



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Gibu, Ricardo

El judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina

Revista de Filosofía Open Insight, vol. IV, núm. 5, enero, 2013, pp. 99-113

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639454007>

- ▶ 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

EL JUDAÍSMO DE LEVINAS. RÉPLICA A JORGE MEDINA

Ricardo Gibu

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

ricardogibu@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone analizar la especificidad del judaísmo de Emmanuel Levinas a partir de tres consideraciones: 1. Puntos polémicos con Rabí Jaim de Volozim. 2. El carácter crítico o “moderno” de la religiosidad levinasiana. 3. La pasividad de lo humano y la noción de “vocación”.

Palabras clave: judaísmo, Levinas, Rabí Jaim de Volozin, religión, vocación.

Recibido: 22/09/2011 • Aceptado: 16/10/2012

Open Insight • Volumen IV • Nº 5 (enero 2013) • pp. 99–113 • ISSN: 2007-2406

THE JUDAISM OF LEVINAS. REPLY TO JORGE MEDINA

Abstract

The following work intends to analyze the specificity of Levinas' Judaism based on three considerations: 1. The influence of Rabbi Hayyim Volozhiner upon his thought. 2. The critical or "modern" character of his religious position. 3. The passivity of the human in the notion of "vocation".

Keywords: Judaism, Levinas, Rabi Jaim of Volozin, Religion, Vocation.

Hablar¹ de *Dios* desde la obra de Emmanuel Levinas implica introducirse en la cuestión nuclear que animó todo su itinerario intelectual. Sus trabajos filosóficos así como los religiosos dan cuenta de un deseo incesante de enunciar la significación divina desde la perspectiva Dios-hombre, o mejor, hombre-Dios. La precedencia de lo humano se torna garantía de una trascendencia que Levinas jamás quiere confirmar a través de signos sobrenaturales, signos que, por lo general, se descubren ya demasiado naturales si no es que supersticiosos. Si tiene sentido hablar de Dios es porque el hombre se comprende como “aquél a quien la palabra se dirige y aquél por el cual hay Revelación. El hombre es el lugar donde pasa la trascendencia” (Levinas, 1982: p.175). Los escritos religiosos de Levinas, a los que nos circunscribiremos en el presente diálogo con Jorge Medina, lejos de atenerse a un discurso teológico, se presentan como comentarios que explicitan aquella conmoción propia de la lectura del texto bíblico, conmoción que habla del paso de lo Trascendente, de Dios que se revela al hombre a través de aquella exigencia por la paz y por la responsabilidad del uno por el otro.

Tres serán los temas a desarrollar en este trabajo. En primer lugar, me centraré en los argumentos esgrimidos por Jorge Medina sobre la relación de Levinas con la tradición judía de los *mitnagdim*, específicamente con Rabí Jaim de Volozin. Luego, hablaré sobre el estatuto “moderno” del judaísmo levinasiano para, finalmente, profundizar en la pasividad del sujeto a partir de la noción de vocación.

1. Levinas y Rabí Jaim de Volozin

Cuando Salomon Malka, en una entrevista realizada en noviembre de 1981, preguntaba a Levinas si se veía como “el único en haber

1 Quiero agradecer al Cisav y a su director, el Dr. Rodrigo Guerra López, a Juan Manuel Escamilla y finalmente a Jorge Medina por permitirme, a través de su trabajo, retomar la lectura de los escritos religiosos de Levinas en los que se encuentra seguramente la expresión más nítida y profunda de su pensamiento; así como también por la posibilidad de llevar a la práctica aquella forma de verdad, enseñada tantas veces por Levinas, que sólo puede realizarse a través de la interpretación y el comentario.

