas o intersubjetivas; entre estas últimas, distingue entre la esfera pública y la privada, y luego entre la política y la moral. En esta última, contrapone las virtudes heroicas a las virtudes cotidianas y finalmente a la moral de principios opone la de simpatía. Los primeros términos según el autor se relacionan con lo “masculino”<sup>70</sup> (la teleología, lo público, lo político, el heroísmo y los principios) mientras los segundos términos serían “femeninos” (la intersubjetividad, el orden de lo privado, la moral, las virtudes cotidianas y la simpatía). Claro que esta esquematización no es más que simbólica y no debe tomarse literalmente como una distinción de géneros, ni mucho menos como cualidades biológicas. En la realidad –según el autor- se da una combinación de ambos, aunque en Occidente siempre hubo una desvalorización de los segundos términos a favor de los primeros (en los que contrariamente Todorov ve los pilares de nuestra vida moral). De este modo, el pensador búlgaro nos invita a dejar de asombrarnos ante monstruosidades y heroísmos maniqueos para reflexionar acerca de nosotros mismos<sup>71</sup>. Las virtudes y los vicios cotidianos se ven con lupa, aparecen ampliados en estas situaciones extremas que son los campos de concentración, porque los que estaban condenados a habitarlos no siempre se comportaban en consonancia con el cruel medio

<sup>70</sup> Comparable con la “virilidad” tan sospechosa para Levinas (Cf. AE 233 citado más adelante)

<sup>71</sup> Es curioso que el traductor al español de “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme” comparta la preocupación de evadir los maniqueísmos, pero a diferencia de Todorov, que piensa desde la *moral*, es decir, que piensa en primera persona y busca en sí mismo –así como en todos nosotros- la responsabilidad, C. Castillo Peraza elige el camino del *moralismo*, es decir (para hacer uso de esta interesante distinción del búlgaro) piensa en tercera persona del plural y hasta podría decirse que habla en segunda persona del plural

imperante, el texto de Todorov abunda en ejemplos tanto de vicios como de virtudes cotidianas. De las virtudes cotidianas (opuestas a las heroicas que se tratan como sospechosas por no demostrar que su fin es necesariamente el otro ser humano), señala como la más importante el *cuidado* del otro y en especial aquel que ejercían los *salvadores*, aquellos que se jugaban la propia vida por esconder o liberar a las víctimas, lejos de cualquier intención heroica, simplemente por necesidad humana.

Es necesario conocer la historia, pero lo importante es aprender de ella algo acerca de nosotros mismos, los seres humanos normales, comunes y “grises” que albergamos en nuestro interior la capacidad para la bondad y para la maldad. Kafka, si bien murió mucho antes de estos amargos acontecimientos<sup>72</sup>, con su escritura profética, lo advirtió –aunque intempestivamente– a sus lectores<sup>73</sup>. El conformismo es el peligro que acecha, al abrigo del conformismo, el mal se instala al modo hogareño, se hace tan familiar que olvidamos que puede no ser de ese modo

‘Nos resignamos a las guerras presentes y futuras. Nos habituamos a ver la pobreza extrema en torno nuestro, y a no pensar en ella. Las razones invocadas son siempre las mismas: yo no sabía, y si lo hubiera sabido no hubiese podido hacer nada. Conocemos, nosotros también, la ceguera voluntaria y el fatalismo. En este sentido (pero solamente en este sentido) el totalitarismo nos revela lo que la democracia deja en la penumbra: que al final del camino de la indiferencia y del conformismo aparecen los campos de concentración’ (Todorov, 161-162)

Ese es el peligro del conformismo sobre el que Benjamin alerta en su tesis 6, dado que el vencedor triunfa gracias a ese espíritu conformista, manipula la memoria a su antojo. El conformismo tiene que ver con lo hogareño –ese paganismo tan temido por Levinas–, se trata –si se me permite la metáfora–, de andar en pantuflas por la vida, pero, nos olvidamos de que los campos

Es fácil –y más que nada, injusto– ver el mal en los otros, pero el moralismo no es nada crítico, y por sobre todo (haremos uso de sus mismos términos) es “miope”, por no decir ciego..

<sup>72</sup> “Algo” de Kafka (además de su preciosa literatura “profética”) pasó por esta atroz experiencia: se trata de Milena Jesenska, su antiguo amor, cuyas virtudes cotidianas –la más importante, que es el *cuidado* del otro– en Ravensbruck, son descritas con gran admiración por Todorov a lo largo del libro. El “profetismo” en la literatura de Kafka debe interpretarse en varios sentidos: en tanto *predicción* de las atrocidades a las que conduce la masificación, la repetición mecánica y la eficacia sin sentido que alienta la razón instrumental, en tanto *crítica* de esta realidad circundante que iba instituyéndose y transformándose en parte inseparable del medio, lúcida crítica –intempestiva– que veía en estos vicios cotidianos la más temible amenaza, aquella que viene desde dentro, que se gesta en nuestro mismo interior.

<sup>73</sup> Cf. DDQVI nota en p. 257, Levinas escribe: “Ici, en guise d’apologue biblique, je rappellerai les livres qui semblent constituer la ‘bible’ du monde littéraire contemporain: l’oeuvre de Kafka. Par delà les labyrinthes et les impasses du Pouvoir, de la Hiérarchie et de l’administration qui égarent et séparent les hommes, se lève, dans cette oeuvre, le problème de l’identité humaine elle-même mise en question sous l’accusation sans

minados no suelen desactivarse después de las guerras, y estos “pequeños” olvidos nos cuestan la vida. Entonces nos sorprendemos, nos escandalizamos ante el mal que siempre atribuimos al otro. Pero eso suele llegar tarde. Lo verdaderamente escandaloso es olvidar nuestra responsabilidad con las generaciones futuras, sentirnos “en casa”, apoltronándonos en el sillón de la indiferencia, luego de habernos sacudido en el umbral del hogar, sobre el felpudo, nuestro sentido crítico (que sería un imperativo autocrítico). Es a la autocrítica que invita el libro *Frente al límite*, huelga agregar que la ética levinasiana tiene la misma función, convocarnos a una salida del “sí mismo”, un éxodo, por la vía hacia la exterioridad que pone en cuestión al pensamiento de la totalidad. Y el pensamiento de la totalidad es el que señorea en los regímenes totalitarios. Pero no estamos completamente a salvo de éste aun cuando nos encontramos fuera de esos sistemas perversos:

“Bettelheim concluye: ‘Aunque los campos de muerte y los hornos crematorios hayan desaparecido, este tipo de orgullo profesional que hacía de los hombres seres tan peligrosos, es siempre de actualidad, es característico de una sociedad moderna en la que la fascinación de la competencia técnica ha sofocado el sentido humano’.” (Todorov, p 77)

### 5.3.2.2. Las trampas de la razón instrumental

La razón instrumental fue la que posibilitó semejante empresa: no bastaba con delirios megalómanos dotados de ingredientes sádicos atribuibles a ciertos líderes (Hitler, Stalin, Videla, Pinochet, entre los identificables): el gran aparato represor sólo puede ser llevado a cabo por una legión de seres humanos comunes, mediocres burócratas “eficientes”, preocupados solamente por cumplir lo mejor posible las órdenes recibidas: productos todos –nosotros, ellos- de una educación media, enfocada a crear funcionarios “obedientes” que ayuden a mantener el sistema<sup>74</sup>. Debe aclararse que esta facilidad para el mal, esta cotidianeidad de los vicios, no tiene por función

---

culpabilité, de son droit à être et de l’innocence de l’advenir même de l’aventure de l’être.” En este sentido se puede hablar de escritura profética, porque sacude con su crítica todo intento de arraigo pagano

<sup>74</sup> Cuando se le preguntó al teniente coronel Aldo Rico (actual “figura política” Argentina: subsecretario de seguridad de la Provincia de Buenos Aires... el poder del olvido...) si no dudaba en sus acciones represoras y violentas, respondió orgulloso. “la duda es una jactancia de los intelectuales”. ¿Acaso la duda es presuntuosa? ¿No se trata más bien de lo contrario? La duda debilita, no alaba a nadie... Los “militantes del olvido” (como los llama Yerushalmi) son bastante hábiles en retórica

exonerar a los verdugos repartiendo la culpa equitativamente. Todorov (p 164<sup>75</sup>) lo aclara fervientemente, apoyándose en Primo Levi: la víctima no debe confundirse con el victimario, en esta diferencia reside la base de la justicia<sup>76</sup>. El pensamiento instrumental –tan poco criticado en nuestros tiempos en los que el mercado se presenta como sinónimo de la realidad<sup>77</sup>- es el que posibilita este tipo de empresas. Es coherente con el mismo el tratamiento proporcionado a las víctimas. el borramiento del rostro (en el sentido levinasiano del término) es polimorfo. Va desde rapar a la víctima, uniformarla, inscribirle en su carne un número<sup>78</sup>, hasta orillarla a un comportamiento inhumano que la haga fácilmente manipulable<sup>79</sup>, es decir, que pueda matarse sin provocar culpa alguna. Es particularmente estremecedor leer esta líneas:

“Pero el periodista inglés que esbozó el retrato de Speer tenía razón: cualquiera que sea su destino personal, el tipo que ellos encarnan tiene siempre un gran futuro ante sí; el pensamiento instrumental olvidado de los fines y la despersonalización de los seres no reinan solamente en los campos de concentración”  
(Todorov, 206)

Nuevamente lo siniestro, lo familiar que aparece donde no es esperado: el “gran futuro” que tienen ante sí estos funcionarios que nuestra sociedad moderna sigue premiando, deslumbrada aún por la ideología del progreso. La mirada horrorizada del ángel de la historia que describe la tesis 9 de Benjamin no encuentra consuelo: el futuro arrollador promete ser tan devastador como el pasado en ruinas, y quizás –fiel al progreso- aún más

<sup>75</sup> Que critica la película “Portero de noche” de la cineasta italiana “confusa o perversa”, Liliana Cavani

<sup>76</sup> V. Jankélévitch, coherente con su pensamiento moral comprometido con la resistencia y tan próximo al de Levinas, sostiene una *pensamiento de lo irreversible*, que no se deja hechizar por abstracciones que pueden tener consecuencias nefastas. “Las parejas de opuestos del dualismo dramático, el cero hipostasiado de los doctrinarios de la Nada son, igualmente, abstracciones verbales. Tal como el espacio y el tiempo ni son paralelos en nada, tal como el futuro no es, de ninguna manera, un pasado volteado, de igual manera el mal no es un bien al revés: pues todo es al derecho para una filosofía de lo irreversible” – *Henri Bergson*, Univ Veracruzana, Xalapa, 1962, p. 344

<sup>77</sup> Nuevamente Jankélévitch advertía contra los peligros de la moral utilitarista abstracta

<sup>78</sup> En el caso específico de los judíos, es una siniestra manera de borrar el nombre inscripto en la carne al que aludimos más arriba respecto a la circuncisión.

<sup>79</sup> Cf. Todorov p. 188: “Gitta Sereny pregunta a Stangl: ‘puesto que se les iba a matar de todas formas, ¿para que todas esas humillaciones?’ Y responde: ‘Para condicionar a los que debían ejecutar las órdenes. Para que les resultara posible hacer lo que hacían’ ( ). La operación comporta, pues, dos tiempos. se induce primero a un comportamiento que aparezca como ‘animal’; después, en buena conciencia, se trata a esos seres como animales, o peor.” Con el hambre se los orilla a robar la comida del prójimo, y luego se los castiga fácilmente –desde el “moralismo”- por tremenda actitud inhumana.

¿Qué hacer ante todo esto? Una vez planteada la crítica desde la ética, es necesario pensarla en el plano político.

### 5.3.2.3. Ética y política.

“No quiero decir con esto que basta tener un alma bella para triunfar sobre el mal. La defensa más eficaz contra el totalitarismo, que es un hecho político, es también política: es la democracia activa, preocupada a la vez por la libertad de los individuos y por la promoción del bien común; una democracia que acepte ser criticada y transformada desde dentro, pero que al mismo tiempo se muestre intransigente con sus verdaderos enemigos. Las acciones morales no se sitúan en el mismo plano (. .). Pero encarnan una dimensión de la existencia que no es menos esencial. ( . ) Aportan aquello que el mejor de los regímenes políticos no puede jamás engendrar, sino sólo hacer posible. un excedente de humanidad”  
(Todorov, 239-240)

Una vez expuesta la crítica desde la moral, se hace necesario un planteo en términos políticos. En el capítulo anterior seguimos el recorrido que traza Levinas en la génesis de lo social a partir de lo ético y las consecuencias políticas que surgen de este orden. Todorov no propone algo parecido, sin embargo coincide con el filósofo de la ética en que el régimen menos peligroso de los existentes es el democrático. El pensador búlgaro agrega que se trata de una democracia “activa”: es decir, que tenga la capacidad de ser transformada y criticada “desde dentro”, esto es<sup>80</sup>, que se mantenga intransigente con aquellos que desde fuera pretendan destruirla, aquellos intolerantes que no pueden ser tratados con tolerancia, porque en ese movimiento negador, la reducirían al absurdo. No se trata de una visión ingenua de la democracia, por eso ésta sólo tiene validez en cuanto *activa*, es decir, alerta ante los peligros del conformismo y la indiferencia, al cabo de los cuales acechan los campos de concentración (p. 162). Todorov no ignora ese lado oscuro de la democracia, pero en el afán crítico no se permite caer en comparaciones injustas y desoladoras: a este propósito refiere a Primo Levi, que decía que ni la Fiat ni los hospitales psiquiátricos –aun cuando ejercen determinadas represiones y el poder circula a veces perversamente- son campos de concentración, pues no tienen –entre otras características- ni hornos crematorios ni cámaras de gas (p. 295). Por eso, el pensador búlgaro insiste en que el totalitarismo no es la verdad de la democracia, sino su

<sup>80</sup> Previendo quizás los actuales acontecimientos políticos en Austria, a partir del revisionismo de “los militantes del olvido”.

opuesto, y –subrayaríamos para evitar malos entendidos- siempre y cuando se someta a una crítica constante.

La crítica, la duda: espacios de fragilidad. He aquí donde emerge lo humano, aquello que Todorov nombra curiosamente con un término tan caro a Levinas: “un excedente de humanidad”. Pensamiento de la *excedencia*, de aquello que es lo Otro en tanto que *excede* las posibilidades de ser asimilado a lo Mismo, una subjetividad excedida por el Infinito que rompe con la Totalidad. El pensamiento de la alteridad debe entenderse como una utopía de lo humano que se opone a cualquier resabio de totalitarismo. Lejos de una construcción teórica monumental, el pensamiento levinasiano no se caracteriza por ser sistema sino por ser huella<sup>81</sup>, marca de un pasado inmemorial, un pasado que nunca fue presente, esto es: la constitución ética de la subjetividad. Hay una diferencia: si bien Todorov considera que la moral “no es menos esencial” que la política; Levinas sostiene que la política por sí sola no puede ejercer su propia crítica, que es la ética –filosofía primera- sobre la que debe fundarse el pensamiento; y sólo gracias a la constante puesta en cuestión de la institución política a partir de la ética, se puede encontrar una alternativa a los pensamientos de la totalidad - aquellos progenitores de los regímenes totalitarios

#### 5.3.2.4. En el laberinto (post?)-concentracionario: la ética levinasiana, un hilo de Ariadna

“( . ) una moral cotidiana a la medida de nuestro tiempo podría fundarse en este reconocimiento de la facilidad tanto del bien como del mal. No es necesario imitar a los santos ni temer a los monstruos tanto las amenazas como los medios para neutralizarlas están siempre en torno a nosotros”  
(Todorov, 306)

A la luz de estas palabras de Todorov, la ética levinasiana se libra definitivamente de cualquier sospecha teológica. Esos “barbarismos” -que son *substitución, rehén, responsabilidad por el otro, rostro, heteronomía, de otro modo que ser-* pueden ahora interpretarse como la “facilidad del bien”, esos medios para neutralizar las amenazas desde la “difícil libertad” Acerca de la

<sup>81</sup> Cf. “La trace de l’autre” en EDE, Paris, Vrin, 1967. Trad. esp. *La huella del Otro* (HO) en Taurus, México, 2000 -

facilidad del mal quizás ya todo haya sido ilustrado por Kafka y corroborado por la literatura de los campos; Levinas en cambio –sin ignorar la contraparte- se permite pensar en esta otra “trivialidad” que es la posibilidad cotidiana del bien. Vamos a aproximarnos a las hebras que componen este posible hilo de Ariadna, que quizás logre conducirnos fuera del temible laberinto de la totalidad donde acecha el minotauro concentracionario.

a) Primera hebra: la bondad.

