

La filosofía de Levinas y su impacto en la modernidad

Emmanuel Levinas vino al mundo en 1906 en un territorio que entonces pertenecía a la Rusia zarista, en una región que conoció de primera mano los rigores de la Gran Guerra y que alcanzó su independencia tardíamente: Lituania. En un país tradicionalmente católico, Levinas nació y creció en el seno de una familia judía burguesa. Este hecho marcó, en gran medida, el curso de su vida y la de los suyos, tal y como se ve en sus palabras: “mi vida ha estado dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”¹.

Siendo muy niño, a los seis años, fue iniciado en el estudio de la Tora y del hebreo, y siendo todavía un infante tuvo que abandonar su hogar natal para partir al exilio a Ucrania. Así inició una vida de migrante, de persona que mantiene una identidad no marcada por los vínculos a una tierra en la que se ha nacido, sino por su conciencia de pertenencia a una tradición y a un pueblo.

Tras un breve retorno a su patria natal, emprende de nuevo un viaje que le llevará hacia la filosofía y hacia Europa Occidental: Francia y Alemania. En estos países se formó en el estilo francés de pensar, especialmente en el bergsonismo, y en la nueva y pujante filosofía germana: la fenomenología. Su estancia en Alemania, en Friburgo, fue breve, pero dejó una profunda e indeleble huella en el joven estudiante, que tomó como base ese pensar que comenzaba con la llamada husserliana a ir a las cosas mismas y continuaba con la hermenéutica heideggeriana del *Dasein* para tratar de responder a la pregunta por el ser.

Sus primeros trabajos están dedicados a estos maestros del pensar con quienes descubrió la existencia y muy especialmente a Husserl, que logró indicarle cómo seguir haciendo filosofía. Pero desde muy pronto, Levinas vislumbró la necesidad de salir de ese clima filosófico, de emprender una evasión o éxodo más allá de la fenomenología, más allá del ser y de la existencia hacia el existente, hacia el otro, hacia la ética.

La filosofía occidental se asienta, según él, sobre el primado del ser y de la identidad, lo que supone un encadenamiento al ser, y más concretamente una pesadez e inmovilidad de la presencia del ser que es cada uno, junto a una exclusión alérgica de la alteridad, de lo otro y del otro. Ante esta filosofía de la inmanencia que clausura toda apertura y niega toda trascendencia, Levinas establece la necesidad de “salir del ser por una vía nueva”². Este viraje tan significativo se produce en un momento clave, entorno a 1933, y en su origen se pueden señalar varios motivos: la vinculación de Heidegger al nazismo, la lectura en 1935 de la obra más importante de Franz Rosenzweig: *La estrella de la redención*, y, como unión de ambos acontecimientos, la necesidad de reflexionar y dar respuesta a lo que Levinas veía con nitidez que iba a suceder.

Como poco antes aconteciera con el filósofo hebreo alemán, en los años 30 del pasado siglo, el judío lituano asentado en Francia centra su pensamiento en la tradición hebrea y procura establecer racionalmente el modo de ser y seguir siendo “un judío occidental, judío y griego”³. Levinas comienza su profundización en el judaísmo y su labor en la Alianza israelita

¹ Levinas, E., *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*, Alban Michel, Paris, 1976, p. 406.

² Levinas, E., *De l'évasion*, Fata Morgana, Paris, 1982, p. 87.

³ Levinas, E., *Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, p. 24.

universal en 1932. Desde entonces desarrolló una intensa labor en esta institución, que presenta así: “la Alianza Israelita Universal se constituyó en 1860 con la preocupación de trabajar en favor de la emancipación de los israelitas de los países en los que no tenían todavía derechos de ciudadanos. Primera institución israelita con vocación internacional creada al auspicio del pensamiento inspirado por las ideas francesas de los derechos del hombre”⁴. Lo acontecido en los campos de exterminio le mostrará la necesidad de pensar aún más sobre la relación entre Atenas y Jerusalén; relación en la que se encuentra el núcleo central de su pensamiento, que podría definirse como filosofía judía.

Su experiencia personal en ese momento fue la de un prisionero de guerra que pasó casi cinco años aislado del mundo, en cautividad, sometido a trabajos forzados, pero a salvo de la muerte por su condición de oficial francés. Su privilegiado estatus no le salvó, sin embargo, de vivir la degradación: “sólo éramos una quasi-humanidad, un grupo de simios. Fuerza y miseria de perseguidos, un pobre murmullo interior nos recordaba nuestra esencia razonable. Pero ya no estábamos en el mundo”⁵. Y más tarde vivió en primera persona la experiencia de la culpabilidad del superviviente, de la persona que ha perdido a toda su familia en los campos de exterminio y ha sido ‘injustamente’ eximida de morir con los suyos, a quienes dedica su obra más importante en estos términos: “a la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las nacionalidades, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo”⁶.

En el pensamiento de Levinas hay, por tanto, una tensión debida a la recepción de una doble herencia. Por una parte la de la fenomenología, que incide en el carácter autónomo, en la plena autarquía de la filosofía respecto a toda tradición, cultura y religión. Por otro lado, Levinas piensa también que la filosofía nace de un *humus* prefilosófico, que en su caso es la religión judía: “probablemente esto [Levinas se refiere al pensar filosófico] empieza por traumatismos o tanteos a los que uno ni siquiera sabe dar una forma verbal: una separación, una escena de violencia, una brusca conciencia de la monotonía del tiempo. En la lectura de libros –no necesariamente filosóficos– es donde esos choques iniciales pasan a ser preguntas y problemas, dan que pensar. El papel de las literaturas nacionales puede ser aquí muy importante. No es que en ellas se aprendan palabras, sino que ahí se vive ‘la verdadera vida que está ausente’, pero que precisamente ya no es utópica. Pienso que en el gran miedo de lo libresco se subestima la referencia ‘ontológica’ de lo humano al libro, que es considerado una fuente de informaciones, o un ‘utensilio’ del aprender, un *manual*, cuando es una *modalidad* de nuestro ser. [...] En este sentido, la Biblia sería para mí el libro por excelencia”⁷.

