



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Medina, Jorge

El Dios Otro. La ética de Levinas

Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, núm. 5, enero, 2013, pp. 81-98

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639454006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Jorge Medina

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

medjor@gmail.com

Resumen

Este artículo intenta mostrar cuáles son las raíces judaicas de Levinas y cómo algunas nociones de la religión judía dan forma a su propuesta filosófica y ética. En primer lugar, se habla de la creación como separación total de Dios respecto del hombre y de la influencia de Volozhym en las tesis levinasianas. En segundo lugar, se hace énfasis en el modo como el cumplimiento del mandato es lo que constituye al yo en un sujeto y, por último, se explica el modo como el hecho de constituir subjetividad, hace del mandato el acontecimiento mismo por el cual viene el Mesías.

Palabras clave: Dios, Levinas, mandato, subjetividad, Volozhym.

THE GOD OTHER. THE ETHICS OF LEVINAS

Abstract

This article aims to point which are the judaic roots of Levinas and how many notions of Judaism conform his philosophical and ethical proposal. In the first place, I will talk about the creation as a total separation from God to the human and about the influence of Voloshyn in some levinasian thesis. Secondly, I will make emphasis on how the complement of the commandment constitutes the self into a subject and, at last, I will explain how the fact of constituting subjectivity, turns the commandment in the event by which the Mesias is coming.

Keywords: Commandment, God, Levinas, Subjectivity, Volozhyn.

Indudablemente, no será posible agotar en este texto todo lo que se puede reflexionar a partir de los textos de Emmanuel Levinas acerca de Dios. Esto por dos motivos básicos: es un tema presente prácticamente en toda su obra, pero al mismo tiempo ausente; él tuvo mucho cuidado en no hacer una teología en sentido estricto, pues su propuesta busca desasirse del logos como acceso al sentido, y la “teo-logía” va por esa vía; la otra razón es justo el título de este artículo; en efecto, si Dios es, ante todo, Otro (קדוש Kadosh, separado, santo), no es la idea la que va a Dios, sino como el mismo Levinas tituló alguno de sus libros, es *Dios quien viene a la idea*. Dios es lo “Otro por excelencia, Otro absolutamente otro, Otro en tanto que otro” (Levinas, 1968: p.36; 1996: p.83).

De cualquier forma, me gustaría poner sobre la mesa algunos puntos que posteriormente nos sirvan para reflexionar. Sin desconocer que tal vez las más conocidas ideas de Levinas se encuentran en *Totalidad e infinito*, en *Humanismo del otro hombre* o en *De otro modo que ser*, centraré mi atención sobre todo en las lecturas talmúdicas que nos legó el filósofo lituano, al igual que en *Difícil libertad*, libro dedicado al judaísmo. Los apartados versarán sobre tres aspectos, a mi modo de ver, importantes para aproximarnos a Dios Otro de Levinas: Creación, Ley y Mesías.

1. La creación ex nihilo en la base de la ética levinasiana

Levinas nació en Kaunas (Kovno), Lituania, hacia 1906, fecha en que el territorio formaba parte de Rusia. Lituania fue el país de Europa del Este donde el judaísmo conoció su desenvolvimiento intelectual más profundo, allí se dio propiamente la ilustración judía del siglo XVIII. En cierta medida el aliciente de dicho florecimiento fue una pugna intestina entre dos corrientes judías: los *hasidim* y los *mitnagdim*; a la cabeza de éstos se encontraba el célebre Gaón¹ de Vilna,

¹ Este título se utilizó después del siglo VII para designar a la cabeza de las academias talmúdicas babilónicas, y literalmente significa “sabio”. Estas academias dieron paso a las *yeshivot*, institutos de estudio de la Tora y del Talmud, de las cuales la primera fue fundada por el mayor discípulo del Gaón de Vilna: Caín de Volozhyn.

Rabbi Elijah ben Schlomo, y a la cabeza de aquéllos, el famoso Baal Schem Tov. El hassidismo pretendía restaurar la esperanza y alegría de un pueblo en sufrimiento a través de un misticismo popular, mientras que los *mitnagdim* (opositores), veían en la Tora la participación de la vida divina y en su estudio, la tarea contemplativa más excelsa. La pugna se exacerbó con las excomuniones lanzadas por el Gaón sobre el movimiento hassídico tanto en Lituania como en Polonia. A su discípulo, Rabbi Caín de Volozhym, tocó la enorme tarea de reivindicar los estudios talmúdicos y de atraer a los hasidim evitando más cismas. Sin dificultad se puede apreciar que el distanciamiento entre hassidismo y talmudismo no desapareció, y que incluso en el siglo XX hubo dos expositores magistrales de sendas corrientes: Martin Buber y Emmanuel Levinas, respectivamente.

