



Emmanuel Lévinas:
Una revisión crítica en el centenario de su nacimiento.

Eduardo Ruiz Jarén

Se cumplen cien años, según el calendario gregoriano (no el juliano de su Lituania natal) del nacimiento del filósofo judío Emmanuel Lévinas (1906-1995). Se diría que, aparentemente, queda poco de su producción, pero su vigencia en el pensamiento está muy lejos de desaparecer y su influjo, no sólo en Latinoamérica y España, sino también en toda Europa y Estados Unidos no ha hecho más que comenzar.

Estas líneas pretenden ser una colaboración más a la difusión de su obra, pero no pretenden, sin más, ser un “amén” a todo aquello que el filósofo quiso aportarnos. El lituano nos enseña que la pura apología no es más que una actitud engañosa y engañadora. No hay apólogos justos y quien podría necesitar apología ni la pide ni la precisa.

Por eso intentamos, con una pequeña perspectiva histórica, una revisión crítica, recogida de entre las numerosas voces críticas, que no le faltaron ni faltan, a nuestro autor, pero elaborada desde nuestra particular lectura, cierto que cordialmente cercana.

Nuestras aportaciones críticas vendrían a resumirse en los siguientes puntos:

a) El sentido antes del lenguaje.

No cabe duda de que Lévinas sitúa, antes de la aparición de la palabra, la realidad más real de todas: la realidad an-arqueológica del Decir, esto es, la Palabra primordial de la Creación, el “Hágase” divino. A partir de aquí, y bajo esa misma consideración mítica, no podemos dejar de pensar que nuestro autor nos retrotrae a un mundo premoderno en el que los sentidos y las significaciones anteceden a la elaboración de los términos y las palabras sirven a un proyecto predeterminado ajeno al ser humano. Caeríamos, de nuevo, en la crítica que Lévinas hace a Heidegger, pero no en las garras de un Neutro, sino en los brazos todopoderosos del Dios monoteísta.

Las apariencias no son, sin embargo, las que dan la razón a esta serie de afirmaciones ni siquiera cuando seguimos profundizando y comprobamos que Platón, y el Bien antes del Ser, están en la mente y en el “argumento” de Lévinas, antes o, al menos al mismo tiempo, que la idea de Creación (una creación “buena”).

La realidad del argumento levinasiano es el enraizamiento en el “cuerpo”, una realidad tangible y casi absolutizada por la filosofía de corte francés desde Merleau-Ponty. Hay en Lévinas una deuda profunda a la corporalidad y a sus expresiones: la palabra y el rostro y el rostro como Palabra inicial, palabra no dicha, Decir. Si queremos escapar a una visión pre-moderna en Lévinas debemos orientar su presentación del Decir a partir de la consideración del Otro, de su suprema exterioridad, de su “argumento de alteridad”, una soberana palabra que toma rostro desde la más grande de las exterioridades que, paradójicamente, se convierte en la más cercana o profunda interioridad (el-Otro-en-el-Mismo). Ese Decir me hace “a mí” también Decir (uno-para-el-Otro). Hay, por tanto, un punto de partida eminentemente antropológico, esto es, moderno o ilustrado, pero también una visión del sentido

profundamente posmoderna, en tanto, que el sentido construye la subjetividad diseminada, desdicha. La anarquía del Decir nos constituye sin poder hablar ni de “constitución” ni de “fundamento”, sino de una identidad sobrevenida “a mí” desde la Otridad, que desconozco y que por siempre desconoceré y que sólo puedo sentir en su proximidad.

b) Un infinito sin analogía.