⁴ Poirié, F., *Emmanuel Levinas*, La Manufacture, Lyon, 1987, p. 81.

⁵ Levinas, E., *DL*, p. 215.

⁶ Levinas, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Nijhoff, La Haye, 1978, p. v.

⁷ Levinas, E., *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris, 1982, pp. 23-24. Para Levinas la filosofía nace de experiencias vitales: “nunca he comprendido la diferencia radical que se hace entre la filosofía y el simple pensamiento, como si todas las filosofías no proviniesen de fuentes no filosóficas”; *SS*, 61.

Esta raíz de su pensamiento se hizo más evidente tras la Segunda Guerra Mundial, donde para Levinas se produjo el colapso de la cultura occidental y para Arendt la aparición del mal radical. Este suceso, según Levinas, exige a la filosofía un pensar nuevo que sea capaz de atender a “los gritos de Auschwitz que resonarán hasta el fin de los tiempos”⁸ y que afronte la dificultad, que ha terminado desmembrando al hombre occidental, al hombre de una civilización marcada por un origen doble, Atenas y Jerusalén, pero que se ha asentado sobre la exclusión de una de sus raíces generando así “una civilización esencialmente hipócrita, es decir, ligada a la vez a lo Verdadero y al Bien [...] Quizás sea hora de reconocer en la hipocresía [...] el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas”⁹.

Teniendo en cuenta estas dos tesis de Levinas, Sucasas concluye que “esa ‘judaización’ de la filosofía no niega el estatuto que le es inherente: una vez integrado en el plano discursivo, lo judío ha de justificar sus pretensiones según las reglas del *logos*. De ahí el necesario deslinde entre religión y filosofía efectuado por una reflexión que, asumiendo una inspiración bíblico-talmúdica, ‘se quiere rigurosamente filosófica’ (TRIN, p. 7)”¹⁰.

Es decir, al igual que otros muchos judíos que vivieron en Europa en las décadas de 1920 a 1950, Levinas tuvo que responder al antisemitismo: renunciar a su identidad (asimilación) o regresar a las fuentes y a la tradición propia que, en muchos casos, había sido perdida u olvidada. Levinas eligió la segunda opción y descubrió en el repliegue sobre sí mismo la apertura a la universalidad (universalidad concreta o presencia de lo universal en lo singular); por ello se propuso expresar filosóficamente, racional y universalmente, las verdades del judaísmo. Ésta fue la enseñanza más importante que aprendió del autor de *La estrella de la Redención*. Levinas era muy consciente de la extremada dificultad de la empresa que se proponía y del *tour de force* que suponía: “¿cómo emprender semejante indagación sin introducir algunos barbarismos en la lengua de una filosofía que, desde luego, en sus momentos más elevados, excepcionales, enunciaba el más allá del ser y el uno distinto del ser, pero que ante todo se sentía en casa al decir el ser, es decir, la interioridad respecto al ser; el *en la propia casa*, cuya conquista y celosa defensa ha sido la propia historia europea?”¹¹.

La respuesta para el lituano estaba en Atenas, pero principalmente en Jerusalén. Es la idea de una ética que es filosofía primera o una antropología que se presenta como humanismo del otro, como un humanismo que se basa en “la certeza de que hace falta dejar al otro el primer lugar, –desde el “después de usted” delante de la puerta abierta hasta la disposición –apenas posible, pero reclamada por la santidad–de morir por el otro”¹².

⁸ Levinas, E., *DL*, p. 187.

⁹ Levinas, E., *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye, 1971, p. XII.

¹⁰ Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Limod, Buenos Aires, 2006, p. 58.

¹¹ Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1978, p. 224.

¹² Poirié, F., *Emmanuel Levinas*, 93.

1. *Sus obras talmúdicas y el sentido de esta dimensión de su pensamiento*

Si bien la iniciación de Levinas en el estudio de la Tora y el hebreo se produce desde su más tierna infancia, no fue hasta su vuelta a Francia tras la Segunda Guerra Mundial cuando comienza sus estudios del Talmud. De esta inmersión en la sabiduría hebrea, así como del cargo que ocupó en la Alianza Israelita Universal y en la Escuela Normal Israelita Oriental de París, nacen sus lecturas talmúdicas y sus textos más importantes sobre el judaísmo. Su iniciación tardía y el profundo respeto por su maestro explica que la publicación de esas obras tuviera lugar a partir de 1963 y siempre como libros diferenciados de los filosóficos.

Hasta tal punto deseaba Levinas evitar confusiones y objeciones que publicó estos textos en editoriales diferentes. Sin embargo, como ha sido destacado por los estudiosos más reputados de su obra, no existe una ruptura entre estas dos caras de su humanismo. Ambas abordan los mismos temas y una dimensión permea la otra y viceversa.

Comenzaré exponiendo brevemente el sentido general de sus lecturas talmúdicas. El lituano señala siempre que su lectura del Talmud la realiza desde los problemas del hombre moderno, del hombre que vive en la confluencia de civilizaciones diversas¹³. En este enfoque coincide con Gaón de Vilna, con quien también comparte la importancia que ambos conceden a la reflexión sobre la relación entre la modernidad y la asimilación, la cultura europea y la hebrea. Sus respuestas a tales interrogantes se parecen igualmente en lo esencial: Gaón de Vilna anima a la recuperación del judaísmo y a la exaltación de los valores religiosos y tradicionales vinculados al estudio. Levinas, por su parte, dedica un gran esfuerzo a la labor de divulgación y enseñanza del judaísmo, prestando una cuidadosa atención a quienes no saben hebreo ni frecuentan las casas de estudio (*yechivot*), propone la formación de instituciones educativas y sobre todo de una élite de intelectuales judíos que logren que esa espiritualidad renazca.