A sabiendas de que el legado del Gaón y de Volozhym es grande y que sus incursiones en el Talmud al igual que en la Cábala son muy amplias, centraremos la atención en dos aspectos que, a nuestro parecer, son los que más influyeron en el pensamiento levinasiano: la creación y la contracción. Ambos temas son tratados en el libro póstumo de Volozhym *El alma de la vida* (*Nefesh haHayyim*), sobre todo en su sección inicial: “El primer pórtico”. Levinas da cuenta de su influencia tanto en el prólogo que él hace a la traducción francesa de dicha obra, como en el artículo “A la imagen de Dios”, compendiado en *Más allá del versículo* (1982); sin embargo, al parecer de grandes críticos (Chalier, 2004; Mopsik, 1991), la influencia de Volozhym está presente en las principales tesis de Levinas a lo largo de su obra.

Volozhym, como se mencionó anteriormente, intenta reconciliar el estudio de la Tora como valor supremo de la vida religiosa a la “comunidad con Dios” (*devequt*) predicada por los hassidish. La clave para tal reconciliación está en la noción de “mandamiento” (*mitsva*), pues en él, cada persona constata la Presencia de Dios y permite que dicha Presencia se irradie al resto de la creación. Pero, ¿qué significa la creación misma de Dios y qué función cumple el ser humano dentro del universo creado al obedecer los mandamientos divinos?

Narra el Génesis (1,27), que “Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Elohim lo creó”. Volozhym ve que en esta frase está

encerrado el gran misterio del hombre. El hombre es imagen (*tselem*) de Elohim —y no de otro atributo o Nombre divino—, el cual designa a Dios como “Amo del conjunto de fuerzas”, pues Él creó todo de la nada, llamó y llama continuamente al ser a todo, de ahí que sea la Fuerza del resto de fuerzas que operan en el universo. No obstante esta diferencia entre Dios y el resto de los seres, Él ha querido confiar al hombre “el poder de desarrollar o de restringir los millares de miríadas de fuerzas y de mundos” (Volozhym, 1986: p.95), haciendo así del hombre su vicario. Atando algunos postulados de la Zohar respecto a las diez *sefirot* o emanaciones divinas con el estatuto humano como *tselem* de Elohim, Volozhym desgaja dos conclusiones fundamentales: que cada mundo,² encadenado como está con los demás, depende de su mundo superior para poder desarrollarse —si el hombre está por debajo del Trono de Dios, entonces del hombre mismo depende la conexión del universo con Dios y de Dios con el universo—; y que el hombre, creado al final de los seis días, resume en sí todos los mundos, es un microcosmos.³

El hombre, entonces, no sólo tiene la grave responsabilidad de relacionarse con su Creador, sino también de relacionar a Él todo lo creado: es amo de las fuerzas, en tanto responsable de las fuerzas. De su actuar depende nada más y nada menos que continúe con eficacia la creación de Dios: Dios depende del hombre (Hazan, 1984: p.184), ya que

cuando el hombre actúa siguiendo la voluntad de su Creador y cumple uno de sus mandamientos, por la fuerza que anima uno de sus órganos, actúa al mismo tiempo sobre la fuerza del

2 Para comprender más la noción de “mundos”: “*On sait que tous les mondes se recouperent et se répartissent suivant quatre divisions: ofanim (les roues de la Merkaba), hayot (les saintes bêtes, êtres vivants qui entourent le Trône), le Trône céleste, l’Émanation de sa Sainteté, béni soit-Il. L’âme de chacun de ces mondes est le monde situé au-dessus de lui, selon la description du prophète Ezéchiél I, 21*” (Volozhym, 1986: p.102).

3 Volozhym interpreta el plural “hagamos al hombre...” del Génesis, como la convocación que hace Dios para que todas las creaturas ya creadas donen parte de su fuerza y esencia para la formación del ser humano; de esta manera, el hombre posee en sí las fuerzas de todos (aunque recibidas), y así se constituye en verdadera imagen de Elohim, Amo de las fuerzas (de suyo tenidas).

mundo superior correspondiente a este órgano. Él la restaura, la eleva, da una intensidad suplementaria a su santa luz, conforme al deseo y la voluntad del Muy-Alto, Bendito sea Él. Según el valor y la intensión de su acto, según la pureza y la santidad de su pensamiento al momento del cumplimiento —intensión que se añade a la materialidad del acto—, le confiere un máximo de eficacia (Volozhym, 1986: 111).

La asociación que desde su creación tiene el hombre a todas las fuerzas del universo hace que su actuar decida no sólo la marcha de su vida, sino de la vida toda. Así lo ha dispuesto Dios, según el pensamiento de Volozhym, al crear al hombre a imagen suya, es decir, a imagen de Elohim, de ahí que el hombre no sea sólo viviente, como los demás seres creados, sino el alma de lo viviente (*Nefesh haHayyim*). Mas, ¿cómo creó Dios un ser semejante a sí al grado que pueda impedir o frenar el continuado acto creador de Dios?, ¿este ser creado no da cuenta de que lo creado en cuanto tal es alteridad, diferencia, distancia, hasta el grado de decir “no” al Creador e impedir su obra? Pensar en la creación es pensar en la separación.