Para abordar este vocablo extranjero a la filosofía, debemos detenernos en la distinción que marca el pensador búlgaro –a partir de la lectura de Vassili Grossman, escritor ruso de los campos que Levinas conocía muy bien<sup>82</sup>- se trata de la diferencia entre el *bien* y la *bondad*. Nuevamente, así como distinguió al prestigioso “héroe” del verdadero –aunque menos prestigiado- “salvador”, tratará de demostrar los peligros del Bien totalizador en contraposición de la simpleza de la bondad:

“Quien *quiere* el bien hace el mal: ‘Allí donde se levanta el alba del bien, los niños y los viejos perecen”  
(Todorov 120)

Los niños y los viejos son el *otro* levinasiano, los débiles, los desprotegidos. El Bien en cuanto pretende instituirse, cuando entra en un marco conceptual atribuible a un sistema, se traiciona a sí mismo transformándose en su contrario. Pero el texto continúa, se trata de presentar a la bondad:

“Afortunadamente existe, fuera del bien y del mal, ‘la bondad humana en la vida de todos los días es la bondad de una vieja que, al borde del camino, da un pedazo de pan a un presidiario que pasa, es la bondad de un soldado que tiende su cantimplora a un enemigo herido, la bondad de la juventud que tiene piedad de la vejez( ..)’”  
(op. cit.)

Se trata de una bondad que, en términos levinasianos, se manifiesta en el encuentro cara a cara con el otro, ante la inmensidad del Infinito cuya huella aparece en el rostro del otro. Imposible de ser encerrada en la totalidad esta bondad es lugar de la hospitalidad que se expresa en el Decir no tematizable, es la gratuidad de la relación exódica con el otro, la salida sin retorno, y sólo en este sentido de exterioridad, *trascendente*:

“La bondad de un individuo hacia otro individuo, la bondad sin ideología, sin pensamiento, sin discursos, sin justificaciones, que no pregunta si el beneficiario la merece. Esta bondad es ‘lo que hay de humano en el hombre”  
(op cit )



Esta bondad puede ser abordada únicamente a partir del *de otro modo que saber*, no es un acto voluntario, pensado, se trata más bien de la corporalidad que señala la fragilidad constitutiva del sujeto. Por eso mismo, conceptualizarla en su totalidad sería terminar con ella, esta es la diferencia entre el concepto del Bien que se pretende un valor universal (convirtiéndose así en “un mal mayor que el mal”- op cit ), y la –frecuente e inconceptualizable- bondad que se manifiesta a partir de la pluralidad, de la diversidad.

“Pero no hay que transformarla en consigna: ‘Tan pronto como el hombre quiere convertirla en fuerza, se empaña, desaparece’” (op cit )

Levinas también prefiere el término “bondad”, tan sospechoso a los ojos de la filosofía tradicional, y sin embargo tan revelador para aquél pensador preocupado por la ética; el filósofo de la alteridad refiere –en un sentido superlativo- a la “Bondad del Bien”:

“Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté, signifierait la Bonté du Bien la nécessité pour le Bien de m’élire le premier avant que je sois à même de l’élire, c’est-à-dire d’accueillir son choix. C’est ma *susception* pré-originaria. Passivité antérieure à toute réceptivité. Transcendente. *Antériorité antérieure à toute antériorité représentable*: immémoriale. Le Bien avant l’être. *Diacronie*: différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanéité, des termes dépareillés. Mais aussi non-indifférence dans cette différence” (AE 157)<sup>83</sup>

Lo aclararemos nuevamente. la Bondad del Bien se encuentra en un nivel pre-originario, no se trata de un pensamiento edulcorado que hace votos para una humanidad mejor, ni de la palabra de un alma bella, ni mucho menos de un ingenuo –y quizás miope- filósofo religioso. No es una elección voluntaria, activa, sino que se trata de la pasividad del sujeto que preoriginariamente “es elegido”, alcanzado por esa “Bondad del Bien” Levinas no se dedicaba a hacer constataciones sociológicas ni antropológicas, aunque lamentablemente sufrió las heridas de esa máquina de muerte que se desplegó en Europa durante la Segunda Guerra Mundial. A partir de esta experiencia pudo pensar –contrariamente a Heidegger, que se encontraba del otro lado del muro y sostenía que la muerte es la

<sup>82</sup> Levinas refiere reiteradas veces a la novela *Vie et Destin* del autor. Cf. entre otros: “El rostro y la primera violencia” en HO, op cit p 111, asimismo en EI, cap 7

<sup>83</sup> “Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi [pre-] originaria *suscepción*, pasividad anterior a toda pasividad, trascendente. *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial. El Bien antes del ser. *Diacronia* diferencia infranqueable entre el Bien y yo, sin simultaneidad de términos heterogéneos. Pero también no-

posibilidad más *propia* y que en el momento en que nacemos somos lo suficientemente viejos como para morir- en la *siempre prematura muerte del otro*. Tampoco le interesaba redactar una ética normativa ni prescriptiva, no apela a la “buena voluntad” sino a la pasividad anterior a la voluntad. La pre-originariedad es una cuestión hipotética<sup>84</sup>, una utopía de lo humano, en el sentido de pensamiento crítico. La bondad es diacrónica, como el sujeto, y esta diacronía conduce a la no-indiferencia fundadora de la subjetividad en su apertura al otro, que es la actitud contraria al conformismo. La indiferencia ante la miseria llega cuando se instala el conformismo: cuando nos dejamos anestesiarse ante el dolor circundante y lo tomamos como parte del paisaje que nos rodea, cuando las catástrofes sociales son abordadas como si fueran desgracias naturales. La indiferencia no conoce el sentido moral –autocrítico- sino solamente el moralista. La ética exige una constante puesta en cuestión del yo, y esta incomodidad con el si mismo –extrañeza, deshechizamiento antipagano- deja aflorar la fragilidad del sujeto.

b) Segunda hebra: la fragilidad.

“(…) escribe Primo Levi- ‘nosotros también estamos tan deslumbrados por el poder y por el prestigio que olvidamos nuestra fragilidad esencial: pactamos con el poder, de buena o de mala gana’”  
(Todorov 211)

“Il faut cette faiblesse. Il fallait ce relâchement sans lâcheté de la virilité pour le peu de cruauté que nos mains repudièrent. C'est le sens, notamment, que devaient suggérer les formules répétées dans ce livre relatives à la passivité plus passive que toute passivité, à la fission du Moi jusqu'à moi, à sa consommation pour autrui sans que, des cendres de cette consommation, l'acte puisse *renaitre*.”  
(AE 233)<sup>85</sup>

Fragilidad esencial, subjetividad frágil que no es cobardía. Tanto Primo Levi como Levinas ven la necesidad de recuperar este sentido anticartesiano de la subjetividad. Es la fragilidad que constituye al *yo* pasivamente, que refiere a una consumación del *Yo* –con mayúsculas-, donde resuena el sacrificio y surge el *yo* –con minúsculas- “flor de yeso débil” según Jabès. No debemos

---

indiferencia en esta diferencia ” (DOMS 194) [la corrección a la traducción que me permití entre corchetes es mía, S.R.]

<sup>84</sup> Tan poco constatable históricamente como el “buen salvaje” rousseauiano o el “lobo del hombre” hobbesiano.

<sup>85</sup> “Es necesaria esta debilidad. Era necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestra manos repudiarán [repudiaron]. De modo especial, este es el sentido que deben sugerir las fórmulas repetidas en este libro relativas a la pasividad más pasiva que toda pasividad, a la fisión del *Yo*

entender por “sacrificio” al Holocausto – en hebreo *Shoáh* esta consumación étnica con pretensiones totalizantes no tiene nada de frágil en quien la ejecuta. La consumación recuerda al sacrificio bíblico llamado *shelem*, que es un sacrificio de paz –*korban shalom*-, es la señal de la paz del hombre con dios, por ejemplo de su agradecimiento, desde el lugar del menos poderoso, una ofrenda para el todopoderoso. La paz –*shalom*- tiene que ver con un sacrificio, con una pasividad que resulta del reconocimiento de la “fragilidad esencial” a la que alude Primo Levi. Por eso Levinas refiere a “ese poco de crueldad que nuestras manos repudiarón”, esos momentos en los que el poder no logró deslumbrar al ser humano, en los que afloró la fragilidad salvadora de vidas ajenas. Sólo esa fragilidad es capaz de lograr la paz que exige cuidados cotidianos. Recordemos la traducción que propusieron Buber y Rosenzweig para el término bíblico *korban*. no se trata de la traducción convencional por “sacrificio” porque no tiene la raíz de lo sagrado (*KDSH*) sino la de la “proximidad” (*KRV*). Esta consumación más que sacrificial será una proximidad que ordena –al pasivo y frágil yo- la proximidad, esto es, la responsabilidad para con el otro o esa virtud cotidiana por excelencia que es el cuidado.