No es ya que el infinito no tenga analogatum, como en Descartes. El infinitivo de Lévinas no está sujeto a analogía. No hay una posibilidad de parcializar lo infinito para verificar, como en Schleiermacher, lo finito. No hay posibilidad, ni siquiera como en el propio Descartes, de atesorarlo como una idea. El infinito “que viene a la idea”, es un Deseo, si bien un deseo con mayúsculas, el de la propia y paradójica saciada insatisfacción. El Deseo (mayúsculas) no tiene parangón con ningún deseo (minúsculas). Por lo tanto, el Otro que infinitamente es el objeto inobjetivable de mi Deseo, es un infinito que no se parece en nada a mi finitud. Es el “Absolutamente Otro”. No podemos asirlo, sino como “huella”, una huella moral, si es que él no viene a nosotros; pero, cuando viene, nos hace “rehenes” de una poderosa e inexplicable necesidad nuestra: la sociabilidad o “fraternidad” originaria. Es la infinitud lo que le da al Otro levinasiano su pre-potencia sobre el yo y convierte al yo a la im-potencia. Es la particular forma de concebir al Ser en tanto que realidad equívoca, lo que hace del Otro algo inconcebible.

Naturalmente, ya de fondo vemos los rastros diseminados de mitología: la inserción de la idea de lo Santo, un Dios tan separado de los hombres, que se goza en la absoluta secularización y se “irrita” contra lo sagrado, como fraude e ilegítima usurpación.

Pero ahí donde parece romperse la posibilidad de toda conexión entre lo humano y lo humano mismo, aparece la genialidad del planteamiento levinasiano. Lévinas se tiene que desmarcar del horizonte ontológico-conceptual y, por ello, hunde sus raíces entre lo místico y lo racional para decirnos que los derechos del otro pasan por encima de mis derechos, que la igualdad es ficticia en una mesa entre desiguales, que la injusticia infringida por mí al otro desequilibra brutalmente la balanza en su beneficio y que ese beneficio también me llega a mí en tanto que soy persona, esto es: Decir “substituido”, en la medida en que me abro a la interpelación que el Otro ha “hollado” ya en mi interior. Por haber “hollado” sus derechos, éstos me persiguen (culpablemente) en forma de justicia. No hay comparaciones salvo cuando aparece esta misma justicia. Entonces yo soy el Otro de mi Otro y “a él” le llega el “yo” de mi clamor. No es injusta ni ilegítima ni exagerada la afirmación levinasiana del Infinito. Hay una analogía al final de un comienzo sin analogía. Por que yo soy igual que el Otro cuando aparece el tercero. No hay, por tanto, que escandalizarse ante las evidentes exageraciones de Lévinas en su tratamiento de ese Infinito ético (nunca ontológico). No hay infinitud salvo en la justicia entre próximos. Pero en la justicia social prevalece la comparación entre iguales que han de tener como primado la relación de desproporción – imposible de analogar - del ámbito de lo cercano.

c) La prioridad del otro: la “heteronomía” levinasiana.

Conectado con el punto anterior está éste de la anterioridad anarquológica del Otro, que nos conduce inmediatamente a la consideración de una de las “herejías filosóficas” levinasianas: la heteronomía ética de Lévinas. La autonomía del sujeto es

siempre vista por nuestro autor desde un punto de vista secundario. Las ciencias humanas, desde sus perspectivas psicológicas y evolutivas, nos hablan de la necesidad de una dinámica socio-individual en la conformación de nuestra personalidad. Lévinas extrapolaría la dimensión social y desgarraría la personalidad hacia el desplazamiento hacia el Otro y la despoticación del yo.

La impostación crítica no deja de ser un fuerte argumento en contra. Lévinas reta a la entera modernidad que ha situado a la “autonomía” como nuevo nombre de la libertad. Lévinas parece enemigo de la conquista paulatina de las libertades en la que ha consistido la marcha de la historia detectada en el pensamiento hegeliano.

Sin duda se trata de esa y no otra oposición: Hegel con su Totalidad espiritual encarnada, macerando individualidades, ha considerado el avance despiadado de la historia de la libertad, donde las diferencias son execrables y execradas, donde la negatividad se autodiluye y reasume, reciclada, hacia niveles más perfectos de Ser. Tal vez sea la caricatura del Hegel de Mainecke, pero responde, con todo, a la replica –ciertamente y de nuevo exagerada – de nuestro autor.