Al pensar de Volozhym y muchos otros cabalistas, como Caín Vital o Isaac Luria, para que hubiera creación de un ser separado, era necesario que Dios —que llenaba todo el espacio metafísico—, se contrajera, se retirara dentro de sí para dar cabida a un ser distinto de sí. Que Dios creara en su seno hubiera significado panteísmo, es decir, no-creación; sin embargo, el objetivo de los cabalistas no era insistir en esta separación, sino repararla, encontrar las vías para que se consumara la unión Dios-hombre. Levinas, por su parte, recogerá sólo la tesis inicial (Chalier, 2004: pp.35-36): la separación, y dejará la final: la fusión. Aún más, Levinas da razón a Volozhym en cuanto Elohim creó al hombre a su imagen, pero su ser consiste en la contracción (*tsimtsum*), en la disimulación y humildad que suponen la alteridad del otro; somos imagen de Dios cuando imitamos el momento contráctil del acto creador, es decir, no cuando “creamos en nosotros”, sino cuando “dejamos ser otro que nuestro ser”.

Como hace notar Scholem (2000: pp.71-74), el *tsimtsum* de Dios no pudo haber sido un simple replegarse de Dios en sí para crear lo

distinto a sí al inicio de la creación, sino que implica un continuo y reiterado acto de contracción, una autolimitación constante de su ser para que lo “ya creado” no quede dentro de Él. Si cesara la contracción, cesaría la alteridad de la creación: quedaría sólo Dios. Según la liturgia judía, Dios renueva todos los días la obra inicial de la creación... Dios renueva todos los días su contracción. El hombre, para Levinas, es imagen de Dios en un sentido siempre renovado de autolimitación, de anonadamiento continuado del yo, que asegure, no la emergencia del “tú” por unos instantes, sino toda la vida. Por tanto, si la noción de creación supone la autolimitación, y ésta posibilita la alteridad, entonces se puede afirmar la existencia de la multiplicidad (Levinas, 1990: pp.326-327; 1993: pp.42-46; 2001: p.132).

Hay pues, posibilidad del encuentro cara a cara a pesar, o mejor dicho, gracias a la separación. El hombre sería imagen más nítida de Elohim si viera a su prójimo cara a cara, cuando cumpliendo los mandatos de Dios, e imitando la autolimitación divina, “dejará ser” al otro. La posibilidad del encuentro cara a cara es actuar conforme a las exigencias de la Tora. No cumplirlas es voltear el rostro a Dios e impedir que Él siga creando: ¡la ética posibilita o imposibilita la ontología!, o como afirma Levinas en el prefacio al *Nefesh haHayyim*:

el ser *es* a través de la ética del hombre. El reino de Dios depende de mí. Dios no reina más que por la mediación de un orden ético, aquél donde precisamente un ser responde de otro. El mundo es, no porque persevere en su ser, no porque ser sería su propia razón de ser, sino porque, por la mediación de *lo humano*, puede ser justificado en su ser. Lo humano es, antes de toda determinación antropológica, la posibilidad misma de un ser-para-el-otro (Volozhym, 1986: p.12).

En lo anterior estriba el drama de la existencia humana que, a su vez, vuelve dramáticos la existencia del mundo y el actuar de Dios. Cumplir los *mitsvot* supone para el hombre perfeccionar y terminar

de acabar lo inacabado de su creación (Levinas, 1996: p.84),⁴ siendo así cocreador de sí junto con Dios; cumplir los *mitsvot* supone también cooperar como imagen de Elohim en la construcción del mundo. La imitación de la autolimitación divina se verifica, para el creyente, en el cumplimiento de los mandatos, pues éstos suponen una contención y límite, abstinencia y prohibición. No obstante, la prohibición —al limitar la espontaneidad vital (movimiento centrípeto del ego)— instauro la auténtica humanidad, posibilita la civilidad (Levinas, 1996: pp.23-25). De esto se desprende que los grandes pecados sean castigados con la expulsión o exclusión (*kareth*) de la comunidad, lo que da pie a considerar la prioridad de la ética y su carácter fundacional: Aristóteles a la inversa, pues no es la ética una parte de la política (*Ética Magna*, 1181a25-30), sino lo contrario. Política, economía, lógica, ontología... todas ellas derivan de la ética y presuponen, en su conjunto, la existencia de la alteridad frente al in-finito (*Ein-Sof*), al modo como una mariposa ronda en torno al fuego sin jamás consumirse o integrarse a él (Levinas, 2001: p.132). Pero aceptar la alteridad es aceptar la carga de la responsabilidad que supone que todo un Dios no obrará sin mí, que su justicia no devendrá sin mí. En efecto, todos somos responsables por todo, ante todos, pero “yo” más que todos, porque el Todo necesita de “mí” para hacerlo todo.