De esta forma, a pesar de la distancia geográfica que le separa ya de su país natal, cuando se inicia en el estudio del Talmud Levinas vuelve su mirada al llamado judaísmo lituano: Gaón de Vilna y su discípulo Haim de la Volozin, de cuya obra *Alma de la vida*, se empapó y de quien valoró especialmente la visión del hombre como *imago Dei*. Así pues, el filósofo hebreo se dirige al judaísmo característico del momento de mayor esplendor en Lituania y a sus dos grandes talmudistas.

Levinas destaca, en primer lugar, la importancia de la figura de Gaón de Vilna (1720-1797) como uno de los últimos talmudistas de genio, un experto cabalista y un hombre dotado de una gran personalidad. Este talmudista del siglo XVIII se opuso al hasidismo (corriente mística y sentimental proveniente de Polonia) y fortaleció la necesidad de intensificar el estudio de la Tora. Por otra parte, promovió la conducción de la vida judía según el estilo tradicional, lo que sirvió para oponerse al racionalismo liberal y laico de la *Haskala*, que a lo largo del siglo XIX se impondrá progresivamente en los centros judíos de la Europa Oriental.

¹³ Levinas, E., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1976, p. 11.

Haïm de Volozine (1759-1821), como señala Levinas, fue el discípulo más importante de Gaón de Vilna. En su libro más destacado incide en la responsabilidad del hombre y en su papel creador o de mantenimiento de la creación, así como en el carácter universal de su enseñanza: el ser para el otro es propio de todo hombre. Levinas emprende sus lecturas, tomando como referencia a estos grandes talmudistas lituanos, que han sido vistos como representantes de un judaísmo de corte más bien intelectualista, pero que, de hecho, no es totalmente opuesto al misticismo. El rechazo del misticismo hebreo es mucho más patente en la obra de Levinas que en la de Gaón de Vilna y Haim de la Volozine, quienes, a diferencia del filósofo francés, conocían muy bien y valoraban la cábala y la mística.

El siguiente rasgo de sus lecturas talmúdicas que me gustaría destacar está vinculado, según él, a su tardía introducción a esta actividad interpretativa. Levinas, al realizar sus lecturas talmúdicas elige siempre la parte de la Hagadá y deja en un segundo plano la Halajá, lo que ha dado lugar a interpretaciones diversas. Algunos afirman que la lectura levinasiana del Talmud al dejar de lado la Halajá ha propiciado que su recepción en el ámbito judío haya sido menor que en el académico y en el cristiano¹⁴.

Mientras unos intérpretes afirman que los escritos filosóficos y talmúdicos son inseparables, pero aseguran que existe una precedencia de Jerusalén sobre Atenas¹⁵. Otros autores señalan que la lectura levinasiana del judaísmo muestra una aproximación filosófica, que tendría, por ello, la prevalencia.

Ante tal disyuntiva, Sucasas afirma que “cabe considerar la distinción *Halajá/Hagadá* prototipo o paradigma de la dualidad presente en el corpus levinasiano. En la medida en que aplica la sabiduría judía a los problemas prácticos –ético-políticos– en que se debate la humanidad contemporánea, la obra judía aparece como prolongación *halájica* de la tradición talmúdica; por su parte, los textos filosóficos tematizan los principios que hacen posible el enfoque de tales problemas (del mismo modo que la *Hagadá* ilumina el sentido de los principios normativos que la *Halajá* desarrolla y aplica), traicionando con ello su vocación *hagádica*”¹⁶.

Ése no es, por otro lado, el único debate abierto en torno al sentido de la obra talmúdica de Levinas. Bernstein, por su parte, señala la diferencia entre la interpretación levinasiana y la enseñanza tradicional del Talmud, e incide especialmente en que la desconfianza de Levinas ante la mística, la cábala y la teología, no es un rasgo propio del judaísmo¹⁷. Lévy también cree que Levinas concede la última palabra a la filosofía e insiste en que su lectura del Talmud es muy diferente a la de los sabios¹⁸. Otros, han ido aún más

¹⁴ Derczanski, A., “Libres propos”, en *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, In Press Éditions, Paris, pp. 375-381.

¹⁵ Cfr. Meir, E., “Les écrits professionnels et confessionnels d’Emmanuel Levinas”, en *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, pp. 127-143.

¹⁶ Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, pp. 81-82.

¹⁷ Cfr. “La lettre ouverte”, en *L’Herne. Emmanuel Levinas*, Éditions de l’Herne, Paris, 1991, pp. 363-365.

¹⁸ Cfr. Lévy, L., “L’hébrau et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, In Press Éditions, Paris, 2002, pp. 113-125.

lejos al sostener que Levinas define el judaísmo, no desde lo que fue históricamente, sino desde su filosofía¹⁹.

Levinas, por su parte, dice que esta elección obedece a que la Hagadá es la parte más filosófica del Talmud. Por ello algunos estudiosos han señalado que en el enfoque y el acercamiento levinasiano al Talmud primaría la óptica griega: la filosófica. En mi opinión, la influencia mutua de estas vertientes de su pensamiento es notoria. La clave, por tanto, es saber cuál es la relación entre ambas tradiciones. Levinas dice al respecto que “yo soy griego en lo que se refiere a la herencia. Lo griego no está en el inicio, pero todo debe poder ser traducido al griego”²⁰. La imbricación entre lo griego y lo hebreo es la seña de identidad del pensamiento de Levinas y lo que permite designarlo filosofía judía. No tiene ningún sentido pretender separar su pensamiento en dos, pues Levinas no es un pensador que practique el esquizoanálisis, sino un filósofo que tiene como raíz de su pensamiento su religión y su tradición judía, y un fiel que trata de comprender su religiosidad a la luz de las preguntas filosóficas y traduciéndola al idioma de la filosofía: el griego. La manera personal de establecer la relación entre ambas es el sello propio de Levinas, la forma en la que él lee e interpreta la Palabra que le es dirigida y que pide una respuesta única y personal. Y tal como han destacado algunos de los más reputados estudiosos del judaísmo eso es lo más propio de esta religión: el Libro presenta un rostro distinto para cada persona distinta, que, por lo tanto, responde de un modo único²¹.