La libertad es posible, pero la responsabilidad –que parecía su compañera segundona– le antecede, porque viene de la mano de la culpabilidad, que es el sentimiento que despierta la conciencia hacia la trascendencia alterativa. Responder del Otro no nos hace esclavos, sino libres. En la medida en que respondo del Otro y el Otro responde de mí se establece un mutuo –pero indirecto– reconocimiento que, ante la aparición del tercero, realiza como su efecto la aparición de un “estado liberal”, de unas libertades escritas, que van a ser reconducidas, siempre desdichas desde las responsabilidades en acción, o tal vez, en mutua pasión, en vulnerabilidad mutua.

Ciertamente que nos hace temblar ese “Sinaí” o esa “Torá” que desde ella se emana, pero no olvidemos que la superioridad aterradora del Otro –la verdadera altura santa– no es sino el de un rostro desfigurado por nuestro sufrimiento.

d) La culpabilidad por haber nacido.

Según Lévinas, no podemos eximirnos de la culpa de haber nacido y de que nuestra respiración quite el aire a los otros. Tampoco, por tanto, parece que podamos eximir a Lévinas de la culpa de tan excesiva y exagerada culpabilidad. Pero, a la luz de los acontecimientos terribles del siglo pasado, vividos desde el horror nazi, por nuestro autor, podemos atisbar, si no una justificación, una aclaración a su osada afirmación.

Ha habido culpables sin conciencia, encubridores de la conciencia malsana de quienes masacraban personas y execrables silencios cómplices y la culpabilidad no ha estado en la filosofía continental. Heidegger, de nuevo, aparece como la personificación del intelectual corrompido desde la belleza de ideas que hablan de tierra, destino y patria y ocultan desolación, deportación y muerte de los otros. La culpabilidad de haber nacido es el trágico descubrimiento de que en toda época y todo lugar –incluso en el pueblo judío que puede convertir su tierra en un montón de escombros – hay, larvada, el huevo de la serpiente, la semilla del mal, la “tentación de la tentación”, que hace que transijamos con el mal del otro por nuestro provecho, que convierte los oasis de justicia en una “soledad poblada de aullidos”.

Tal vez esa conciencia de culpabilidad, como indica Ricoeur en su breve crítica a *“De otro modo que ser o más allá de la esencia”*, le viene a Lévinas de sus lecturas trágicas de los novelistas rusos; pero también podemos afirmar que, por ejemplo, Martín Lutero y la tradición protestante, estaban firmemente convencidos de esa auténtica experiencia: la de la corrupción de la naturaleza humana; pero Lévinas, que nace como aquél de la Biblia, no puede olvidar la inocencia original que la presencia

creatural del Otro ha inaugurado en el Yo sin tiempo ni lugar, esto es, en el seno de la subjetividad. Esa inocencia es *–a radice–* una inocencia culpable, que, al igual que una idea platónica aflorada en la contemplación de la cosa que la reflejaba, excita su culpabilidad ante el deslumbrante alborear del rostro del inocente.

e) La imposible concreción de la justicia.

Hemos hablado de justicia y de su traducción en el Decir. Por ello, en tanto que Decir, la justicia sería en Lévinas una utopía, una auténtica imposibilidad de concreción, un Reino de Dios disponible sólo como germen y nunca realizado completamente.

Es cierto que es ésta, su entraña y conformación escatológica (en el buen sentido), la fuerza que tiene el argumento de la alteridad en el seno de la justicia levinasiana. No hay justicia sino la que será, la que está por venir. De ese modo, los ensayos que podemos arbitrar, mezclas de amor y sabiduría en la dura entraña de la aplicación inmisericorde de las leyes, son retazos o semillas del futuro. Lévinas sigue siendo en esto un garante del progreso en la línea de la modernidad, un progreso herido por las guerras y el Ser que traduce su dureza como realidad más real de su siglo, pero progreso al cabo, que invita a la esperanza y que no puede, según Lévinas, ser una desesperanza sin realizaciones.

f) La absoluta trascendencia de Dios como horizonte último.

Por ello mismo, y en semejante situación postuladora que Kant, Lévinas propone la realización de un mundo justo que irrumpe en la historia como esfuerzo del hombre pero como promesa de alteridad absoluta.

Dios, en el modo en que sea: primero como inexistencia en el goce, después como Deseo del Deseo de la alteridad, más tarde como a-Dios al que siempre se despidе y al que siempre estamos destinados pre-gramaticalmente, es otra de las exageraciones herético-filosóficas de Lévinas.