2. La Tora: el mandato como constitutivo de la subjetividad

Para Levinas, “lo que el judaísmo aporta al mundo, no es la simple generosidad del corazón, ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitsvot* [mandamientos]”

4 Levinas añade ahí mismo lo inacabado de la creación con la acción ética libre: “*Mais, dans l'axiologie de la Thora, la mitsva, le commandement divin de la Loi, ne se réduit pas à une emprise oppressive exercée sur la liberté du fidèle. Il signifie, jusque dans son poids de contrainte, tout ce que l'ordre du Dieu unique apporte déjà de participation à son règne, de divines proximité et élection et d'accession au rang de l'authentiquement humain. Comme si le «faisons un homme» de Genèse 1, 26 laissait et laisse encore de l'inachevé. Dans l'apparente sub-ordination de l'obéir à Dieu, la liberté du quant-à-soi reste toujours à prendre.*”

(Levinas, 1968: p.180). Para nuestro autor el rostro del prójimo no es la encarnación de Dios, sino la manifestación de la altura en la que Dios se revela, pero en tanto “huella”, “ausencia” remisoras. Si reparamos en las teofanías del Antiguo Testamento, nos daremos cuenta que Dios “aparece” de forma sublime e incomprensible, incluso limita las pretensiones de la libertad humana (Rea, 2002: p.91). Moisés, por ejemplo, quería “acercarse” para ver la zarza ardiente, en el Horeb, escuchó una voz que desde la zarza le decía: “No te acerques aquí” (Ex 3,5); Elías, cuando reconoce en la brisa a Dios, se cubre todo el rostro con el manto (1 Re 19,13); o Habacuc cuando canta que el fulgor de Dios es como la luz y en ella se oculta su poder (Ha 3,4).

Éste es un punto crucial: si la concentración de la Revelación para el pueblo hebreo está en los mandamientos, y los mandamientos son ordenanzas respecto a cómo tratar y cómo no tratar al prójimo, encontramos una religión inédita, en estricto sentido, respecto a las demás religiones de la Antigüedad. Vemos, en efecto, que el Eterno habla en boca de Isaías diciendo: “ya estoy harto de sus holocaustos de carneros y de la grasa de los terneros [...] Cuando ustedes levantan las manos para orar, yo aparto mis ojos de ustedes; y aunque hacen muchas oraciones, yo no las escucho. Tienen las manos manchadas de sangre [...] Aprendan a hacer el bien, esfuércense en hacer lo que es justo, ayuden al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan los derechos de la viuda” (Is 1,11-17). Aquí Levinas sigue a pie juntillas a Isaías, pues no puede haber un acceso a Dios por sí, y no por la imposibilidad de la razón a un conocimiento al menos mínimo de su existencia o atributos, sino porque Él mismo ha querido que se acceda a Él en el Otro. A este respecto comenta Levinas: “que la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y ‘coincide’ con la justicia social, tal es el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero” (Levinas, 2004: p.100).

Sin embargo, aunque el prójimo es el “allí” de la relación con Dios, Dios mismo no es un Neutro infinito, que se encarna temporalmente en el otro; no, Dios es Alguien, no algo. Dios tiene

Nombre. Para el pensamiento hebreo, el Nombre de Dios encierra ya la manera misma de la relación del hombre con Él. Nombrarlo es participar de la relación. Cuando Levinas hace una exégesis del tratado Shebuot (35a) relativo a los Nombres de Dios en la Escritura observa que no existe un nombre genérico para designar a la divinidad, tal como en otras lenguas sería Dios, God, Dieu, Deus... En lengua hebrea no existe ese sustantivo; por el contrario, Dios es designado, en cualquiera de sus nominaciones, con un Nombre propio. De estos Nombres, Levinas llama la atención sobre “el Santo, Bendito sea Él”, que atribuye a Dios la Santidad, entendida como la separación (Ab-soluto de Dios). Este Nombre contrasta con otro, *Shekinah*, que hace referencia a la “presencia” de Dios en el mundo, en la comunidad. Ambos Nombres no designan la esencia de Dios, sino su relación con nosotros (Levinas, 1982: p.147-148). Dios está presente, pero a la vez, ausente. ¿Cómo su Ser Absoluto puede ser presente en su ausencia? Esta misma pregunta se vuelve a hacer si se considera que el Nombre de Nombres, escrito en el Tetragrámaton y revelado por Dios a Moisés, se puede escribir pero no pronunciar, en su lugar, el judío pronuncia *Adonai* (mi Señor). El Nombre de Dios, pues, “se muestra y se disimula” (Kidushin, 71a, en Levinas, 1982: p.150), y esto mismo ocurre, incluso, cuando a Dios se le implora en la plegaria, pues al llamarle por su Nombre, se establece la relación con un Tú (segunda persona), pero al estribar el contenido del Nombre en la fórmula de bendición, el Tú se transforma en Él, y así se tiene que el creyente habla a Dios diciéndole “Santo, Bendito sea Él”.