‘ Vivir en los campos según la ética del cuidado es hacerse particularmente vulnerable. el que la observe añadirá a sus propios sufrimientos los de aquellos de quienes se preocupa’ (Todorov 97)

La “ética del cuidado” remite a una responsabilidad por el otro que, a diferencia de la levinasiana –esta última por la heteronomía podría entenderse en el texto de Todorov como el *sacrificio*-, parte de una proximidad afectiva: el cuidado de una madre a un hijo, el que se inspira en una amistad, etc. Sin embargo, la responsabilidad para con el otro, como ya se ha señalado reiteradamente a lo largo de este trabajo, se dice bajo la metáfora de la “maternidad ética”, se trata de llevar al otro debajo de la propia piel. La fragilidad –o la vulnerabilidad- no tiene que ver con una economía de fuerzas, y en esto coinciden ambos pensadores: el cuidado o la responsabilidad no restan potencia a quien los proporciona, y más bien se trata de lo contrario. Esto es claro en los textos de Levinas, pero no es menos explícito en las páginas consagradas al cuidado y los

---

hasta mí mismo, a su consumación para el otro, sin que pueda renacer el acto a partir de las cenizas de esta

“beneficios” obtenidos por aquel que los proporciona a lo largo de las páginas de *Frente al límite*. Lo que resulta disonante es ese cálculo de beneficios –con un débil eco utilitarista- difícil de sostener en texto que se sitúa “frente al límite”. La vulnerabilidad debe entenderse como la humanidad que fortalece frente al mal imperante y no como una ausencia de fuerzas, porque no se asemeja en nada al masoquismo, ni siquiera a la beatificable actitud sobrehumana encarnada por Etty Hillesum que Todorov describe sin prescribir. Las divergencias respecto al *sacrificio* se entienden porque, mientras el búlgaro, partiendo del sentido de *lo sagrado* sospecha de las exigencias sobrehumanas que se presentan como utopías paralizantes; el lituano lo piensa en el sentido hebreo de *proximidad* que señala lo humano por antonomasia. Finalmente, el cuidado de aquél cuya proximidad es afectiva se ve limitado hacia el final de ese mismo capítulo<sup>86</sup> por el cuestionamiento acerca del cuidado del extraño, o del extranjero, hay ciertos límites que el texto no logra sostener.

Hospitalidad, hostilidad. La paz que surge a partir de la utopía levinasiana de lo humano, nada comparable a una coherencia de los elementos constituyentes de una totalidad y mucho menos a una *pax romana*, sería la constatación inabarcable de lo plural que se revela en el encuentro cara-a-cara con el otro. El rostro del otro da lugar a lo humano en la relación porque justamente su alteridad revela la propia fragilidad.

c) Tercera hebra: el rostro

“La reducción de un individuo a una categoría es inevitable si se quiere estudiar a los seres humanos, pero es peligroso cuando se trata de una interacción con ellos: frente a mí yo no tengo nunca una categoría sino siempre y solamente personas.

Es precisamente por esta razón por la que en los campos de concentración se hace todo lo imaginable por evitar el cara a cara, por impedir que el verdugo vea la mirada de la víctima posarse sobre él.”

(Todorov 189)

Leído en clave levinasiana, este párrafo alude tanto al *cara-a-cara* como al *de otro modo que saber* que define a la filosofía primera, esto es, la ética, irreductible a una rama de la filosofía, que de lo contrario sería una especie de consecuencia de la ontología. La cita remite a la noción

---

consumación.” (DOMS 166-167)

<sup>86</sup> Cf. Todorov – p 97

amplia de *rostro*, esto es: lo expresivo en el otro que refiere a su vez a la huella del Infinito, a lo inapropiable e incognoscible en la otra persona cuya orden revela “no matarás”<sup>87</sup>. Aquí se explica la necesidad por parte del victimario de catalogar, cosificar, o –usando el término de Todorov– *despersonalizar* a la víctima. Es necesario borrar el rostro revelador de la huella del Infinito, es imprescindible borrar la prohibición de matar para poder cometer asesinato

Las últimas líneas del libro de Todorov se encuentran frente a otro límite, que es el denominado por él como “la condición humana”. Si bien entiende que el cuidado de los seres cercanos no es suficiente, no encuentra el camino para sortear esta limitación. Al considerar insuficientes o contrarios a “la condición humana” los códigos morales tradicionales<sup>88</sup> que ordenan el cuidado de los desconocidos, el pensador búlgaro aconseja “reconocer esos momentos de aflicción y sentir ese llamado que entonces nos es dirigido”. La insuficiencia de dichos códigos, según el autor, tiene por resultado una “generosidad muy exterior” de la que uno sólo quería librarse. Frente a este límite, Levinas propone una salida en varios sentidos a la condición humana opone la “incondición del rehén”<sup>89</sup>, al re-conocimiento opone un camino anterior al conocimiento que expresa como “de otro modo que saber” (AS) que responde al llamado de una forma anterior a la voluntad, y a ese exterior sospechoso por extraño, el filósofo de la alteridad lo significa como la garantía contra cualquier posible cierre de una totalidad. Mientras el pensador búlgaro concibe a la libertad únicamente dentro de los límites de la *autonomía*, el filósofo judío propone la *heteronomía* como la única posibilidad de evasión de los límites del campo. Esto no resta valor al arduo trabajo de Todorov, solamente le propone un hilo de Ariadna cuya cuarta hebra es la que faltaba en su

<sup>87</sup> Esta noción amplia de rostro como “lo expresivo” en el otro (cf “El rostro y la primera violencia” op. cit y El cap 7) siempre es ilustrada por Levinas a partir de las descripciones de *Vie et Destin* de V. Grossman, que como vimos es también citado por Todorov. El sentido de “no matarás” remite a la huella del Infinito que se explica a partir del midrash relatado por el autor en la entrevista “El rostro y la primera violencia” acerca de la disposición de los diez mandamientos en las dos tablas en cuya primera fila se leería “Yo soy tu Dios, no matarás”.

<sup>88</sup> El *Sefer Hajmij* es un texto religioso judío de educación, publicado en Florencia en 1522 y escrito –casi con certeza– por el Rab Aharon Halevi de Barcelona, discípulo del célebre Najmánides. El libro (la edición consultada es de Jerusalem 1958) se pregunta acerca del precepto “amarás a tu prójimo como a ti mismo” ¿como es posible *ordenar* un sentimiento?. La respuesta es contundente. *no* puede ordenarse exteriormente un sentimiento, pero sí actos de amor que como consecuencia pueden conducir hacia él.

libro: la que refiere a la alteridad, el pensamiento de la diferencia a partir de lo Otro es la única salida del laberinto de la identidad que se concibe a partir de lo Mismo.

d) Cuarta hebra: el otro.

“El cuidado, sentimiento humano imposible de desarraigar, aliviará a quienes tienen padres o hijos, amante o mujer, camarada o amigo. Pero ¿quién ayudará a los que no conocen a nadie, quién ayudará a los extraños –es decir, a nosotros mismos, pero en otras condiciones, pues todos somos, en potencia, extraños, desconocidos abandonados? Para aquéllos, el cuidado de quienes los aman no es suficiente”.

(Todorov 97)

Es cierto que la empatía y la simpatía –ambas hijas de la identificación y de lo Mismo- no pueden responder por el extranjero, aun con toda la buena voluntad, a partir de las categorías del Mismo no se puede pensar al Otro. Es necesario un pensamiento cuyo horizonte sea el infinito Otro y no el muro de Auschwitz (ni por dentro ni por fuera) que es el límite de lo Mismo. El texto de Todorov ayuda a entender los alcances sociales y políticos del pensamiento de Levinas, su “actualidad”; y este último a su vez tiene por función plantearse desde la *ética* los interrogantes del primero, ubicados siempre a partir de una *moral* que nunca se autodenominó “ética”. Se hace necesario distinguir cuidadosamente el lugar de la moral en el discurso del búlgaro del que ocupa la ética en el discurso del filósofo lituano. Mientras el primero constata testimonios discursivos y escritos, el segundo reflexiona acerca de lo humano desde posibles caminos filosóficos.

“¿Seríamos capaces, llegado el momento, de captar esa mirada, aunque fuera la de un desconocido, y sentirnos conmovidos por ella? Si no, pobre el extraño alejado de los suyos...”

Con esta pregunta y esta lamentación concluye *Frente al límite*. La cuarta hebra del hilo de Ariadna es la que le faltaba a Todorov: la *bondad* y la *fragilidad* –sin sacrificio- surcan claramente el texto, el *rostro* también se refleja en él, pero es esta *radical alteridad* la que –desde una óptica levinasiana- está ausente y cuya huella sin embargo se da en los esfuerzos de Primo Levi –citados en el texto- por marcar las diferencias: porque los vicios cotidianos dentro del campo no son comparables con los de fuera, ni tampoco los de las víctimas con los de los victimarios. Claro que hay lugar para la diferencia, pero el autor se conforma con una diferencia genérica –que no transgrede los límites de lo Mismo- mas no radical –que obligaría a pasar del lado del Otro.