Dios no es ningún fundamento metafísico. No hay fundamentos. Hablar de fundamento nos llevaría a hablar de ser y nos movemos aquí más allá del Ser. Dios es demasiado grande para caber en el Ser o el Ser demasiado pequeño para él. Dios es, inevitablemente, el Santo del Talmud europeo-oriental o de la Kabala de Castilla, el Santo incontaminado e incontaminable, que resplandece como huella en el otro hombre y que es imposible de vislumbrar sin ese argumento antropológico. Dios es el “Totalmente Otro”, pero lejos de tocar “tangencialmente al hombre”, toca al hombre desde el disparo certero de la necesidad del rostro ajeno y le hace bueno, esto es, hombre de nuevo. El Otro nos recrea. Si Dios lo hiciera, sería siempre por el Otro. Dios está ligado en su manifestación al otro hombre. La Teología de Lévinas, que él se empeña en que sea filosófica es una antropoteología, que desdeña la Onto-Teología.

Por eso es difícil de creer que se critique en Lévinas la absoluta trascendencia de la idea de Dios. Ciertamente Dios es el Trascendente, pero la realidad (enigma y fenómeno) de la huella, le hace acercarse a lo humano o tal vez ser vislumbrado remotamente en ello, sin que haya otra forma que ésta inmanencia para llamarlo existente. Dios deja así libertad al hombre para que crea en un Dios profundamente débil, no omnipotente, para que no crea en dioses encarnados en ningún hombre, sino en la encarnación de una huella divina en todo hombre.

Es notoria, por tanto, la impronta judía, y no cristiana, de Lévinas. Éste, no podrá aceptar nunca la “encarnación del Verbo”, pero sí la “epifanía” del Decir en el

rostro del Otro. Lo mismo que damos un voto de confianza a la filosofía hegeliana, secularización del cristianismo, podemos darla aquí a la secularización judía de Lévinas, tan filosófica o antifilosófica – pensamos -como la anterior.

g) La disolución de la diferencia para defender al diferente.

Se trata de una insistencia en la forma de explicar su esquema Decir-dicho. Lévinas quiere acabar con la diferencia ontológica desvelada por Heidegger. No hay diferencia entre el ser y los entes. La auténtica diferencia está, más allá del Ser, entre el Decir, extraño y extranjero al Ser, y lo dicho, donde tienen lugar la historia, el pensamiento, la realización de la justicia.

Si mantuviéramos la diferencia ontológica, el ser humano quedaría supeditado, como en Heidegger, dentro de una época o a ser un reducto del Ser. No habría diferencia en la Diferencia. Necesitamos una *diferencia como no-indiferencia*¹ para mantener en el horizonte que construye lo humano la presencia de aquél que es diferente, que se sale de nuestro paradigma, que es auténtico *otro que yo*. La Diferencia ontológica implicaría la posesión del Otro, una *comprensión* de la alteridad, que no conduciría a ningún convulsionamiento o cuestionamiento que proviniera de la alteridad.

h) El problema del mal moral y de la historia humana.

La personalidad levinasiana se ha troquelado en una elección del Bien situada más allá del ser y anterior a la propia libertad. Lo cual parece imposibilitar hablar de una responsabilidad que sea originaria del mal moral en el mundo. Los seres humanos habríamos nacido en el mal moral, no lo habríamos provocado. El individuo vivirá siempre un desajuste entre su obligación y la deficiente realización de la misma.

Pero no podemos olvidar que también en Lévinas la responsabilidad del Decir se dice y desdice en lo dicho, que en el ámbito del enfrentamiento de Decires, la justicia y la injusticia se estrenan y que hay, pues, una responsabilidad segunda, como sombra de la primera y originaria, que desnuda el nudo de la subjetividad culpable y lo enreda al Decir originario responsable.

Sin embargo el mal no es sólo cuestión del ser humano, es situación del mundo que pone a prueba, clásicamente en la Teodicea, al mismo Decir divino, a Dios mismo. Para Lévinas, por el contrario, el mal *prueba a Dios*, ya que mal y Dios están en la misma dinámica del despertar ético del hombre. Aunque no hubiera salvación ni vida eterna, la interpelación divina desde el Decir del Otro quedaría en pie, merecería la pena².