La reflexión anterior puede clarificar por qué Levinas critica la relación Yo-Tú, en igualdad y simetría, tal como la propone Buber, y por qué se inclina hacia la relación de asimetría en la intersubjetividad. El Rostro, el otro, se expone y se oculta, no se presta a la tematización y comprensión. La relación con Dios, con su Nombre, no se logra por la rectitud del conocimiento, sino por la obediencia a sus mandatos: proximidad más grande que cualquier proximidad, adherencia integral (Levinas, 1982: p.145). Por el contrario, creer que mediante el conocimiento se puede dominar la realidad, incluida la divina, es hechicería y magia. Ésta, la *kechafim* (Levinas, 1977:

p.99),⁵ es una contestación, negación o controversia con “lo Alto”, un sobrepasar los límites de la verdad, y querer “ver” (conocer) más allá de lo posible (Levinas, 1977: p.96), tentación siempre presente, no en los paganos, sino en quienes han recibido la Revelación, y que buscan desacralizar lo sagrado a través de la anulación de la santidad que comporta la separación.

Revelación es, por tanto, resquebrajamiento de la autonomía. Es el otro quien manda, quien es ley constituyente de mi propio ser (Mack, 2003: p.58). Revelación es comunión en el seno de la separación y, por tanto, en el de la libertad. Dios se revela a quien libremente puede responder o no a su amor y en esto estriba la novedad del judaísmo frente al paganismo: Dios no determina, ama; no hay posesión divina, sino responsabilidad ante Dios (Levinas, 2004: p.91). Levinas reprochaba siempre la posición gnóstico-mística y veía el peligro de sostenerla en detrimento de la libertad, es decir, de que Dios nos considera siempre aptos para el juicio, de que tenemos mayoría de edad: “lo numínico o lo sagrado envuelve y transporta al hombre más allá de sus poderes o de sus voluntades. Pero esos excesos incontrolables resultan ofensivos para una verdadera libertad (...) No porque la libertad sea una finalidad en sí misma, sino porque sigue siendo la condición de todo valor que el hombre pueda alcanzar. Lo sagrado que me envuelve y me transporta es violencia” (Levinas, 2004: p.95).

Por tanto, dentro del sistema levinasiano se opera un cambio significativo: la relación religiosa violenta sería la que hace énfasis en lo sagrado, mientras que la relación religiosa no violenta es la que se fundamenta en lo santo. En efecto, para el filósofo lituano la santidad a la que accedemos es el Rostro del Otro, y el mandato de Dios es ya una declinación a favor del prójimo. La Tora es extra-ordinaria, porque en ella el fiel, en su intento de llegar a Dios, es remitido al Otro. En efecto, “la voz de Dios es voz humana, inspiración y profecía en el hablar de los hombres” (Levinas, 1996: p.37).

5 Este término proviene de las consonantes de cada palabra de la fórmula “*makhichin famalia chel maala*” (“Ellos niegan la Asamblea de lo Alto”); en tanto la brujería consiste en negar el orden superior, en prolongar el “no” luciferino ante el Sí creador de Dios.

La ética comienza ante la exterioridad de lo *otro*, ante el otro, y, como nos gusta decir, ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable (Levinas, 2002: p.50).

El judaísmo es una religión de lo santo, no de lo sagrado, y sólo así entendemos el famoso pasaje de Levítico 19 que abre con la sentencia: “sean santos, pues yo, el Señor, soy santo”, y a continuación relata los deberes para con el prójimo. Igualmente podemos encontrar un recelo en el Talmud a la imposición, ya por milagros, ya por revelaciones particulares, de lo sagrado (Baba Mezia, 59b):⁶ es más bien la comunidad de prójimos, que en su madura discusión e igualdad, la que decide su actuar frente a lo santo.