---

<sup>89</sup> Cf., entre otros, El cap. 8

Esto no significa que las respuestas a *Frente al límite* se encuentren en *De la evasión*, pero sí nos permite intentar un paso más en este difícil trabajo emprendido por Todorov, una posible evasión del laberinto de la totalidad que es una de las formas de la soledad, esa neutralidad perversa del ser. Se trata de caminos diferentes, con muchos rozamientos entre sí, la característica de éstos es la solidaridad hipertextual: Todorov “actualiza” el pensamiento de Levinas, mientras una lectura atenta de este último da lugar a una visión ética diferente a la que llevó a algunos de los interrogantes *frente al límite*.

El hilo de Ariadna se teje entonces como *De otro modo que ser*. Pero, a diferencia de Teseo, que –aprovechando el sueño de Ariadna– parte en soledad, Levinas prefiere el camino de Moisés: el de liberar y acompañar a todo su pueblo en el éxodo. Nuevamente el encuentro de dos mundos contrapuestos: si al mito de Ulises que regresa a Ítaca se opone la historia de Abraham que abandona para siempre su patria (HO 54), al mito de Teseo que parte solo opondremos el mito de Moisés, también *rehén* liberador de todo un pueblo, pero que acepta hasta el final su condición de tal, su compromiso. La gran diferencia entre el mundo pagano y el monoteísta es la oposición de la trascendencia del Infinito que guía tanto a Abraham como a Moisés por el pacto que los compromete, frente a la inmanencia de la finitud que caracteriza a estos héroes en soledad –en cierto modo indiferentes– que son Ulises y Teseo.

#### 5.4. La Obra: el éxodo hacia la tierra prometida.

“Mais le départ sans retour et qui ne va pas cependant dans le vide, perdrait également sa bonté absolue si l'oeuvre qu'était sa récompense dans l'immédiateté de son triomphe, si impatientement elle attendait le triomphe de sa cause. Le mouvement à sens unique s'invertrait en une réciprocité. Confrontant son départ et sa fin, l'oeuvre se résorberait en calculs des déficits et des compensations, en opérations comptables Elle se subordonnerait à la pensée. L'action à sens unique n'est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie pour l'agent: renoncer à être le contemporain de son aboutissement, agir sans entrer dans la terre promise.” (EDE 191)<sup>90</sup>

Hasta aquí llega nuestro recorrido. Es preciso aclarar que esta última parte no puede llamarse conclusión –como debería terminar una tesis tradicional-, porque no arriba a ningún cierre. En latín *claudere*<sup>91</sup> significa –entre otras cosas- cerrar, concluir, cortar, detener, encerrar, abarcar, envolver. No agotamos la obra de Levinas –imposible de ser *abarcada, encerrada o envuelta-*, nos aproximamos a algunas de sus expresiones para decir la ética. Tampoco es una conclusión porque aquí no se *detiene* el recorrido de la ética, dado que, luego de haber abordado estas cuestiones sólo se trataba de ubicar más claramente el discurso levinasiano en las legítimas preocupaciones de la filosofía, pero resta mucho que pensar y crear en adelante. Finalmente, no es posible *cortar* ni *cerrar* esta Obra abierta comprometida con la exterioridad, descrita por su autor en la cita escogida. Por todo esto, como cualquier conclusión sería oclusiva, además de totalizadora y en consecuencia excluyente, preferimos la metáfora del *éxodo*.

El éxodo de Egipto resuena en el epígrafe: Moisés actuó “sin entrar en la tierra prometida”, y aun cuando le fue revelada esa verdad, no dudó en cumplir con su responsabilidad hasta el momento de su muerte. Todo el relato del éxodo puede ser pensado a través de Levinas: Moisés como *rehén*, renunciando a los privilegios del palacio para *responsabilizarse asimétricamente* por ese *otro* que son los esclavos, a fin de llevar a cabo la *substitución* de ellos en el enfrentamiento con

<sup>90</sup> “Pero la partida sin retorno, que sin embargo no se dirige hacia el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta si la obra buscara la propia recompensa en la inmediatez de su triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa. El movimiento en sentido único se invertiría en reciprocidad. Confrontando su partida y su fin, la obra se reabsorbería en el cálculo de las pérdidas y de las ganancias, en una serie de operaciones contables. Estaría subordinada al pensamiento. La acción en sentido único es posible solamente en la paciencia que, llevada al extremo, significa para aquel que actúa: renunciar a ser contemporáneo del propio resultado, actuar sin entrar en la tierra prometida” (HO 55)

<sup>91</sup> Cf. J. Pimentel – *Breve diccionario latín-español* – Porrúa, México, 1999 –



el faraón. El desierto como símbolo del *desarraigo* antipagano, la necesidad de dejar morir en el lapso de cuarenta años a la generación de esclavos que añoraba aún el paganismo, para que nazca la generación del Pacto de Sinaí que debió entenderse a sí misma como *extranjera* en su propia tierra. Esa generación liberada *se sacrificó* por aquella que la sucedió, renunciando a ser contemporánea de sus propios resultados. La *revelación* de la *heteronomía* en la *escucha* de esa voz de la *eleidad* que dio la ley para posibilitar la *difícil libertad*.

Y, por otro lado, el pensamiento de Levinas puede entenderse como esa necesidad exódica planteada en *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hétérisisme* (1934), ruta hacia fuera (gr. *ex-hodos*) del ser formulada explícitamente en *De l'évasion* (1935). Luego, *cuarenta años* de errancia, de textos que intentaron diversos modos de decir el *desarraigo*, nomadismo en el desierto que es la soledad del ser, el *hay*. Finalmente, arribó a *De otro modo que ser* (1974), a sabiendas de que esa "tierra prometida" que sería la contemporaneidad de la obra terminada, le estaría vedada. Sin embargo, Levinas siguió escribiendo, con la certeza de que su pensamiento no se agotaba en sus numerosos textos (aún los que sucedieron al de 1974, hasta el final) sino que solamente llegaba a un umbral, que exige ser atravesado

La Obra levinasiana es sin duda abierta, compromete al lector en sus páginas que tejen una ética crítica. En un cierto sentido le caben las palabras que profirió Kafka al auditorio del teatro yiddish<sup>92</sup>. La acción en sentido único –sin retorno– sólo es posible en la paciencia, en ese sentido de la temporalidad debe entenderse la obra. Entonces, en la quietud de la *paciencia*, el lector atento de Levinas puede "encontrarse repentinamente en medio" de su pensamiento y sus cuestionamientos, rodeado de esas expresiones tan extrañas del pensamiento de los confines, extranjero aun a sí mismo, porque considera al "sí mismo" tan sólo como "polvo y cenizas" (NLT 77 y ss). Pero así como advierte el escritor checo, una vez que se haya apoderado –en este caso el pensamiento de

---

<sup>92</sup> F Kafka – "Discurso sobre la lengua yiddisch" (1912) en *Obras Completas* - Tomo I, Edicomunicación, Barcelona, pp 98-101 – "Pero si permaneciesen quietos se encontrarán repentinamente en medio del *jargon*. Y cuando éste se haya apoderado de ustedes (*y jargon* es todo, palabra, melodía jasídica, y

Levinas respecto del lector- ya no se puede “recuperar la calma anterior”. Es entonces cuando ya no se teme al pensamiento sino a nosotros mismos, a lo humano. Derrida tuvo razón al escribir que el pensamiento de Levinas “nos haría temblar”<sup>93</sup>. Porque toda utopía tiene por función sacudir un modelo imperante; pero en el caso de la *utopía de lo humano* que plantea firmemente a la *ética como filosofía primera*, nos hace estremecer. Luego de veinticinco siglos de hegemonía del faraónico pensamiento del ser y la consiguiente servidumbre de la ética, -al modo de Moisés- Levinas conduce a la ética hacia su liberación, por medio del planteamiento de la subjetividad exódica, es decir, de la *exterioridad* y la *diacronía*. Afortunadamente, no fueron necesarias diez plagas para lograr este éxodo<sup>94</sup>, pero sí un discurso profundamente crítico y a la vez paciente, que se fue construyendo en diálogo con textos de tradiciones diferentes. La obra levinasiana no permite conclusiones, sino que exige ser continuada, la ética como filosofía primera fue claramente planteada por el filósofo. Es nuestra tarea -como aquellos que somos “después de él”-, a futuro -ese tiempo del Otro- pensar una filosofía política *de otro modo*. La relación de la ética de Levinas a los textos propuestos en esta última parte son unos primeros pasos en esa dirección: la relación intertextual a Benjamin, a Rosenzweig, a la literatura de los campos, invita a pensar lo político bajo la regla del “tiempo del Otro”, del tan levinasiano a-dios.