Si la historia, por tanto, merece la pena, y la esperanza hay que mantenerla a pesar de uno mismo ¿Cómo entender que la historia se empequeñezca en lo dicho?

La historia ya era en "*Totalidad e Infinito*" empleada en un *uso reductivo*³, ahora parece ser subrayado ese uso en tanto que es sometida, no ya a la totalidad, sino encuadrada en lo dicho. Tal vez la historia comience con la relación que entablamos al ser interpelados por el tercero excluido. Hacemos historia – historia de los historiógrafos – cuando funcionamos como supervivientes, cuando somos, junto a otros arrastrados y desdichos por la propia historia. En ese sentido, también la historia,

¹ Resulta muy clarificador el estudio de GABILONDO, A.(2001), en especial el capítulo VII, 193-218, la conexión de este pensamiento de la diferencia de la no-indiferencia con Derrida.

² Cfr.NEMO,Ph.(1995)167-186.

³ Así lo señalaba ya PEÑALVER,P. (2001) 164

junto al pensamiento y a la justicia marcha buscando un sentido preoriginario, tal vez mesiánico, pero que no puede confundirse con ningún mesianismo.

i) Productividad o parálisis del escepticismo.

Estamos tan acostumbrados a la clásica afirmación de Hessen:

El escéptico no puede llevar a cabo ningún acto de pensamiento. Tan pronto como lo hace, supone la posibilidad del conocimiento y se enreda en esa contradicción consigo mismo⁴

Que las afirmaciones de Lévinas sobre el escepticismo, como portador de una eficacia para el pensamiento y la vida, nos desconciertan. ¿Cómo puede ser productivo lo que aparentemente no representa sino una parálisis o, a lo sumo, una hipérbole, una pérdida de tiempo en el pensamiento?

Y sin embargo no podemos dejar de creer que el escepticismo es un quebradero continuo de cabeza para la filosofía, que, a pesar de haber sido sometido a la simpleza de su solución a través de la diferencia entre lenguaje y metalenguaje en su propia formulación, sigue estando presente e indestructible. En efecto, la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje en un enunciado como *es verdad que el conocimiento es imposible*, el predicado *es verdad que...* es de un orden lingüístico superior al de la proposición que le sigue. Sin embargo, con el reconocimiento de diferentes niveles en el lenguaje, no hemos solucionado la paradoja del escepticismo, más bien la hemos resituado, ya que la verdad que se enuncia queda a salvo como verdad, resguardada en un ámbito que va a decir pero no dice, que es el del Decir, posteriormente ese Decir se pierde en un dicho sobre la imposibilidad del conocimiento. En la paradoja del escepticismo lo productivo es su propio testimonio como verdad constantemente atestiguada por la historia de la filosofía, verdad ética, como lo era, en el origen de la Modernidad, el escepticismo de Montaigne. Se trata de producir la pregunta, la interpelación extraña, la sorpresa desde la propia paradoja. El escepticismo produce desde su extraña familiaridad al conocimiento el mismo desconcierto que produce el Decir del rostro en su sinceridad. Es la sinceridad de un aguijón a lo que no se puede decir con claridad, pero se puede Decir.

Epílogo (un “He dicho”): Aprendiendo de otro modo. La “enseñanza” de Emmanuel Lévinas.

Dice Lévinas que su forma de escribir es la de un palimpsesto, esto es, un manuscrito antiguo que conserva las huellas de otra escritura anteriormente existente y que ha sido borrada. Se trataría de una forma peculiar de extraer de la cultura monoteísta bíblico-talmúdica la riqueza conceptual que entraña, desvelando así a la tradición judía sus entrañas filosóficas paradigmáticas⁵.

De este modo, el *argumento de alteridad*⁶ que Lévinas instituye en el Decir que clama justicia, se decanta como un reto al mutuo reconocimiento, dogma fundamental e incuestionable para Ricoeur, y que inicialmente no es tan necesario para nuestro autor, ya que el mundo contemporáneo está hastiado de acuerdos en los que aparentemente

⁴ Cfr. HESSEN, J. (1991;orig.:1929)73.