intentado hasta el final la aventura de un judaísmo laico” (Malka, 1984: p.113) dejaba percibir una duda entre algunos estudiosos de su obra sobre el estatuto de su fe. La respuesta de Levinas no podía ser más clara: “Yo hago lo contrario a lo que sería la búsqueda de un Dios sin divinidad” (Malka, 1984: p.113). La pregunta de Malka, sin embargo, no podía considerarse gratuita ni superficial. Ponía de manifiesto una inquietud respecto a aquella tensión, presente en todos los escritos religiosos de Levinas, entre la trascendencia de Dios y la inmanencia en la que acontece la revelación divina. Para el filósofo lituano-francés, no existe la posibilidad de hablar de Dios si no es a partir del hombre, de aquellas condiciones –susceptibles de un análisis intencional– en las que el término “Dios” viene a la idea. Dice Levinas: “Yo no busco el sentido del término –el más comprensible y el más misterioso– Dios en algún sistema teológico, yo lo intentaré comprender a partir de la situación donde aparece un hombre” (Levinas, 1977: p.72).²

Si algo echo en falta en el excelente trabajo de Jorge Medina es precisamente el no haber destacado suficientemente el carácter crítico del judaísmo leviniano. Incidir en este aspecto significaría no sólo señalar que Dios necesita del hombre para poder obrar, sino además que sin el hombre no tendría sentido hablar de Dios. Es en la radicalidad de esta perspectiva crítica que cabe una distancia entre Levinas y un judaísmo formado por “comunidades e individuos (que) siguen pensando la Revelación a partir del esquema de una comunicación entre Cielo y Tierra, tal como lo sugiere el sentido obvio de los relatos bíblicos” (Levinas, 1982, p.175). El judaísmo del que Levinas se siente parte, lejos de huir de las dudas de la Modernidad que lo llevaría a colocarse fuera de la historia, enfrenta el problema de la Revelación atendiendo a los “nuevos esquemas” que los tiempos modernos exigen. La cuestión decisiva que, según Levinas, debe responder el judaísmo moderno puede plantearse así: “¿cómo comprender la ‘exterioridad’ propia de las verdades y de los

2 “[Levinas] no ve ningún sentido en los nombres de Dios más que a partir de las situaciones concretas de quienes Lo invocan. Ello significa que conviene buscar el sentido de lo divino en el corazón mismo del hombre, más aún, pensar la relación con Dios en la maravilla de una antropología paradojal” (Chalier, 1991: p.445).

signos revelados que conmueven al espíritu humano el cual, a pesar de su ‘interioridad’, está a la medida del mundo y se llama razón? ¿Cómo, sin ser del mundo, aquellas verdades pueden conmover a la razón?” (Levinas, 1982: p.160). Se trata de repensar la exterioridad de la revelación judía que permita una interpretación de los eventos bíblicos más allá de su literalidad. Exterioridad que, sin ser fruto de algún juego conceptual, sea capaz de conmover al sujeto en virtud de su total alteridad. Es en la respuesta a esta cuestión que se precisará el estatuto del judaísmo levinasiano.

Que la primera gran influencia espiritual de Levinas fue el judaísmo europeo oriental, es un hecho que no admite discusión. En la memoria de Levinas quedará siempre grabada una infancia cultivada en el seno de una familia judía lituana tradicional. Ahora bien, que podamos establecer una línea de continuidad entre Rabí Jaim de Volozin y el filósofo lituano-francés, hasta el punto de reconocer una influencia de aquél “en las principales tesis de Levinas a lo largo de su obra”, como afirma Medina en su texto, es algo que difícilmente podemos demostrar. Levinas leyó *El Alma de la Vida* cuando su proyecto intelectual ya estaba en marcha (Chalier, 1991: p.443), e incluso cuando su posición en torno a la revelación estaba bastante definida. Si bien las referencias al discípulo del Gaón de Vilna son numerosas, sobre todo en los escritos religiosos, hay que recordar que la primera de ellas (“Pièces d’identité, 1963) aparece dos años después de su primera obra magna (*Totalidad e infinito*). El propio Levinas reconoce que la influencia de los comentarios talmúdicos en su obra es tardía. Así, en una entrevista concedida a François Poirié, reconoce haberse formado en el espíritu de un judaísmo “moderno”. “Desde los seis años –afirma nuestro autor– recibía regularmente cursos de hebreo [...] el hebreo que ya se creía liberado del “imperio” de los textos religiosos: el hebreo moderno [...] Yo conocía la Biblia enseñada desde Kovno: textos enseñados sin los famosos comentarios que más tarde me parecerán lo esencial. Silencio sobre los maravillosos comentarios rabínicos, se trataba todavía allí de un homenaje a la Modernidad!” (Poirié, 1984: pp.67-68). A la independencia respecto a los comentarios rabínicos debe sumarse la apertura de Levinas a la cultura rusa y, por tanto, al cristianismo europeo