El estudio detenido de las fuentes hebreas de la filosofía de Levinas excede el marco de esta ponencia y ha sido magníficamente realizado por Alberto Sucasas en sus obras. Únicamente abordaré, antes de pasar a su pensamiento filosófico, una cuestión central de las lecturas talmúdicas y los escritos sobre el judaísmo de Levinas: su reflexión sobre la Tora y el Talmud como ciudad refugio, que se plasma luego en la noción filosófica de acogida y en sus reflexiones sobre la palabra “adiós”. En una breve lectura talmúdica titulada “Las ciudades refugio”, Levinas aclara el sentido de estos lugares: la posibilidad y la necesidad de dar cobijo al asesino involuntario, evitando así el castigo reclamado por la sangre de la víctima y la pasión humana, pero también el exilio como pena por su acción, por la responsabilidad por lo que se ha hecho. Al hilo de dicha lectura, Levinas asienta que la única ciudad refugio en sentido propio, la que evita los males, es la verdadera Jerusalén: el estudio de la Tora²².

Esta idea de las ciudades refugio está unida además a su crítica al apego a la tierra como paganismo que convierte el lugar en algo sagrado que serviría para diferenciar a los seres humanos en dos grandes categorías: nativos y no nativos. El pensador hebreo señala, en varias ocasiones, que la imagen que

¹⁹ Mopsik, C., “La pensée d’Emmanuel Levinas et la cabale”, en *L’Herne*, p. 384.

²⁰ Levinas, E., *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995, p. 179.

²¹ La cábala pide que cada uno lea el libro y lo haga suyo: “La Torá tiene un rostro especial para cada judío”. Cada judío ha de encontrar el sentido propio, su rostro o vocación, y añadirlo a la tradición. Cfr. Scholem, G., *Le Messianisme juif*, Calmann-Lévy, Paris, 1974, p. 417. Por ello, la cábala no es la recepción de un contenido, sino una actitud, una conciencia y percepción personal del tiempo: el hombre no está en el tiempo, el tiempo está en el hombre. Cfr. Ouaknin, M.-A., *El libro quemado. La filosofía del Talmud*, Riopiedras, Barcelona, p. 233.

²² Cfr. Levinas, E., *L’au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Minuit, Paris, 1982, pp. 51-70.

mejor representa a Europa es Ulises volviendo a Ítaca, el ser humano que retorna a su hogar para encontrar su identidad en el mismo punto de partida de su viaje, que sólo ha sido un tránsito hacia su autoconocimiento²³. De esta forma, el lema delfico, conócete a ti mismo, se cumpliría mediante el retorno a sí mismo, a través de una conciencia que ha salido de sí para volver a sí asimilando a sí misma todo lo que ha encontrado en su despliegue. Descrita en estos términos la filosofía occidental, que culmina en el idealismo, ofrece el modelo más cumplido de esa identidad, presente desde la raíz griega.

Esta concepción del hombre lleva a una distinción entre griegos (seres humanos) y bárbaros (quienes no hablan griego), entre hombres civilizados y seres semi-humanos, y además promueve la idea de la conveniencia, cuando no necesidad, de asimilar lo otro o los otros a lo propio. Esta asimilación ha alcanzado su punto cumbre en las medidas adoptadas y puestas en marcha en la Alemania nazi, pero ésa es la culminación de una forma de pensar nacida en Grecia y vinculada desde su raíz al humanismo europeo²⁴.

Levinas considera que esto es el fruto de los restos de paganismo que siguen impregnando el alma occidental: el apego al lugar y la fascinación ante la naturaleza vista como una fuerza divina o sagrada²⁵. Para el pensador lituano el ejemplo paradigmático de este paganismo es Heidegger, quien entiende al hombre como el pastor del ser que se manifiesta, si lo desea, iluminando el claro o los senderos del bosque, pero puede dejar al ser humano sin nada que hacer o sin nada que cuidar, ya que el ser juega y en la medida en la que se revela se oculta.

Esta divinización de la naturaleza es para Levinas pura mentalidad mítica, que ha de ser combatida como un canto de sirenas, o más específicamente, como un canto de la naturaleza, que en algunos casos, acaba convirtiéndose en puro canto de y a la raza. Esto es lo que ha sucedido con el racismo, que es un despertar de los lazos de la sangre que reducen el ser humano a su naturaleza entendida de un modo biológico.

Este rasgo se convertirá así en el ideal regulativo de una nueva sociedad, armónica y perfecta, que se impondrá con violencia y exclusiones sistemáticas de las otras razas²⁶. En este punto, se hace patente innegablemente el principio de deshumanización presente en este razonamiento: “el racismo no se opone solamente a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa el que es puesto en causa. Es la humanidad misma del hombre”²⁷.

Levinas afirma taxativamente que es necesario desmitificar o desencantar el mundo para dejar paso a lo santo, que, bajo ningún concepto, puede

²³ Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 24.

²⁴ Acusa al humanismo europeo de no ser suficientemente humano, lo cual ha quedado puesto de relieve por su incapacidad para detener la inhumanidad y degradación del pasado siglo. Cfr. Levinas E., *Dios, la muerte y el tiempo (DMT)*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 218.

²⁵ Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 300.

²⁶ Para el pensador hebreo hay una profunda vinculación de esta forma de entender la razón y el totalitarismo, que sería su aplicación política o su puesta en práctica. Cfr. Levinas, E., *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 74.