“Être pour un temps qui serait sans moi, être pour un temps après mon temps, pour un avenir par-delà le fameux ‘être-pour-la-mort’, être-pour-après-ma-mort - ‘Que l’avenir et les plus lointaines choses soient la règle de tous les jours présents’- ce n’est pas une pensée banale qui extrapole sa propre durée, mais le passage au temps de l’Autre. Ce qui rend tel passage possible, faut-il l’appeler éternité? Mais peut-être la possibilité du sacrifice va jusqu’au bout de ce passage et découvre le caractère non-inoffensif de cette extrapolation: être-pour-la-mort afin d’être pour-ce-qui-est-après moi”  
(EDE 192)<sup>95</sup>

---

el espíritu mismo de este actor judío oriental) no recuperarán ya la calma anterior. Sentirán entonces la unidad real del *jargon*, tan fuerte, que tendrán temor, pero ya no de él sino de ustedes mismos”

<sup>93</sup> J. Derrida - “Violence et Métaphysique” en *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967 - p. 122 “C’est à cette profondeur qui nous ferait trembler la pensée d’Emmanuel Levinas”

<sup>94</sup> Aunque estemos tentados de pensar el terror de los campos como cien plagas, Levinas habla de la muerte de un cierto Dios en Auschwitz -el dios de la ontoteología (MT 65, HO 116), pero nos quedamos en el nivel del relato y no vamos a entrar en cuestiones teológicas que no incumben a esta tesis

<sup>95</sup> “Ser para un tiempo que sería sin mí, ser para un tiempo posterior a mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte - ‘Que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes’-, no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar eternidad a aquello que hace posible tal pasaje? Pero, quizás, la posibilidad del sacrificio va hasta el extremo de este pasaje y descubre el carácter no-inofensivo de esa extrapolación: ser-para-la-muerte a fin de ser-para-aquello-que-está-después-de-mí”. (HO 56)

ANEXO. F. Kafka – “Preocupaciones de un jefe de familia”. *Obras Completas*, Tomo IV, Edicomunicación, Barcelona, 1988

Algunos dicen que la palabra *Odradek* es de origen eslovaco, y de acuerdo a esto tratan de explicar su etimología. Otros en cambio, creen que es de origen alemán y sólo tiene influencia eslovaca. La imprecisión de ambas interpretaciones permite suponer, sin error, que ninguna de las dos es verdadera, sobre todo porque ninguna de las dos revela que esta palabra tenga algún sentido.

Naturalmente, nadie haría estos estudios si no existiera en realidad un ser que se llama *Odradek*. A primera vista se asemeja a un carretel de hilo, plano y en forma de estrella, y en efecto, también parece que tuviera hilos arrollados: por supuesto, sólo son trozos de hilos viejos y rotos, de diversos tipos y colores, no sólo anudados, sino también enredados entre sí. Pero no es sólo un carretel, porque en medio de la estrella emerge un travesaño pequeño, y sobre éste, en ángulo recto, se inserta otro. Con ayuda de esta última barrita, de un lado, y de uno de los rayos de las estrellas del otro, el conjunto puede sostenerse como sobre dos patas.

Uno se siente inclinado a creer que esta criatura tuvo en otro tiempo alguna especie de forma inteligible, y ahora está rota. Pero esto no parece comprobado; por lo menos, no hay nada que lo demuestre; no se ve ningún agregado o rajadura que corrobore esta suposición; es un conjunto bastante absurdo pero dentro de su estilo, bien definido. De todos modos, no es posible un estudio más minucioso, porque *Odradek* es extraordinariamente ágil y no se lo puede apresar.

Se esconde alternativamente en la buhardilla, en la caja de la escalera, en los corredores, en el vestíbulo. A veces no se lo ve durante meses; suele mudarse a otra casa; pero siempre vuelve, finalmente, a la nuestra. A menudo, cuando al salir por la puerta uno se lo encuentra apoyado justamente debajo de la escalera, siente deseos de hablarle. Naturalmente, no le hace una pregunta difícil, más bien lo trata –su tamaño diminuto lo exige– como a un niño.

-Bueno, ¿cómo te llamas?

-*Odradek* –dice él.

-¿Y dónde vives?

-Domicilio desconocido –dice, y ríe, claro que es la risa de alguien que no tiene pulmones. Suena más o menos como el susurro de las hojas caídas.

Y así termina generalmente la conversación. Por otra parte, no siempre responde, frecuentemente se queda mucho tiempo callado, como la madera de que parece estar hecho.

Ociosamente, me pregunto qué será de él. ¿Será posible que se muera? Todo lo que se muere tiene que haber tenido alguna especie de intención, alguna especie de actividad, que lo haya gastado, pero esto no puede decirse de *Odradek*. ¿Será posible entonces que siga rodando por las escaleras y arrastrando pedazos de hilo ante los pies de mis hijos y de los hijos de mis hijos? Evidentemente, no hace mal a nadie; pero la sospecha de que pueda sobrevivirme me resulta casi dolorosa.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía de Levinas:

- (1930) *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (TIPH)– Vrin, Paris, 1963
- (1934) *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (QRPH), en Payot et Rivages, Paris, 1997. - Trad. e introd. al español de C. Castillo Peraza, "La filosofía del hitlerismo" en *Nexos*, mayo 1998.
- (1935) "L'actualité de Maïmonide", en *Paix et Droit*, avril 1935
- (1935) *De l'évasion* (DE)– Fata Morgana, Montpellier, 1982
- (1947) *De l'existence à l'existant* (DEE)– Vrin, Paris, 1990
- (1948) *Le temps et l'autre* (TA), PUF, Paris, 1983. Trad. al español *El tiempo y el otro* (TO), Paidós, Barcelona, 1993
- (1949) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (EDE), Vrin, Paris, 1988 Trad. parcial al español en *La Huella del Otro* (HO), Taurus, México, 2000
- (1949) "Quand les mots reviennent de l'exil" en *Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, avril 1949.
- (1953) *Liberté et commandement* (LC)– Fata Morgana, Montpellier, 1994 – Trad. al español "Libertad y mandamiento" (LM)en *La Huella del Otro*, Taurus, México, 2000
- (1961) *Totalité et Infini* (TI) - Martinus Nijhoff, 1971 – Trad. esp. *Totalidad e Infinito* (TI), Sígueme, Salamanca, 1987
- (1963) *Difficile Liberté* (DL)– Albin Michel, 1963 y 1995
- (1968) *Quatre lectures talmudiques* (QLT)– Edit. de Minuit, Paris, 1968
- (1971) "Le Dire et le Dit" (DD) en *Le Nouveau commerce*, cuaderno 18-19. Se incluye modificado en AE.
- (1972) *Humanisme de l'autre homme* (HAH), Fata Morgana, Montpellier, 1972. Trad. esp. *Humanismo del otro hombre* (HOH), S. XXI, México, 1974

- (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Martinus Nijhoff, La Haye, 1974. Trad. Esp *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (DOMS), Sigueme, Salamanca, 1987
- (1975) *Sur Maurice Blanchot* (SMB)- Fata Morgana, Paris, 1975
- (1976) *Noms propres* (NP)- Fata Morgana, Paris, 1976.
- (1977) *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques* (DSS) – Minuit, Paris, 1977
- (1977) “La révélation dans la tradition juive” en Ricoeur, Levinas y AAVV (1984) *La révélation* (LR)– Facultés universitaires Saint Louis, Bruselas, 1984
- (1982) *L'au-delà du verset* (ADV)- Les éditions de Minuit, Paris, 1982
- (1982) *De Dieu qui vient à l'idée* (DQVI)- Vrin, Paris, 1992. Trad esp. *De Dios que viene a la idea*, Caparrós. Madrid, 1995
- (1982) *Éthique et Infini – Dialogues avec Ph. Nêmo* – Fayard et Radio France, Paris 1982 Trad. esp. *Ética e Infinito* – Visor. Madrid, 1991 – Trad hebreo de E. Meir – *Etica veHaEimsofi* – Univ. de Jerusalem, 1995
- (1982) “Religion e idea del infinito” en *Doce lecciones de filosofia*, Edic. Juan Granica, Barcelona, 1983
- (1984) *Transcendance et Intelligibilité* Labor et Fides, Genève, 1996
- (1987) *Hors sujet* (HS), Fata Morgana, Montpellier, 1987. Trad. esp *Fuera del Sujeto* (FS), Caparrós, Madrid, 1997
- (1987) “Antlitz und erste Gewalt” en *Revista Spuren*, Septiembre 1987 – Trad. Esp. en *La Huella del Otro*, “El rostro y la primera violencia” (RV) Taurus, México, 2000
- (1988) *Autrement que savoir* (AS)- Osiris, Paris, 1988
- (1988) *À l'heure des nations* (HN) – Minuit, Paris, 1988
- (1991) *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre* (EN)- Grasset, Paris, 1993. Trad. esp. *Entre nosotros Ensayos para pensar en otro.*, Pre-textos, Valencia, 1993
- (1991) *La mort et le temps* (MT), L'Herne, Paris, 1991 *Dieu, la mort et le temps* (DMT) Grasset et Fasquelle, Paris, 1991. Trad esp. *Dios, la muerte y el tiempo*, (DMT) Edit.. Cátedra, Madrid, 1994