oriental como rasgo de su “Modernidad”. Dice nuestro autor: “la generación de mis padres a pesar de haber recibido esta cultura [hebreo] y de iniciar a la juventud en el hebreo, veía el porvenir de los jóvenes en la lengua y la cultura rusas. En casa de mi padre, y en todas las familias de su generación se hablaba ruso con los hijos, y la importancia a mis ojos de la cultura rusa permanece muy grande [...] Pushkin, Gogol, Dostoievski, Tolstoï, conservan en mi espíritu todo su prestigio” (Poirié, 1984: p.63). De este modo, sería difícil interpretar adecuadamente la obra levinasiana sin tener en cuenta la *forma mentis* del europeo oriental que configura su expresión. Ello se aprecia en aquella tendencia a establecer un ámbito significativo afín entre el discurso religioso y el filosófico semejante a la que se aprecia en las obras de Nicolás Berdiayev, Vladimir Soloviev y Pavel Florenski, por citar algunos nombres relevantes de la filosofía europea oriental. Gracias a la consideración de esta herencia cultural se hace posible comprender la procedencia del singularísimo lenguaje levinasiano, así como de aquella característica que el oído del filósofo occidental describe como enigmática.³

El intento de Jorge Medina de explicitar las coincidencias entre Rabí Jaim de Volozín y Levinas, sin dar cuenta de sus posibles desavenencias, podría sobredimensionar el influjo del primero sobre el segundo. Para evitar esta situación, consideremos algunas diferencias. La primera de ellas se vincula al estatuto moderno del judaísmo de Rabí Jaim. Es claro el intento levinasiano de referirse a Rabí Jaim como el artífice de “un vuelco hacia la llamada vida moderna” entre los judíos rusos, polacos y lituanos a partir de su obra *Yeshiva*. A pesar de tal intento, nuestro autor termina reconociendo que Rabí Jaim se negaba a “dudar de la plena madurez de la cultura judía tradicional, incluso cuando se alejaba poco a poco, en su vida y en

³ Sobre el carácter enigmático de su lenguaje, se expresa así Jean Wahl: “Nous avons tous beaucoup admiré l'exposé d'Emmanuel Levinas [refiriéndose a la conferencia *Transcendance et Hauteur* de 1962] [...] Car nous avons l'impression à la fois –pour employer encore un autre mot de l'orateur– d'une épiphanie, de quelque chose de très clair, en un sens, de cristallin, et aussi de quelque chose, comme l'écrivait le P. de Lubac, d'énigmatique: c'est, en même temps, quelque chose d'attirant. Et l'épiphanie d'une énigme est, par elle-même, une énigme » (Levinas, 1994: p.93). También el título del libro de Poirié es revelador: *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?* (1987).

sus preocupaciones intelectuales, de las reglas estrictas legadas por la tradición” (Levinas, 1982: p.184). Fiel a la idea de la Tohrá como cultura, Rabí Jaim no se propone en ningún momento asumir el reto de repensar el estatuto de la revelación fuera del contenido de las Escrituras. Esta posición, desde la perspectiva de Levinas, le negaría en sentido estricto su condición de judío moderno.