²⁷ Levinas, E., *Les imprevis de l'histoire*, Fata Morgana, Paris, 1995, p. 41.

confundirse con lo sagrado²⁸. Frente a las ideologías que ensalzan la naturaleza, el lituano considera que la técnica, que permite que el hombre se separe de la naturaleza y abre la posibilidad de entender el sentido natural de la naturaleza es positiva²⁹. Ésta es, por otra parte, la labor que ha llevado a cabo el judaísmo en su oposición a toda forma de idolatría y de paganismo: no hay que adorar a falsos becerros, sino al verdadero Dios, a la verdadera trascendencia.

Ésa es, por tanto, la misión histórica de Israel: “el paganismo no es la negación del espíritu, ni la ignorancia de un Dios único. La misión del judaísmo sería despreciable si se limitara a enseñar el monoteísmo a los pueblos de la tierra. Eso sería instruir a los que saben. *El paganismo es una impotencia radical de salir del mundo*. No consiste en negar espíritus y dioses, sino en situarlos en el mundo. [...] La moral pagana no es sino la consecuencia de esta incapacidad fundamental de transgredir los límites del mundo. En este mundo que se basta a sí mismo, cerrado sobre sí, el pagano está también encerrado. Lo encuentra sólido y bien asentado. Lo encuentra eterno. Regula a partir de él sus acciones y su destino. Está impregnado de sospecha. [...] Por muy inquebrantable que les parezca el mundo a los llamados espíritus saludables, él contiene para el judío la huella de lo provisional y de lo creado. Esto es la locura o la fe de Israel”³⁰.

Esta labor de desmitificación requiere especialmente entender la tierra no como lugar propio, como raíz o enraizamiento, sino como Alimento, Bebida y Alojamiento, es decir, como lo que cubre las necesidades del ser humano y éste ofrece al otro. Este es el ámbito de la economía, de la satisfacción de las necesidades físicas, teniendo en cuenta que las necesidades físicas del otro son necesidades espirituales para el yo; pero ésta no es la dimensión que dota de sentido a lo humano. Lo verdaderamente humano no es su habitar o su ser en el mundo, sino su moralidad, el hecho de ser un ser moral o ético que es responsable del otro. De esta forma, el ser humano no se define por su pertenencia a un lugar, sedentarismo, sino por su responsabilidad, por su respuesta a una orden, nomadismo o salida sin retorno de Abraham³¹.

2. *El humanismo del otro*

Tras esta breve presentación del sentido de sus obras talmúdicas, vistas como una dimensión de un pensamiento unitario dotado de dos caras

²⁸ La santidad sólo es posible gracias a la delimitación de lo sagrado y lo santo. Hay que desacralizar y desencantar el mundo para hacer hueco a Dios. Cfr. Levinas, E., *SS*, 92-118.

²⁹ Cfr. Levinas, E., *DL*, p. 301.

³⁰ Levinas, E., “L’actualité de Maïmonide”, reproducido en *DE*, p. 133.

³¹ Sin embargo, afirma que todo hombre necesita una interioridad, una patria y un regreso a sí mismo. Con este argumento pretende justificar la creación en 1948 del estado de Israel. Cfr. Levinas, E., *SS*, pp. 170-171. Pero exige de él que no sea un estado más entre los otros, sino un estado marcado por la prevalencia de la ética y la justicia. Para una correcta comprensión de la lectura levinasiana de esta figura bíblica, que para Levinas no se define, contra lo que cree Kierkegaard por una suspensión de la ética por la religión, sino por una reposición de la ética en el momento en el que mirando cara a cara a Isaac, Abraham escucha y obedece el mandato de Yahweh, no de Élhoim, de no sacrificar a su hijo, véase Banon, D., “Résistance du visage et renoncement au sacrifice”, en *L’Herne. Emmanuel Levinas*, en L’Herne Éditions, Paris, 1991, pp. 399-407.

profundamente imbricadas, expondré, también sintéticamente, el significado de sus obras filosóficas articulándolo en torno a la idea de humanismo del otro.

Esta formulación de un nuevo humanismo parte de la acusación que Levinas realiza a ese modo de pensar que nace en Jonia, y es el signo definitorio de Occidente: una filosofía de la identidad, de la mismidad, que no sólo no deja lugar a la alteridad, sino que es alérgica a ella³².

Para Levinas esta forma de pensar que no ha resuelto correctamente la relación entre la identidad y la alteridad ha dado lugar a una determinada comprensión de la política, que es el gran logro de Grecia, pero a su vez ha generado violencia y guerras, lo que muestra que su Talón de Aquiles reside en su deficiente comprensión del sentido de lo humano. El humanismo europeo es un humanismo insuficiente, que ha provocado la muerte del hombre, no sólo teórica o metodológicamente, sino histórica y concretamente.

El pensador lituano acepta como sumamente valiosa la concepción griega de la política y, a pesar de su crítica a la “sabiduría de las naciones”³³, piensa que la dimensión institucional es imprescindible para que, en la práctica o en la vida cotidiana, el ser humano sea respetado y su dignidad pueda ser salvaguardada.

Por ello Levinas incide en una cuestión clave: sin un previo reconocimiento del sentido de lo humano, sin una afirmación primera y primaria de la alteridad radical no es posible la política: “lo que queda fuera de consideración, en esta eventualidad es que es necesaria una *orientación* que le lleva a preferir la palabra a la guerra”³⁴. La ética, el reconocimiento del otro, es previa a la cultura: es an-árquica. Es esa experiencia primaria del otro que se hace patente de un modo gratuito, en el rostro, la que ha de tomarse como punto de inicio para alcanzar una nueva definición del ser humano. La filosofía levinasiana es, en este sentido, una comprensión del ser humano que se opone a la antropología “occidental”.

La lectura de las obras de Levinas permite hacerse cargo de cómo entiende ese humanismo occidental, que para él se expresa en su forma más acabada en la filosofía kantiana. El hombre es un ser personal, que es un fin en sí mismo y nunca ha de ser tratado como un medio, lo que Levinas acepta sin ninguna objeción. El problema, y punto de ruptura, reside en la definición de éste por su libertad entendida como espontaneidad y autonomía. Desde este punto de vista, el hombre es un ser digno porque es agente o autor de acciones libres de las que es responsable. El hombre es dueño y señor de sus acciones y capaz de responder de ellas: en eso consiste su ser persona³⁵.