⁵ Cfr. SUCASAS, A. (2001).

⁶ Cfr. PEÑALVER, P. (2001).

los líderes de nuestro mundo se sientan “en igualdad de condiciones” para acordar una solución a problemas del planeta. Sin embargo, la posición alterada de Lévinas nos sugiere que esto no es suficiente, más bien, es deficiente, en tanto que el mutuo reconocimiento es siempre producto de la iniciativa del yo, del vencedor, del que lleva orgullosamente la iniciativa, del que tiene la “única” idea de democracia y libertad. Desde la egoidad no podemos dialogar. Por eso es necesario un replanteamiento de la propia ética y de su idea social directriz de justicia.

Repensar la ética es repensar de nuevo la relación humana y el diálogo que entraña. Por ello es necesariamente una cuestión de lenguaje. Podemos ver en Lévinas a largo de su obra, especialmente las últimas grandes producciones, que las desventuras del lenguaje en su desdichado desdecirse hacen posible nuestros códigos y nuestro derecho; pero no nos acercan necesariamente a la justicia como valor ético fundamental.

Si el lenguaje nos cerca, acosa e impide decir más allá de lo que podemos decir, también, por medio de él, es posible vislumbrar, aún como huella, la presencia ahogada de un Decir que, como un sello del origen, nos ha marcado para-el-otro. Y eso es descubrible desde el rostro del Otro.

El Decir pre-originario nos habla y nos abre a una solidaridad preoriginaria que podría muy bien entenderse – y Lévinas ha comprendido – como fraternidad universal. El argumento de alteridad que inaugura el Decir en su autoridad incuestionable, nos propone así una *razón intercultural*, donde los dichos de cada cultura se arbitran en su incomparabilidad y pueden llegar a articularse si se respetan momentos diferentes:

El primero, el de una interpelación que, desde fuera del ser, se ejerce en el Decir y que traduce un cuestionamiento del sujeto emergente por un sujeto extranjero.

El segundo, el testimonio como versión escéptica de la verdad, exposición de la sinceridad del Decir de cada sujeto y cada cultura en la debilidad y vulnerabilidad que nos habitan.

Y en tercer lugar, el momento del diálogo, situado más allá de la mera *ética de mínimos* y que vendría a inaugurar la precedencia del otro humillado y, en ese sentido, la prioridad, en algún momento, de todo sujeto y de toda cultura humana.

Repensar la ética mediante un lenguaje en el que ella tiene cabida y que, al mismo tiempo, le desborda, dándole sentido, es, no sólo admitir a la ética como Filosofía primera, sino tenerla presente y *temerla* como *enseñanza*, que me viene de fuera, como llama del *Sinaí*, que me hace sujeto, como *Torá* eterna que procede de la interpelación del Otro, aún a través de un lenguaje constantemente traicionado y que llega a nosotros por medio del mito que no admite ser aniquilado por la filosofía, del mito bíblico y talmúdico que redivivo nos asedia desde la primacía del sentido.

La experiencia es aquí, más que nunca, la madre del conocimiento; pero, parafraseando a Kant, la experiencia sin pensamiento es una experiencia ciega y los pensamientos sin experiencia están vacíos. El Bien –objeto sempiterno de la ética– es una experiencia que da que pensar, una experiencia no catalogable, no conceptuable, pero que cabe en el pensamiento, un pensamiento lingüístico donde resuena como Decir a otro Decir, *como una sima grita a otra sima con voz de cascadas: tus torrentes y tus olas me han arrollado*.

En la primacía del Decir que clama justicia se verifica la vida como ajena al mero juego de vivir, se ratifica la filosofía como enseñanza más preciada que la vida y se avala en los rostros de los oprimidos una discriminación positiva, último sentido de la comparación entre decires.

Ante tal enseñanza de alguien nacido hace cien años, sólo cabe decir un *HEME AQUÍ*. Y esto sólo es más, aunque parezca menos, de lo que cabe en la palabra: *HE DICHO*.