En segundo lugar, podríamos preguntar si la idea de lo humano que propone Rabí Jaim coincide con la idea levinasiana de lo humano. En *Nefesh Hajaim* Rabí Jaim intenta presentar sistemáticamente el judaísmo partiendo de los textos del Génesis referidos a la creación del hombre. En ellos aparece Dios bajo el nombre de *Elohim*, el “Señor del conjunto de fuerzas” que crea al hombre a su imagen y semejanza. Esta creación le concede “poder sobre mundos y fuerzas innombrables” al extremo de que los “mundos se comportan según los actos humanos” (De Volozhin, 1986: p.104). Para Medina, este poder concedido al hombre responde a su vocación como co-creador con Dios, como cooperador suyo “en la construcción del mundo”, como aquel que está llamado a perfeccionar lo imperfecto del universo a través del cumplimiento de los *mitsvot*. La idea de lo humano que se deriva de esta vocación, sin embargo, difícilmente podría conciliarse con la de Levinas. En primer lugar, porque no existe en éste el interés de explicitar las consecuencias cósmicas de las acciones éticas dado que el punto de vista de su singular análisis intencional es siempre el antropológico. En segundo lugar, porque Levinas entiende de la pasividad creatural en términos de responsabilidad y no de poder. La vocación humana no responde a la lógica de la indigencia-plenitud, imperfección-perfección, sino a aquella que surge de la excedencia significativa de la alteridad que propicia una acción responsable de la cual no puede esperarse ningún resultado plenificador ni perfeccionante. Más que una línea de continuidad lo que hay entre Rabí Jaim y Levinas son coincidencias que podrían responder al hecho de haberse nutrido ambos, por vías distintas, de la fuente milenaria del judaísmo y, en particular, de la tradición talmúdica a la que el segundo llegó de la mano de su maestro Chouchani tras la segunda guerra

mundial⁴. También es posible pensar que la valoración que Levinas da de Rabí Jaim en su ensayo “*A imagen de Dios*” según *Rabí Jaim de Volozin* y el prólogo al *Alma de la Vida* sean una reinterpretación en función de una lectura muy personal de la relación Dios-hombre. Así lo sugiere Chalier cuando señala que “la lectura de *Nefesh hahaïm* [...] marca profundamente al pensador [Levinas] que estima encontrar allí [...] una preocupación que es la suya: ‘reconducir las últimas y más altas intenciones de la vida religiosa a la ética’” (Chalier, 1991: p.445).

Una tercera diferencia entre ambos autores podría verse desde el carácter universal del judaísmo. Es claro que Rabí Jaim limita su interpretación del hombre a los miembros del pueblo elegido. Por eso señala que la destrucción y la corrupción que pueden derivarse de las malas acciones de un israelita son mucho más graves que las que pudieron generar Nabucodonosor y Tito, incapaces “de causar daño ni destrucción en las alturas puesto que no tienen participación alguna en los mundos superiores” (Volozhin, 1986: p.97). Para Levinas, por el contrario, el judaísmo es expresión de lo humano, de la condición universal del ser humano. Volveremos sobre este punto más adelante.

2. *El judaísmo de Levinas*

Para Levinas la Tora significa, en sentido amplio, “el conjunto conformado por la Biblia y el Talmud, con sus comentarios y aún con las selecciones y textos homiléticos llamados *Agadá*” (Levinas, 1977: p.165). En virtud de esta definición nuestro autor no duda en hablar de “una Tora oral al lado de la Tora escrita” (Levinas, 1977: p.165). El intento de Levinas de colocar la Tora oral (el Talmud) en el mismo nivel que la Tora escrita se apoya, según él, en argumentos basados en la propia Escritura. Así, en un ensayo titulado *Por un lugar en la Biblia* (1988) muestra cómo el judaísmo, a través de su historia,

4 “After the Second World War, I encountered a remarkable master of Talmudic interpretation here in Paris, a man of exceptional mental agility, who taught me how to read the Rabbinic texts” (Cohen, 1986: pp.17-18).