³² Cfr. Levinas, E., *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 310.

³³ Levinas, E., *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982, p. 99.

³⁴ Levinas, E., *L'Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, p. 44.

³⁵ Frente a esa exaltación de la libertad en la que consiste la filosofía kantiana, Levinas afirma que la libertad no es lo originario y que no puede cifrarse la dignidad humana en la libertad, pues la aplicación de sofisticadas técnicas ha puesto de relieve la posibilidad de crear almas esclavas, incapaces de tomar decisiones, de crear personas cuya existencia se reduce a su *nuda existencia*. Cfr. Levinas, E., *Liberté et commandement*, Fata Morgana, 1994, pp. 32-33.

Por otra parte, hay un segundo elemento del humanismo europeo que Levinas rechaza contundentemente: la idea de género humano. En este caso, el lituano está tomando como centro de sus críticas la definición aristotélica del hombre como animal racional y las consecuencias que se podrían derivar de tal comprensión: el individuo es supeditable al género. Ante tal concepción, Levinas destaca que el hombre no es un individuo perteneciente a un género, pues “cuando piensa, el ser que se sitúa en la totalidad no queda absorbido por ella. Existe con referencia a una totalidad, pero permanece, en cuanto yo, en su lugar, separado de la totalidad”³⁶.

La imagen del ser humano como un ser autónomo, que es dueño de sus obras y responsable de sus actos se elevó desde el corazón de Europa como una oda a ese ser dotado de una especial dignidad; sin embargo, para Levinas esa melodía suena demasiado al canto del cisne: “hace un cuarto de siglo nuestra vida se interrumpió y, sin duda, la misma historia. Ninguna medida contuvo las cosas desmesuradas”³⁷. El ego encerrado en sí mismo, mónada sin ventanas ni puertas acaba por estrangular al otro y por negarle su derecho a la existencia, pues lejos de vivir en el mejor de los mundos posibles y ver cómo se establece una armonía universal, el egoísmo del yo clavado a sí mismo ha entrado en una relación dialéctica de exclusión con el otro.

El lituano trata de analizar filosóficamente la raíz del problema, aquello que se encuentra en el origen de la actual situación con el objetivo de devolver al hombre su dignidad, así como la opción de vivir de una forma diferente su relación con los otros. En esta línea de reflexiones, Levinas propone lo que se ha conocido como “el humanismo del otro”, el humanismo que centra la dignidad del hombre en su vulnerabilidad, en la indefensión que aparece en el rostro del otro, de cualquier otro ser humano que se presenta ante el yo. El verdadero humanismo es el que comienza afirmando el derecho del otro y no el del yo, el que se inclina ante el otro y le cede el sitio, le acoge y le respeta en su diferencia radical: “no aceptar que el ser sea *para mí*, no es rechazar que él es en vista del hombre, no es dejar el humanismo, es no separar absoluto y humanidad. Es únicamente rechazar que la humanidad del hombre resida en su posición de yo. El hombre, por excelencia –la fuente de la humanidad– es quizás el Otro”³⁸.

Para ser capaces de tal acogida es imprescindible redefinir al ser humano y encontrar, sin degradarla, la alteridad ontológica, la alteridad radical. Esto es posible porque el yo es, en sí mismo, apertura o trascendencia y porque el otro se presenta ante el yo de tal forma que mantiene una presencia-ausencia, una trascendencia-inmanente. La primera afirmación se articula en las obras de Levinas en torno a la comprensión del hombre como sustancia o hipóstasis, que rompe con el anonimato del ser y se pone en la existencia como existente, pero a la vez se abre al tiempo, al futuro, a lo otro. Esa presencia a sí mismo, que le encadena a su ser y le encierra, es tan real como el deseo que le lleva al otro y nace de él, de su interioridad.

³⁶ Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 29.

³⁷ Levinas, E., *Noms propres*, Fata Morgana, Paris, 1976, p. 178. Por ello Levinas considera que “el antihumanismo tiene razón en la medida en que el humanismo no es suficientemente humano. De hecho, sólo es humano el humanismo del *otro hombre*”; Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 218.

³⁸ Levinas, E., *Liberté et commandement*, p. 59.

La segunda afirmación se refiere a lo que Levinas llega a llamar la “fenomenología del noúmeno”, la presencia o ingreso en el orden del fenómeno de lo que es más que aparición y en su aparecer mantiene un alejamiento o ausencia, que evita su inclusión en la totalidad: la huella o el infinito³⁹.

Ante esa presencia irrepresentable del otro, el yo descubre su verdadera identidad como ser-para-otro, como apertura a la alteridad y responsabilidad sin límites, que pone de relieve que “el alma no es una exigencia de inmortalidad, sino una imposibilidad de asesinar y, por consiguiente, el espíritu es la preocupación misma de una sociedad justa”⁴⁰. Esta comprensión del hombre incide en su pasividad originaria o vulnerabilidad como apertura al otro, como capacidad de acogida de quien viene de fuera y en su estancia continúa siendo otro que yo.

Para Levinas la llegada de lo que viene de fuera se hace patente en el rostro y se produce de una forma an-árquica, como puro don gratuito, que enseña al hombre quién es realmente, ya que lo eleva a la responsabilidad: “el término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia se convierte en identidad al hacer estallar los límites de la identidad, el *principio* del ser en mí, el intolerable reposo en sí de la definición. Sí mismo, más allá del reposo: imposibilidad de retornar de todas las cosas para no ocuparse más que de sí, sino mantenerse a sí mismo devorándose. La responsabilidad dentro de la *obsesión* es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros [...] No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irremplazable*, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado”⁴¹.