(1994) *Les imprévus de l'histoire* (IH), Fata Morgana, Montpellier, 1994

(1995) *Altérité et transcendance* (AT), Fata Morgana, Montpellier, 1995

(1996) *Nouvelles lectures talmudiques* (NLT) – Minuit, Paris, 1996

#### **Bibliografia sobre Levinas:**

Aelischmann, J. C. – *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, Edit. de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel (Suisse), 1989

Bailhache, G. - *Le sujet chez E. Levinas* - PUF, Paris, 1994

Banon, David – *La lecture infinie* – Seuil, Paris, 1987

Bernasconi R. and Critchley, S. – *Re-reading Levinas*, Indiana Univ. Press, 1991

Bouganim, Ami – *La rime et le rite. Essai sur le prêche philosophique* – L'Harmattan, Paris, 1996

Burggraeve, R. – *Emmanuel Levinas, une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)* – Peeters, Leuven, 1990

Chalier, C. – *Judaïsme et altérité* – Verdier, Paris, 1982

Chalier, C. – *La persévérance du mal* – La nuit surveillée, Paris, 1987

Chalier, C. – *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993

Chalier, C. – *Pensées de l'éternité* – Spinoza et Rosenzweig, La nuit surveillée, Paris, 1993

Chalier, C. – *Sagesse des sens* – Edit. Albin Michel, Paris, 1995

Chalier, C. – *L'inspiration du philosophe* – Albin Michel, Paris 1996

Chalier, C. – *Pour une morale au-delà du savoir- Kant et Levinas-* Albin Michel, Paris, 1998

Chalier C. et Abensour M. (dir.) - (1991) *Emmanuel Levinas- Cahier de l'Herne* - Edit de L'Herne, Biblio Essais.

Ciaramelli, F. – *Transcendance et éthique*, Ousia, Bruxelles, 1989

Cohen, R. (ed.)- *Face to face with Levinas* – State Univ. of N.Y., 1986

Critchley, S. – *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas* – Blackwell, Oxford, 1992

- Derrida, Jacques (1964) "Violence et Métaphysique" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69, 3, pp 322-354 y R.M.M. 69, 4, (1964) pp. 425-473. Retomado en *L'écriture et la différence* - Seuil, Paris, 1967.
- Derrida, J. - "La différence", *Márgenes de la filosofía* - Cátedra, Madrid, 1989
- Derrida, J. - *La dissemination*, Fundamentos, Madrid, 1975
- Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996
- Derrida, J. - "En este momento mismo, en este trabajo, héme aquí" (en *Cómo no hablar*. Proyecto a, Barcelona, 1997)
- Derrida, J. - *Adieu à E Levinas* - Galilée, Paris, 1997
- Feron, E - *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Edit. Millon, Grenoble, 1992
- Finkelkraut, A. - *La sagesse de l'amour*. Gallimard, Paris, 1984
- García R., Pedro E. - Tesis de maestría presentada en la UNAM *E. Levinas fenomenología y subjetividad - de la ontología fundamental a la pasividad ética Un estudio del primer período de su obra (1930-1949)*, México D.F., 1999
- Gibbs, R - *Correlations in Rosenzweig and Levinas* - Princeton Univ. Press - New Jersey
- González Arnaiz, G. - *Ética y subjetividad* - Editorial Complutense, Madrid, 1994
- Greisch J. et Rolland J. - *Emmanuel Levinas - L'éthique comme philosophie première* - Colloque de Cerisy-la-Salle - Cerf, Paris, 1993
- Handelman, S. - *Fragments of Redemption Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas* - Indiana Univ. Press., 1991
- Lescourret, M - *Emmanuel Levinas* - Flammarion, Paris, 1994
- Malka, Salomon - *Lire Lévinas* - Cerf, Paris, 1984
- Peperzak, A. (ed.) - *Ethics as first philosophy. The significance of E. Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, N.Y., 1995
- Poiré, F. - *Emmanuel Levinas*- La Manufacture, Besançon, 1992
- Ponzio, A - *Sujet et altérité Sur Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Paris, 1996

- Ponzio, A. – *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea.* – caps. 11 y 12 – Cátedra, Universitat de València, 1998
- Rolland, J. – *Dostoïevski. La question de l'autre* – Verdier, Paris, 1983
- Rolland, J. – “Emmanuel Levinas et la genèse du social” en *Filosofia e Scienze Sociali* (a cura de M. Schiavone) Bozzi Editore - Genova
- Tsongo Luutu, V – *Penser le socio-politique avec E. Levinas* – Profac, Lyon, 1993.
- Wyschogrod, E. – *E. Levinas. Theo problem of ethical metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974

### **Bibliografía general**

- Arendt, Hannah- *Between Past and Future* - Faber and Faber, London
- Alifano, R. – *Conversaciones con Borges* - Atlántida, Bs. As., 1984
- Artistóteles – *Metafísica* – Porrúa, México, 1976
- Benjamin, Walter - *Angelus Novus* - Edhasa, Barcelona, 1971
- Borges, Jorge L. - *Obras Completas* T. IV - Edit. Emecé, Bs. As., 1996
- Bajtín, Mijaíl M.- *Estética de la creación verbal* - Siglo XXI, México, 1995
- Bajtín, M. – *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos* – Anthropos, 1997. - Traducción al español de T. Bubnova, Anthropos, 1997.
- Barthes, R. – *El placer del texto* – S XXI, México, 1984.
- Benjamin, Walter - *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971
- Benveniste, Émile - *Problemas de lingüística general* - tomo 1, Edit. S. XXI, México, 1993
- Benveniste, E. – *Le vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969
- Berger, P. – *The Heretical Imperative*, Anchor Books, NY, 1979
- Bergson, Henri – *L'évolution créatrice* – PUF, Paris, 1948
- Bergson, Henri – *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1961



Blanchot, Maurice (1987) *La escritura del desastre*- Monte Ávila Editores, Caracas, trad. esp. P. de

Place

Blanchot, M. - *L'amitié* - Gallimard, Paris, 1971

Borges, Jorge L. - *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, Barcelona, 1996

Brykman, G. - *La judéité de Spinoza* - Vrin, Paris, 1972

Buber, M. - *Yo y Tú* - Nueva Visión, Buenos Aires, 1994

Buber, M. - *Qué es el hombre?* FCE, México, 1994

Cavafy, C. P. - *Cien poemas* - Monte Ávila, Caracas, 1987

Celan, Paul - *Amapola y memoria* - Hiperión, Madrid 1985 - edición bilingüe

Chauí, Marilena de Souza (1983) *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo - Espinoza,*

*Voltaire, Merleau-Ponty*, Edit. Brasiliense, Sao Paulo

Chomsky, N. - *Pocos prósperos, muchos descontentos* - S. XXI, México, 1997

Cohen, E. - *El silencio del nombre* - Anthropos, Barcelona, 1999

De la Boetie, Etienne - *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* - Tecnos, Madrid, 1986

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix - *Kafka, pour une littérature mineure*- Edit. de Minuit, Paris, 1975

Deleuze, G. - *Spinoza y el problema de la expresión* - Muchnik, Barcelona, 1999

Deleuze, G. - *Spinoza, Kant, Nietzsche* - Labor, Barcelona, 1974

Derrida, J. - *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* - PUF, Paris, 1990

Derrida, J. - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona, 1995

Derrida, J. - *Le monolingüisme de l'autre* - Edit. Galilée, 1996

Derrida, J. - *Mal de archivo* - Trotta, Madrid, 1997

Derrida, J. - *Fuerza de Ley* - Tecnos, Madrid, 1997

Deutscher, I. - *The non-jewish jew* - Oxford University Press, London, 1968

Ducrot, O. - *Le Dire et le Dit* - Minuit, Paris, 1984

Foucault, M. - *Nietzsche, Freud, Marx* - Edic. El Cielo por Asalto, Bs. As, 1995