ha considerado la Escritura no como algo cerrado y definitivo, sino abierto al reconocimiento de nuevas iniciativas divinas. Analiza Levinas el momento en que la fiesta de los Purim es admitida y consignada en el Libro sagrado a solicitud de la reina Ester. Según Rabí Chmoudel bar Yehouda, la primera solicitud realizada por la reina había sido rechazada por los doctores de la ley por considerarla inoportuna y peligrosa respecto a un posible antisemitismo por parte de los países vecinos: “Tú suscitarás sentimientos violentos contra nosotros entre las naciones” (Levinas, 1988: p.23). Ester da la razón a los doctores, quienes se esfuerzan en no considerar la Biblia como expresión de una cultura sectaria y provinciana, pero rechaza la valoración que ellos hacen de su solicitud afirmando que no responde a ningún sectarismo sino que, por el contrario, pertenece “de ahora en adelante a la Historia universal inscrita en las crónicas de las grandes potencias comportando una significación para esta historia” (Levinas, 1988: p.24). Como muestra del alcance universal de su intención está la carta que ella ha enviado a todas las provincias judías solicitando la instauración de esta fiesta escrita con “palabras de paz y de verdad” (Ester 9,30). Fue precisamente gracias a esta evocación a la paz y a la verdad que algunos rabinos consideraron inspirado el libro de Ester.

¿Qué consecuencias tiene para la comprensión de las Escrituras este hecho? Según Levinas las Escrituras no son un libro de historia que tenga como propósito describir acontecimientos pasados ni imaginar otros futuros (Levinas, 1988: p.28). Lo originario del texto sagrado está en el hecho de que el hombre es interpelado por el otro a trascender su permanencia en el ser, su egoísmo y a hacerse responsable de la alteridad. Por ello el elemento común en toda la Biblia, independientemente de sus distintos géneros literarios, es el lenguaje prescriptivo (Levinas, 1977: p.161). Dice Levinas: “La Biblia no apunta al verdadero conocimiento de Dios, sino únicamente a la enseñanza de una regla practicable de vida, inspirada por el amor desinteresado de Dios. Conocer a Dios, como lo dice Jeremías, es practicar la justicia y caridad [...] La Palabra de Dios es ética, sólo eso. Los objetos de fe, los preceptos son ordenados y deben ser obedecidos” (Levinas, 1976: pp.176-177).

La prescripción bíblica no indica una exigencia válida únicamente a un determinado grupo étnico ni cultural. Se trata de una significación válida para todo lo auténticamente humano que se reconoce en la paz, en el *Chalom*, en la responsabilidad por el otro. En consecuencia, la universalidad del contenido escriturístico, a diferencia de la universalidad filosófica capaz de ser inteligida por todos los hombres, remite a un significado que apela a la unicidad de cada quien y exige una respuesta en primera persona. Se comprende por ello que en las Escrituras, tal significado no se explice de modo unívoco sino polisémico. Hay una misteriosa ambigüedad que domina la modalidad del texto bíblico en la que las palabras no se coordinan ni se subordinan unas a otras, sino que coexisten entre sí posibilitando más de una interpretación. Como si la exégesis del Antiguo Testamento (*Midrash*) caracterizado por la participación del lector en la búsqueda del sentido oculto de la Escritura fuera una consecuencia natural de la modalidad del texto sagrado. Si ello es así, se comprende por qué para Levinas el Talmud sería parte intrínseca de la Tora escrita y por qué la revelación obrada en la Biblia debería ser completada con las interpretaciones y los comentarios de sus lectores.