Es el otro el que tiene el secreto del yo y se lo ofrece como regalo y no como castigo o infierno. El rostro para Levinas no es la mirada que cosifica y roba la interioridad, tal como lo propone Sartre, sino la relación humana que muestra en la vulnerabilidad del ser que está ante uno pidiendo no ser matado, que el hombre es un ser ético y responsable, que aún pudiendo físicamente matar al otro, no puede hacerlo moralmente. Pero ese no poder poder matar, que se plasma en el mandato absoluto “no matarás”, no se aplica únicamente en el caso extremo del asesinato, sino en todas las “pequeñas formas” de matar, que van desde el no reconocimiento del otro, hasta el desprecio y la humillación, pasando por la indiferencia y el desentenderse de la suerte del otro.

Lo que Levinas destaca en la noción de cara a cara y de responsabilidad es que lo propio del hombre no es y no puede ser lavarse las manos ante el otro. Ésa es la respuesta de Caín, del fratricida que se niega a ser el guardián de su hermano y se convierte en su asesino. Sin embargo, el pensador lituano recupera a través de la responsabilidad el verdadero sentido de lo humano: la fraternidad. El hombre no sólo ha de responder de sí mismo, ha

³⁹ Cfr. Levinas, E., *EN*, p. 75.

⁴⁰ Levinas, E., *DL*, p. 147.

⁴¹ E. Levinas, *AE*, p. 183.

de responder del otro, del lejano que, siendo otro, es hermano⁴². Ser hermano es, pues, ser responsable, tener que responder del y por el otro.

Otro aspecto clave en el pensamiento de Levinas es que en esta relación yo-otro, la prioridad le corresponde al otro y la carga de la responsabilidad al yo. Por eso Levinas destaca que se trata de una relación asimétrica; es el yo el que ha de responder del otro, pero el otro no ha de hacerlo del yo, pues éste “ha de responder del otro ‘gratuitamente’ y sin esperar reciprocidad”⁴³. La justicia no es intercambio de obligaciones ni de favores, sino reconocimiento neto y sin ambages del otro como otro, ya que el rostro no se presenta nunca en indicativo, sino en imperativo: es una orden de no matar a ese ser vulnerable e indefenso que se presenta ante el poder del yo.

La responsabilidad surge ante esa manifestación del otro que tiene significado en sí mismo, que es visitación que habla o apela, que es humano en sí mismo, sin las vestimentas sociales y culturales. Por ello la ética es primaria y puede servir de medida de la cultura y de la política. A pesar de la importancia de esta afirmación para el desarrollo de una ética entendida como dirección de la acción humana y como elemento de guía de la política, en el pensamiento de Levinas estas cuestiones no son tratadas con el detenimiento que requieren. El pensador lituano se queda en el plano más teórico, en el que se ahonda en la definición o comprensión del hombre como ser responsable, como ser capaz de recibir o acoger la alteridad: ética como filosofía primera. Teniendo presente la profundidad con la que ha calado en Occidente la definición del hombre como ser racional y como ser libre o autónomo, Levinas dedica las mejores páginas de su obra a establecer esta nueva comprensión del ser humano, más que a tratar de ofrecer una “aplicación” concreta de esos principios al campo de la ética y de la política, vistas como estudio de la acción humana en comunidad.

Así pues, lo que define propiamente al hombre no es la libertad, sino la responsabilidad: “el yo es aquel que, antes de toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo. El mesianismo es ese apogeo del ser –inversión del ser ‘que persevera en su ser’– que comienza en mí”⁴⁴. Esta responsabilidad no es un privilegio, sino una carga dolorosa, que cada uno ha que tomar sobre sí mismo, un pesado fardo que hace del hombre lo que es: un ser que recibe un mandato y lo cumple, un ser que ve al otro y lo acoge, un ser que es libre en su heteronomía; en fin, un ser que es responsable de todo y de todos. Esto significa que la libertad humana es difícil y no se cierra en el estrecho círculo del yo, sino que se basa en una apertura originaria del yo al otro, en la bondad, que “consiste en implantarse en el ser de tal modo que el Otro cuenta más que el yo mismo. La bondad comporta así, para el yo expuesto a la alienación de sus poderes por la muerte, la posibilidad de no ser para la muerte”⁴⁵.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que esta apertura a la trascendencia y a la alteridad no se queda únicamente en los límites del otro ser humano, sino que alcanza también a Dios. En la indefensión absoluta del

⁴² Levinas establece una profunda vinculación entre responsabilidad y fraternidad, tomando como referencia la lengua hebrea en la que ambos términos están unidos etimológicamente: *Ah* (hermano) y *Ahrayut* (responsabilidad).

⁴³ Levinas, E., *EN*, p. 193.

⁴⁴ Levinas, E., *EN*, p. 78.

⁴⁵ Levinas, E., *TI*, p. 261. Para el pensador hebreo esto es la santidad.

rostro del otro ser humano aparece un mandato absoluto que es una huella del absoluto, es Dios en el otro, el El al que sólo se accede desde el otro: “para-el-otro-hombre y por él a-Dios”⁴⁶. Esta huella del paso de Dios, que no es signo, es la apertura a la verdadera trascendencia, a lo absolutamente otro y abre la posibilidad de comprender de otra forma el sentido del tiempo, pues “es la presencia de aquello que, propiamente hablando, no ha estado jamás aquí, de aquello que es siempre pasado”⁴⁷.

Todo ello supone una primacía de la ética sobre la ontología. Ahora bien, es necesario entender esto en su justo sentido: “si lo que se pretendiese es proclamar la autosuficiencia de lo que dentro del pensamiento se ha llamado filosofía moral, pronto aparecería que esto significa dejar a la propia ética sin fundamentación filosófica. Sin duda, con el término ética no se designa un capítulo del saber sino una *actitud* básica, por lo que la defensa de la subjetividad y el humanismo se basa en la peculiaridad irreductible del hombre como ser moral”⁴⁸.