6 Transcribimos este famoso pasaje talmúdico: “en aquel día adujo el Rabino Eliezer todas las objeciones del mundo; pero no se las aceptaron. Por lo cual él dijo: ‘Si la Halajá [la decisión recta] es como yo digo, quiera confirmarlo este algarrobo’. Y el algarrobo retrocedió cien codos de su lugar; muchos dicen: cuatrocientos codos. Le replicaron: ‘De un algarrobo no se saca ninguna prueba’. A lo que replicó: ‘Si la Halajá es como yo digo, quiera confirmarlo este curso de agua’. Y el curso de agua retrocedió. Le replicaron: ‘De un curso de agua no se saca ninguna prueba’. A lo que replicó: ‘Si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo las paredes de esta escuela’. Y las paredes se inclinaron y amenazaban con derrumbarse. Mas el rabino Josua las increpó y dijo: ‘Si los doctores pelean entre ellos sobre la Halajá, ¿eso a vosotras no os concierne!’. Por lo cual no se derrumbaron, en honor del rabino Josua, pero tampoco se pusieron derechas, en honor al rabino Eliezer; y todavía hoy están torcidas. A lo que replicó: ‘Si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo desde el cielo’. Y retumbó una voz del cielo y dijo: ‘¿Qué tenéis contra el rabino Eliezer? La Halajá es siempre como él dice’. Entonces se puso en pie el rabino Josua y sentenció (Deut 30,12): ‘Ella no está en el cielo’. ¿Qué quiere decir que ella no está en el cielo? El rabino Jirmeia contestó: ‘La Tora ya se nos ha dado desde el monte Sinaí (y entonces ya no está en el cielo). Ya no prestamos atención a ninguna voz del cielo, pues ya en el monte Sinaí lo has escrito tú en la Tora (Ex 23,2): Ha de decidirse por la mayoría. El rabino Natán encontró al profeta Elías y le preguntó qué había hecho el Santo, alabado sea, en esa hora’. Y él le contestó, él rezongó y dijo: ‘Mis hijos me han vencido, mis hijos me han vencido’”.

3. El neomesianismo levinasiano

Levinas reconoce que no se ha dicho nada del Mesías si el imaginario colectivo lo considera como alguien que pone milagrosamente fin a la violencia del mundo, al imponer la justicia o al terminar con las contradicciones (Levinas, 2004: p.95). Por el contrario, él trata de rastrear dentro de la Tradición lo que pudiera significar el Mesías y de qué manera dicho significado daba cuenta de la vocación histórica del pueblo.

Levinas ve en el comentario al tratado Sanedrín 99a, en una alusión que hace Rabí Yochanan en torno a la diferencia entre el mundo futuro y los tiempos mesiánicos, una nota clave: el mundo de armonía y perfección es propio de los justos sin flaquezas, mientras que a los arrepentidos les están reservados los tiempos mesiánicos. Ahora bien, contrastando esta opinión con la de Rabí Samuel, quien niega una relación entre méritos humanos y venida del Mesías⁷, y con la de Rabí Abhou quien afirma que en el lugar donde se encuentran los arrepentidos, los justos no pueden estar, Levinas termina por fraguar una noción inicial de mesianismo muy peculiar —en sintonía con otro pasaje del Talmud—: el Mesías “está entre los justos que sufren, se encuentra entre los mendigos todos cubiertos de llagas” (Levinas, 2004: p.275). A colación de esto último, el Talmud narra que Rabí Yehoshua ben Levy fue a las puertas de Roma a buscar al Mesías en medio de tales menesterosos y, al encontrarlos, le preguntó a uno: “¿Cuándo será tu llegada?” —dando por hecho que él era el Mesías—, a lo cual el desvalido respondió: “hoy”.

El “hoy” de la venida del Mesías recuerda al Salmo 95: “Ojalá escuchen ‘hoy’ la voz del Señor...” Los tiempos del Mesías no se inauguran, pues, con el solo sufrimiento, es necesaria la cooperación

7 Por el contrario, Rav, para Levinas, encarna la tesis opuesta, y en cierto sentido se adelanta a la noción de “fin de la historia” de la *Fenomenología del Espíritu*, pues “todo depende de las buenas acciones y del arrepentimiento: el advenimiento mesiánico se sitúa a nivel del esfuerzo individual que puede producirse en plena posesión de uno mismo. Ya todo es pensable y ha sido pensado; la humanidad está madura; faltan las buenas acciones y el arrepentimiento” (Levinas, 2004: p.273); así, el fin de la historia o inicio de la era mesiánica estriba en la eficacia de las buenas acciones.

humana, el “acto” por el cual el hombre se dispone a escuchar la voz del Señor; pero, ¿dicho acto son las buenas acciones, tal como lo pedían algunos talmudistas? Si la respuesta es afirmativa, entonces se hace de la venida del Mesías algo que depende de la acción humana y es, por tanto, un acontecimiento condicionado; si la respuesta es negativa, entonces la venida del Mesías no considera la libertad humana, condición básica de la moralidad y la inmoralidad, motivo mismo de su venida. Este dilema que muestra el Talmud también habita en Levinas y lo acompañará en el resto de sus obras. Propongamos inicialmente un par de preguntas que manifiestan la dificultad de este planteamiento levinasiano: ¿no acaso la responsabilidad por todo y por todos, la sustitución del otro en su culpabilidad, es decir, el mesianismo que Levinas lee en Isaías, anula la libertad del otro a ser salvado, a ser redimido?, ¿un yo expiatorio y sustituto no es incluso más culpable en su pretensión que el expiado y sustituido en su caída?