Es precisamente a través de la participación del creyente en la lectura bíblica que adviene la revelación. La exigencia ética implicada allí comporta una elección que sólo admite como respuesta a una persona única e irrepetible capaz de hacerse cargo del prójimo. De este modo, la unicidad es el “terreno” necesario para que la revelación divina tenga lugar, es la condición para que se produzca “la irrupción y la manifestación que opera desde el exterior” (Levinas, 1977: p.163). En tal sentido, la verdad que se pone en juego en la Sagrada Escritura no puede prescindir del modo singular como sus lectores la interpretan y la hacen suya. En este punto Levinas intenta vincular la exterioridad o trascendencia de la revelación con la inmanencia de la subjetividad. Para ello tendrá que asegurar, por un lado, la exterioridad de la revelación salvándola del subjetivismo y, por otro, la autonomía del sujeto salvándola de la superstición y la irracionalidad. Ésta es la gran cuestión que Levinas se propone responder para pensar el judaísmo desde las exigencias de lo moderno.

Nuestro autor lo plantea del siguiente modo: “El problema reside en la posibilidad de una ruptura o de una irrupción en el orden cerrado de la totalidad, del mundo o de la autosuficiencia de su correlato, la razón. Ruptura provocada por un movimiento que viene del exterior pero que, paradójicamente, no aliena esta autosuficiencia racional [...] ¿La dificultad no deriva de nuestra costumbre de comprender la razón [...] como un pensamiento idéntico a su estabilidad y a su identidad. ¿Podría ser pensada de otra manera? [...]” (Levinas, 1977: p.176). La respuesta de Levinas es muy clara: “La racionalidad de la ruptura es la razón práctica, el modelo de la revelación es ético” (Levinas, 1977: p.176).

Decir que “la racionalidad de la ruptura es la razón práctica” permite comprender la estrecha relación que hay en Levinas entre religión y filosofía. En efecto, entre ambas sólo existe una distinción hermenéutica. Se trataría finalmente de dos lenguajes distintos que enuncian una misma verdad. Dice Levinas: “Siempre hago una distinción, en lo que escribo, entre textos filosóficos y confesionales. No niego que tengan finalmente una fuente común de inspiración. Simplemente establezco que es necesario trazar una línea de demarcación entre ellos como métodos distintos de exégesis, como lenguas separadas. Nunca introduciría, por ejemplo, un verso talmúdico dentro de un texto filosófico para justificar un argumento fenomenológico” (Cohen, 1986: p.18). No hay un interés por parte de Levinas de conciliar la tradición filosófica con la religiosa. Ello responde al hecho de que todo pensamiento filosófico está ya presente en la Tora. En efecto, detrás de toda filosofía podemos encontrar experiencias pre-filosóficas (Levinas, 1977: p.58) que no son otra cosa que la experiencia ética contenida en la Biblia: “Los textos de los grandes filósofos, con el lugar que guarda la interpretación en su lectura, me parecen más próximos a la Biblia que opuestos a ella, incluso si la concreción de los temas bíblicos no se refleje inmediatamente en las páginas filosóficas. Sin embargo, no he tenido la impresión, desde el inicio de mi obra, que la filosofía fuera atea. Hoy día tampoco lo pienso así” (Levinas, 1982: p.14).

La afinidad que Levinas descubre entre filosofía y religión le permite ensayar un modo filosófico de comprender la relación entre el ser y el conocer distinto al griego, “un modo judío de estar en la verdad”, como dice en sus *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968: p.101). Ella supone una noción de verdad vinculada a la experiencia ética y por lo tanto a una heteronomía originaria irreducible. La verdad no puede entenderse como desarrollo, como adquisición de un contenido a partir de la iniciativa del sujeto cognosciente. La verdad contenida en la experiencia de la Biblia judía se entiende desde una perspectiva práctica, más precisamente como revelación, como llamado de una alteridad trascendente al yo que me ordena y convoca a la responsabilidad. Se trata de una orden y un sentido anterior al conocimiento. El sentido mismo del ser no es realizado por el conocimiento sino que es acogido en esta obligación. Sentido del ser que trasciende la permanencia en el ser o la presencia y que se transforma en un más allá del ser, en la posibilidad de ofrecerse al otro, de entregar el ser por el otro. Esta noción de verdad prioriza la obligación ética sobre el *taumatzein*, el hacer sobre el conocer y revela una estructura profunda de la subjetividad (*Temimouth*, en el texto talmúdico) que supera el antagonismo entre la verdad y el bien.