- Foucault, M. - *El orden del discurso* – Tusquets, Barcelona, 1983
- Freud, Sigmund “Los siniestro” en *Obras Completas* , trad, L. López Ballesteros y torres, edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973
- Gaos, J. – *Introducción a El ser y el Tiempo de M. Heidegger* – FCE, México, 1996
- Genette, G. – *Palimpsestes* – La littérature au second degré – Seuil, Paris, 1982
- Gobard, Henri - *L'aliénation linguistique* - Analyse Tétraglossique, edit. Flammarion, Paris, 1976
- Grisoni, D. - *Políticas de la filosofía*, FCE, México, 1982
- Habermas, J. - *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1993
- Har'even, Shulamit - *Síndrome de Dulcinea* (en hebreo) edit. Keter, Jerusalem, 1981
- Hegel, G.W.F. – *Fenomenología del Espíritu* FCE, México, 1981
- Hegel, G. W. F. - *Escritos de Juventud* - FCE, México, 1978
- Heidegger, M. *Ser y tiempo* - FCE, México, 1993
- Heidegger, M. – *Introducción a la Metafísica* – Nova, Bs. As., 1980
- Heidegger, M. – *¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos.* – Siglo Veinte, Bs. As., 1983
- Heidegger, M. - *Sendas Perdidas*, Losada, Bs. As., 1979
- Heidegger, M. *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968
- Heidegger, M. *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1976
- Heschel, A. J. – *Les batisseurs du temps*, Minuit, Paris
- Heschel, A. J. - *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires
- Husserl, E. – *Meditaciones cartesianas, cuarta meditación (#38 y 39)* – FCE, México, 1996
- Husserl, E. – *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* – FCE, México, 1997
- Husserl, E. – *La filosofía como ciencia estricta* – Nova, Bs. As., 1981
- Husserl, E. – *Invitación a la fenomenología* – Paidós, Barcelona, 1992
- Jabès, E. – *Le Parcours*, Gallimard, Paris, 1985
- Jabès, E. – *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Gallimard, Paris, 1989

- Jabès, E. – *Le livre de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1991
- Jankélévitch, V. - *Henri Bergson*, Univ. Veracruzana, Xalapa, 1962
- Jankélévitch, V. – *La mala conciencia* – FCE, México, 1987
- Kafka, F. - “Cuadernos en octava” Tercer cuaderno- *Obras Completas* - Edicomunicación, Barcelona, 1988.
- Kant, E – *Crítica de la Razón Práctica* (CRPr), Espasa- Calpe, México, 1990
- Lafont, Cristina - *La razón como lenguaje* - Visor, Madrid, 1993
- Llewelyn, J – *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics* – Routledge, London, 1995
- Libbes, Y. - “El pecado de Elisha” (en hebreo) Public. Academon, Univ. Hebrea de Jerusalem, 1990
- Lowith, K – *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* – Rialp, Madrid, 1956
- Lowith, K. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio.* – Visor, Madrid, 1993
- Liotard, J. F. – *Heidegger y 'los judíos'* – La Marca, Bs. As , 1995
- Maimónides - *Guía de los perplejos* - Conaculta, México, 1993
- Malka, Salomon - *Monsieur Chouchani* Edit. Lattès, La Flèche, 1994
- Mosès, S - *El ángel de la historia*, Cátedra, Madrid, 1997
- Mosès, S. - *Système et Révélation* – Seuil, Paris, 1982
- Munster, A. *La pensée de Rosenzweig*, Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe- PUF, Paris, 1994
- Najmánides, *Carta a las generaciones* (Edit. Yehuda, Bs. As , 1995)
- Nietzsche, F - *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990
- Parménides - Heráclito *Fragmentos*, Hyspamérica, Barcelona, 1983
- Poggeler, O. – *Filosofía y Política en Heidegger* – Alfa, Barcelona, 1984
- Ricoeur, Paul - *Soi-Même comme un autre*; Edit. du Seuil, Paris, 1990
- Rolland, J. - *Dostoievsky: la question de l'autre* – Verdier, Paris, 1983

- Rosenzweig, Franz - *Der Stern der Erlösung*- trad. francés A. Derczanski y J.L. Schlegel, Edit. du Seuil, Paris, 1982; trad hebreo J Amir, Edit. Mosad Bialik e Inst. Leo Baek, Jerusalem, 1970, trad, español *La Estrella de la Redención* Miguel García Baró, Sigueme, Salamanca, 1997.
- Rosenzweig, F. - *El nuevo pensamiento* – Visor, Madrid, 1989
- Rosenzweig, F. - *Zweistromland* , “El espíritu y las épocas de la historia judía”. Trad. hebreo: *Naharam*, Mosad Bialik, Jerusalem
- Rosenzweig, F. *El libro del sentido común sano y enfermo* – Edit. Caparrós, Madrid, 1994
- Rosenstock-Huessy, E. – *Judaism despite Christianity*, Schocken Books, N.Y., 1971
- Scholem, G. - *La Cábala y su simbolismo* edit. Amia Editor , Bs. As, colecc. Raíces, 1988
- Scholem, G. - *Explications and Implications. Writings on Jewish Heritage and Renaissance* (en hebreo) edit. Am Oved, Tel Aviv, 1989
- Spinoza, Baruj de - *Compendio de Gramática de la lengua Hebrea* – trad. hebrea de S. Rubin, Podgórze, Kraków, Nadwi’sla’nska, 1905
- Spinoza, B. de – *Ética demostrada según el orden geométrico* – Hyspanérica, Bs. As., 1983
- Spinoza, B. de – *Tratado teológico-político* – Hyspanérica, Bs. As., 1985
- Steiner, George - *Lenguaje y silencio*. edit. Gedisa , México, 1990
- Steiner, G. – *Heidegger* – FCE, México, 1983
- Todorov, Tzvetan - *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, Du Seuil, Paris, 1981
- Todorov, T. – *Frente al límite* – S XXI, México, 1993
- Vattimo, G. – *Introducción a Heidegger* – Gedisa, México, 1987
- Volozy, R. Hayim de - *Nefesh Hajaim* trad. fr. B. Gross- edit. Verdier, Paris. Préface E. Levinas, 1986
- Wiesel, Elie - *Le chant des morts* Edit. du Seuil, Paris, 1966
- Wohlfarth, I. *Hombres del extranjero*, Taurus, México, 1999
- Yerushalmi, Y. H. (1988) *Zakhor*, en hebreo Edit. Am Oved, Tel Aviv. El original en inglés *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, edit. Shocken Books, N.Y.

Yerushalmi, Y. H – *Usos del olvido*, Nueva Visión, Bs. As , 1989

### Libros de consulta

- Grimal, P – *Diccionario de Mitología Griega y Romana* – Paidós, Barcelona, 1984
- Pimentel, J - *Diccionario latín-español* Edit. Porrúa, México, 1999
- Martínez Amador, E. - *Diccionario Alemán – Español* – Edit. Sopena, Barcelona, 1964
- Dr. Z. Raday, Prof. J. Rabin – *Nuevo diccionario de la Biblia* (en hebreo) – Keter, Jerusalem, 1989
- *Diccionario francés Le Petit Robert*, Le Robert, Paris, 1984
- *Encyclopedia Judaica* , (1974) en inglés.
- Rab Aharon Halevi de Barcelona, *Sefer Hahinuj*, publicado en Florencia en 1522, edición de Jerusalem 1958
- *Pentateuco* (Torá en hebreo) que contiene las interpretaciones de Rashi y la traducción de Onkelus al arameo que confirma dicha interpretación, Vilna, 1907
- J. Berenguier Amenós, *Gramática Griega*, Edit Bosch, Barcelona, 1965
- G. Guisan y A. Jeanrenaud *Mémento de Grammaire Française*, Payot, Lausanne, 1971
- *Le nouveau Bescherelle – L'art de conjuguer*, Hatier, Paris, 1977
- Bialik, J. N. y Ravnitzky – *Sefer Haagadá* – (hebr.) Edit Dvir, Tel Aviv, 1987
- Mendes Flohr, Paul *Contemporary Jewish Religious Thought Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs* (en hebreo), Am Oved, Tel Aviv, 1986.

### Hemerografía

- *Les cahiers de la Nuit Surveillée* – Nro. 3 – Emmanuel Levinas, 1984
- *Les cahiers de la Nuit Surveillée* – Nro. 1 – Franz Rosenzweig, 1982
- *Revue Rue Descartes*, Nro. 19 dedicado a Emmanuel Levinas, Paris, Febrero de 1998
- *Revista Anthropos*, Nro. 176, dedicado a Emmanuel Levinas, Barcelona, Enero-Febrero 1998

- Revista *Confines*, Año 1, Nro. 2 , Noviembre de 1995
- F. Kaplan – “Le salut par l’obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza” en *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM), 78ème. année, Nro. 1, Janvier – Mars 1973 pp. 1-17
- Ogden, G. S. (1971) “Time, and the verb H.Y.H. in O. T. prose” - *Vetus Testamentum* XXI, Leiden, E. J. Brill
- Pontalis J. B.- “Encore un métier impossible. Notes.” En *Paradoxa Literatura/ Filosofía* año 1 Nro. 1, Rosario 1986
- Spitzer, Leo (1947) “Soy quien soy” en *Nueva revista de filología hispánica*, Año 1, Núm. 2, publicación del Colegio de México,