Por ahora es suficiente considerar que para Levinas, el capítulo 53 de Isaías no designa sólo a un individuo, sino el modo de existir de muchos individuos. El Mesías “es una vocación personal de los hombres” (Levinas, 2004: p.293); esta vocación personalísima de cada uno se concreta en la responsabilidad ineludible por el otro, y así, tal responsabilidad única (considerada como el principio de individuación para el filósofo lituano) coincide con la vocación única a ser el redentor. De ahí que Levinas afirme: “el Mesías es el príncipe que gobierna de manera tal que ya no aliena la soberanía de Israel. Él es la interioridad absoluta del gobierno. ¿Existe una interioridad más radical que aquella donde el Yo se ordena a sí mismo? La condición no extranjera por excelencia, es la ipseidad. El Mesías, soy Yo; Ser Yo, es ser el Mesías” (Levinas, 2004: p.294). En efecto, de acuerdo a la lógica levinasiana, el Mesías es quien hace suyos los dolores ajenos —siervo doliente de Isaías—, pero soporta los sufrimientos ajenos en tanto “Yo” o, si se prefiere, deviene “Yo” en tanto carga el dolor del otro. El paso es claro: no eludir las cargas ajenas es reconocerse responsable (Levinas, 2004: p.100); la responsabilidad es principio de individuación, la ipseidad surge por y para los otros, y no como efecto de un ego que se piensa a sí mismo. Así, el mesianismo no

es la espera en alguien distinto de mí que cargue con las desgracias —mías y de los demás—, sino que es la situación o momento existencial donde el Yo se sabe y reconoce responsable de todo ante todos y... “yo más que todos”.⁸

Ahora bien, el sufriente que el Yo carga sobre sus hombros no es el extraño que viene de lejos, al contrario, es el más próximo, es el otro de aquí y ahora. La era mesiánica no consiste en la paz que es la ausencia de las guerras, sino en la paz con el prójimo; la escatología no es tratada por Levinas como las postrimerías, sino como el juicio que en cada instante se realiza en el encuentro con el prójimo (Bernasconi, 1998: pp.5-8). Pues es el “encuentro”, desde la perspectiva levinasiana, el momento mesiánico: el momento de la responsabilidad. No en balde Levinas trae a colación los nombres que el Talmud, a partir de algunos textos bíblicos, ha atribuido al Mesías a modo de descripción de características esenciales: *Silo* (Pacífico), *Yinon* (Abundancia —fruto de la justicia—), *Hanina* (Piedad, Amor) y *Menajem* (Consolador) (Levinas, 2004: pp.133-136), y enfatiza que éste último enuncia la relación cara-a-cara, uno a uno, en cambio, los anteriores suponen relaciones no individuales sino colectivas. Por tanto, el Mesías adviene sólo hasta que es *Menajem*, es decir, allí donde el encuentro con el prójimo y su sustitución se den cara-a-cara, sin anonimato, sin colectividad que medie (Levinas, 2004: pp.136).

La visión escatológica se consuma, pues, en la experiencia moral —si es que a lo moral es aplicable el término “experiencia”—, en el sentido en que Dios es accesible sólo a través de la justicia, a través de la substitución única e individual que se realiza entre un Yo que es apelado (e individuado) por el dolor del Otro que llama a su responsabilidad. Yo que “debe amar” a su prójimo si es que quiere ser Yo: el mandato, heteronomía, funda en último término la autonomía.

8 El “más” es el que da ipseidad al yo. En la asimetría estriba la subjetividad y consolidación del Mismo en tanto Yo: deviene conciencia de sí cuando comprende y “vive” su misión mesiánica. Cuando Levinas afirma que “ser Yo, es ser Mesías”, es porque ambas realidades se implican, pero sólo se implican cuando la noción de Yo ha sido deconstruida, cuando ya no significa el Yo moderno (Mismo), sino el “nuevo pensamiento” del Yo (ser-para-otro). Si con Rosenzweig ya hay una migración del sujeto “pensante” al sujeto “hablante”, en Levinas se efectúa una migración más incisiva: del sujeto hablante al sujeto sustituyente, epifanía del otro a costa de la obliteración de sí.

Levinas ve, en efecto, que el famoso versículo de la Tora: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19, 18), puede ser leído de distintos modos si la palabra *kamokha* (כָּמוֹךָ, “como tú”) no se refiere a “prójimo” sino a lo que lo antecede, quedando la traducción así: “ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”, “ama a tu prójimo; eso eres tú mismo”; “ese amor al prójimo eres tú mismo” (Levinas, 2001: p.128). El mandato, por tanto, da la entidad al Yo, al referirlo al Tú por la responsabilidad y la sustitución.