3. La vocación del hombre como responsabilidad

Retomemos nuestra crítica a la idea de la vocación humana como un completar o perfeccionar el universo. Para responder a esta pregunta es preciso detenernos en la noción de vocación o elección tal como la entiende Levinas. En la vocación se inaugura una distancia abierta por una alteridad siempre anterior a nuestras iniciativas y recorrida por una palabra ética que trasciende toda objetivación. La elección expresa un desfase temporal entre ser humano y el Creador. En el comentario al Salmo 139 realizado por Levinas en *De lo sagrado a lo santo* aparece claramente esta idea ligada a una temporalidad siempre absuelta del presente. Remitámonos inicialmente al texto bíblico: “Señor, tú me escrutas y conoces [...] Conoces todas mis acciones y gestos [...] La palabra no ha llegado aún sobre mi lengua y ya tú

la conoces entera [...] Ciencia es misteriosa para mí, harto alta, no puedo alcanzarla". Los versículos que van del n.º 8 al n.º 12 son centrales para aproximarnos a la presencia irrecusable del Totalmente Otro. Continúa el salmo: "¿Dónde buscaría un refugio para ocultarme de tu rostro? Si subo a los cielos, allí estás tú. Si me oculto en el lugar de los muertos, allí te encuentras. Si me elevo sobre las alas de la aurora para establecerme en los confines de los mares, allí también tu mano me guía". No se trata de una presencia de la cual pueda yo desvincularme o de la que yo pueda dar cuenta. Se trata de la presencia irreversible de la alteridad en el propio sujeto. El sujeto está expuesto al otro, expuesto "a flor de piel" como dirá en *De otro modo que ser*. Levinas llama la atención sobre esta imposibilidad del hombre de afirmarse como sujeto autónomo: "Es imposible escapar de Dios, no estar presente bajo su mirada vigilante [...] La presencia de Dios significa estar asediado por Dios u obsesionado por Dios. Obsesión experimentada como una elección" (1977: p.131).

Hay una anterioridad en la relación con el Totalmente otro a cuya mirada nada permanece oculto. Dice Levinas: "Estoy por todos lados atravesado por la mirada [...]. Todo está expuesto, todo en mí me hace frente y debo responder [...] Es la exaltación de la proximidad divina la que canta este salmo: una exposición sin resquicio de sombra" (1977: p.132). Se trata para Levinas de la consideración del sujeto a la sombra de Dios o, dicho de otro modo, del sujeto en relación con una alteridad de la que no puede escapar. Estar expuesto al otro sin ningún resquicio es ser portador de otro sujeto, ser responsable no de algo sino de un rostro que, a pesar de su invisibilidad, me eleva a condición de rostro y me mantiene en vigilia. Es esta presencia-ausencia de la alteridad absoluta que me convoca a la responsabilidad la que finalmente me constituye como ser humano y esta condición de lo humano queda expresada en el estar expuesto a una alteridad que interpela, que cuestiona la libertad y que lo hace responsable. Esta alteridad se comprende como Palabra, como voz ética anterior a cualquier diálogo o conocimiento que asigna o convoca al sujeto en su unicidad. Se trata de una humanidad definida no por la libertad, sino por la responsabilidad anterior a toda iniciativa.

Una segunda referencia a la noción de vocación en los textos judíos de Levinas será hecha a partir del Nazirat, institución judía expuesta en el libro de los Números (Nm 6,1-21). Se llamaba Nazireno al hombre que no se hacía cortar el pelo por un tiempo determinado por el Nazirat. El libro de los Números da una explicación de este rito: “Porque la aureola de su Dios está sobre su cabeza; mientras que lleve esta aureola, está consagrado al Señor”. En el período del nazirat, el nazireno tampoco tomaba vino ni consumía ningún producto proveniente de la viña. Además el nazireno se prohibía durante el período de nazirat, que podía alcanzar un máximo de treinta días, tener contacto con todo aquello que sea impuro. El sentido del nazirat es propiamente el desinterés. Desinterés no sólo en un sentido moral sino en un sentido incluso ontológico. Desinterés de permanecer en la esencia del ser, de complacerse de sí mismo en la persistencia y en la autarquía. No aparece en la Biblia que el profeta Samuel haya sido un nazireno. Sin embargo, Levinas comparte con otros intérpretes del Talmud la condición de naziren de Samuel a partir la promesa que realiza su madre antes incluso de concebirlo: “Señor, si te dignas mirar la aflicción de tu sierva y darle un hijo varón, yo lo entregaré a Yahveh por todos los días de su vida y la navaja (*morah*) no tocará su cabeza” (Sam, I, 1,11). Lo mismo acontece con el profeta menor Sansón. Se trata de un nazireno comprometido pero a diferencia de Samuel, Sansón será un nazireno por voluntad divina. El ángel del Señor dice a la madre de Sansón: “tú vas a concebir y criar a un hijo, no pasará la navaja sobre su cabeza, puesto que este hijo debe ser un nazireno consagrado a Dios” (Jueces, 13, 4-5).

En ambos casos se manifiesta una vocación que ellos no han elegido y que traza la singularidad de sus vidas. Sansón y Samuel habían sido “consagrados” antes de haber sido concebidos. Su nazirato no se inició por propia decisión, sino por orden de Dios y el voto de su madre. De aquí Levinas deriva una consecuencia importante: lo originario del hombre está dado no por su capacidad de asegurar su existencia, sino por la posibilidad de trascender el ser, de ir más allá del ser. ¿Cómo es posible la superación del orden ontológico si es que nada excede este orden? Precisamente a partir de la elección de la alteridad antes de cualquier iniciativa subjetiva. Es a través de la

exigencia ética, del llamado a responder al prójimo que se inaugura una temporalidad no regida por la presencia de los entes. La relación ética con el prójimo tiene como característica el no haberlo elegido, sino el haber sido elegido por él. Es precisamente en este punto donde cabe la reflexión levinasiana sobre el Mesías. Si el Mesías es el justo que sufre tomando sobre sí el sufrimiento de los otros, “¿quién, finalmente, ha tomado sobre sí el sufrimiento de los otros, sino el ser que dice ‘Yo’? El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la ipseidad misma. Todas las personas son Mesías” (Levinas, 1976: p.139).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COHEN, Richard (ed.) 1986. “Dialogue with Emmanuel Levinas. Emmanuel Levinas and Richard Kearney”, en *Face to Face*. New York, University of New York Press.
- DE VOLOZINE, Rabbi Haïm. 1986, *L'âme de la vie*, Lagrasse, Verdier.
- CHALIER, Catherine. 1991. “L’âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin”, en *Cahier de l’Herne: Emmanuel Lévinas*, París, Livre du poche.
- LEVINAS, Emmanuel. 1963. “Pièces d’identité” en *Journées d’etude sur l’identité juive*. Incluido luego en *Difficile liberté*.
- LEVINAS, Emmanuel. 1968. *Quatre lectures talmudiques*. Paris, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1976. *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. París, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1977. *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. París, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1982. *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. París, Ed. de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel. 1988. *L’heure des nations*. París, Ed. de Minuit
- LEVINAS, Emmanuel. 1992. *Éthique et infini*. Paris, Livre de Poche.
- LEVINAS, Emmanuel. 1994. *Liberté et commandement*. París, Fata Morgana.
- MALKA, Salomon. 1984. *Lire Lévinas*. París, Cerf.
- POIRIÉ, François. 1987. *Emmanuel Lévinas, qui êtes vous?* Lyon, Manufacture.