En una conferencia pronunciada en París en 1968, durante la Semana de los Intelectuales Católicos, Lévinas expuso algunas implicaciones que la noción Dios-Hombre tiene para la filosofía. Recuerda dos ideas fundamentales: el descenso del Creador al nivel de la creatura (pasividad más pasiva de la actividad más activa, es decir, humillación) y la expiación extrema por los demás; recordemos que para Levinas “la humildad de Dios significa su proximidad a la miseria de los humanos” (Levinas, 1988: p.134). Sin embargo, busca aplicar dichas intuiciones religiosas a la ética, y encuentra que son las notas distintivas de la trascendencia, del salir del yo de sí para ir al encuentro con el otro. El *coram Dei* no se realiza sino “en” la relación ética: “entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú” (Levinas, 1993: p.76), aún más: la transubstanciación que implica la idea de un Dios-Hombre para la religión, se analoga con la transubstanciación que implica la sustitución ética del Yo por el Otro. Es cierto que ambas transubstanciaciones son “necedad para los gentiles”, pero Levinas quiere ir más allá: lo que en un tiempo fue “escándalo para los judíos”, a saber, la figura de un Mesías hombre (humilde carpintero) se vuelve a repetir ahora, pero al revés: la idea misma de la sustitución, del mesianismo que subyace a la responsabilidad (Levinas, 1982: p.12), de la redención operada desde la ética, ¿no es acaso escándalo para la filosofía y el mundo Occidental?

La primera respuesta de la responsabilidad es pasiva, da testimonio del Otro, y es por eso que se expresa como el “Heme aquí” (הִנְנִי, *Hineni*) o “Aquí estoy” de Abraham (Gen 22,1) y Samuel (1 S 3,4) —y en ellos, de todo el que es elegido para responder por el necesitado—. Aunque a primera vista podría parecer que en la búsqueda del Infinito se accede a Dios (Levinas, 2001: p.136), sin embargo, es

el Bien quien declina al yo inclinándolo al prójimo (Levinas, 1995: p.208), y así funda el orden de la justicia entre los humanos como la “religión originaria” (Levinas, 2002: p.36).

Si la experiencia religiosa no es, para Levinas, previa a la moral (Levinas, 1968: p.34), sino que es la moral misma, responder a Dios, no es, tampoco, responderle directamente sino responder ante aquél al cual nos ha reenviado Dios: el prójimo. Pocas veces —muy pocas veces— citó Levinas el Nuevo Testamento, y cuando lo hizo fue para recordar al lector el capítulo 25 de san Mateo, donde el Juez Universal dará la herencia a aquellos que “le” dieron de beber y comer, lo visitaron, acogieron y curaron, en la persona más pequeña de los hermanos. El Rostro de Dios reenvía, pues, al rostro del más pequeño y humilde⁹ de los humanos —velar por el pobre es conocer al Eterno (Jr 22,16)—, por ello la religión judía, según Levinas, es ante todo una ética, y su liturgia, la responsabilidad; o, si se quiere, la ética es Revelación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LEVINAS, Emmanuel. 1968. *Quatre lectures talmudiques*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1977. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1982. *L'au-delà du verset*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1988. *À l'heure des nations*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 1990. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París, Le livre de poche.
- _____. 1993. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Le livre de poche.
- _____. 1995. *Dieu, la mort et le temps*. París, Le livre de poche.
- _____. 1996. *Nouvelles lectures talmudiques*. París, Les éditions de Minuit.
- _____. 2001. *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós.

9 El capítulo 58 del profeta Isaías narra cómo el Señor responderá “Aquí estoy” al que dé de comer al hambriento, cubra al desnudo y del semejante no se aparte.

- _____. 2002. *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós.
- _____. 2004. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires, Lilmod.
- BERNASCONI, Robert. 1998. "Different styles of eschatology: Derrida's take on Levinas' political messianism", en *Research in Phenomenology*, Vol. 28, pp. 3-19.
- CHALIER, Catherine. 2004. *La huella del infinito*, Barcelona, Herder.
- HAZAN, Albert. 1984. "La notion du temps dans la pensée hébraïque", en *Les études philosophiques*, Vol. 38, Abril-Junio, pp. 183-188.
- MACK, Michael. 2003. "Franz Rosenzweig's and Emmanuel Levinas's Critique of German Idealism's Pseudotheology" en *Journal of Religion*, Vol. 83/1, 58, pp. 56-78.
- MOPSIK, Charles. 1991. "La pensée d'Emmanuel Levinas et la Cabale", en *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. París, Éditions de l'Herne, pp. 442-460.
- REA, Caterina. 2002. "De l'ontologie à l'éthique", en *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 100, pp. 80-107.
- SCHOLEM, Gershom. 2000. *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2a. ed.
- VOLOZYM, Chaim. 1986. *L'âme de la vie*, París, Verdier.