La primacía de la ética incide en una comprensión del hombre como exposición a ser afectado e interpelado desde fuera por algo que no tiene su origen en él, lo que reubica al hombre en su lugar: “se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio. Presunciones de filósofos, presunciones de idealistas. Es lo que la Escritura reprocha a Job”⁴⁹.

La libertad del hombre es un don y, como tal, es posterior a la pasividad o recepción del don; por ello no se puede pretender que lo humano reside en una libertad absoluta, que en su despliegue puede entrar en conflicto con otras libertades. La libertad es justa si reconoce su origen heterónomo, el mandato, y por ello no es un valor absoluto, sino que se justifica por algo que es externo a la propia libertad: “la libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad. El ser que debe expresar en su plenitud aparece precisamente a través de ella –a causa de su limitación– como no teniendo su razón en sí mismo. La libertad no se justifica por la libertad”⁵⁰. La sentencia levinasiana que sostiene que la ética es la filosofía primera es, simplemente, el reconocimiento de la bondad como rasgo esencial del ser humano.

3. La recepción de Levinas en la filosofía actual

A pesar de que hace muy poco tiempo que Levinas publicó sus obras más importantes, se puede decir que su pensamiento ha tenido una gran recepción y una difusión que cada vez es mayor. Probablemente, una de las ideas que más ha llamado la atención es su afirmación central: “la filosofía primera es una ética”⁵¹. El pensador lituano sostiene que esta tesis tiene precedentes en la historia de la filosofía: Platón, Descartes, Kant y Husserl;

⁴⁶ Levinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós editores, Madrid, 2001, p. 15.

⁴⁷ Levinas, E., *La huella del otro*, Taurus, México, 2001, p. 17.

⁴⁸ Pintor-Ramos, A., “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1992, p. 54.

⁴⁹ Levinas, E., *AE*, p. 194.

⁵⁰ Levinas, E., *TI*, p. 307.

⁵¹ Levinas, E., *EI*, p. 71.

pero no con el significado que él le otorgó: la bondad es primaria, anarquica. Esto supone, por una parte, la posibilidad de recuperar una ética o moral como capacidad de conducir prácticamente la vida y a la vez la introducción de un modo de dar sentido y dirigir la acción humana con otros: “la política debe ser siempre controlada y criticada a partir de la ética”⁵².

Esta original articulación de la relación entre la ontología y la ética, y entre la ética y la política ha sido recibida de diversas formas por los filósofos actuales. Las primeras lecturas de su obra señalaron lo “excesivo” de tal pretensión. Unos indicaron que para Levinas la responsabilidad es absoluta⁵³ y eso acaba por lesionar al yo y por vaciarlo.

Otros investigadores centraron la idea de “exceso” en la pretensión de que la ética sea la filosofía primera. Tras la aparición de *Totalidad e infinito*, Levinas recibe una profunda objeción de Derrida: a pesar de toda su crítica a la filosofía tradicional, Levinas no ha abandonado el lenguaje de la ontología⁵⁴. Según Derrida, el lituano quiere salir del panorama que caracteriza a la filosofía occidental, desea liberarse del dominio del mismo y establecer una relación ética no violenta⁵⁵. Sin embargo, en tal empresa, Levinas, por una parte, no deja de lado la pretensión de universalidad⁵⁶. Por

⁵² Levinas, E., *EI*, p. 76.

⁵³ “Jusqu’où va ma responsabilité? Je pense que dans une certaine mesure, je suis responsable du mal en autrui –de celui qui le tourmente comme de celui qu’il fait. Je ne suis humainement jamais quitte envers l’autre homme, je ne saurais me contenter de ma perfection bienheureuse, et laisser le mal se poursuivre ou seulement penser à le punir”; Poirié, F., *Emmanuel Levinas*, pp. 102-103.

⁵⁴ Cfr. Derrida, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, pp. 322-354; pp. 425-473. A esta objeción, responde Pintor-Ramos: “y, sin embargo, por justificada y hasta necesaria que parezca, la requisitoria de Derrida no es la última palabra. No lo es, en primer lugar, porque se trata de una lectura confesadamente parcial y, en mi opinión, esa parcialidad deja fuera motivos fundamentales del pensamiento de Levinas; por lo demás, es una lectura ‘interesada’, movida por intereses filosóficos concretos (los de Derrida) que no coinciden con los de Levinas, sino que tan sólo se encruzan en algunos puntos de sus respectivos itinerarios. Por ello, la importancia decisiva del estudio crítico de Derrida no proviene de que nos fuerce a abandonar a Levinas, sino de que nos obliga a leer con más cuidado y, con toda probabilidad, a rectificar la estrategia expositiva”; Pintor-Ramos, A., “En las fronteras de la fenomenología”, p. 205.

También el propio Levinas responde a Derrida y se plantea si este autor marca un antes y un después en filosofía, pues todo lo deconstruye y todo lo convierte en dogmático y de este modo abre posibilidades nuevas al pensamiento, como la diferencia entre el decir y lo dicho y la liberación del tiempo de su subordinación al presente y con ello, muy a su pesar, permite pensar el ser de la criatura sin apelar a las categorías ontológicas. Es decir, ha abierto las vías que el mismo Levinas ya había encontrado y recorrido. Cfr. *Noms propres*, Fata Morgana, Paris, 1976, pp. 81-89.

⁵⁵ Cfr. Derrida, J., “Violence et métaphysique”, pp. 326-327. A pesar de la crítica tan directa a Levinas, Derrida siempre lo consideró un mentor: “ese maestro no separó nunca su enseñanza de un pensamiento insólito y difícil sobre la enseñanza –de la enseñanza magistral en la figura de la *acogida*, precisamente, de una acogida donde la ética interrumpe la tradición filosófica del alumbramiento y desbarata la artimaña del maestro cuando simula retirarse detrás de la figura de la comadrona”; Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1988, p. 35.

⁵⁶ “On prévoit déjà à quel inconvénient devra plus tard se vouer une pensée qui, refusant l’excellence de la rationalité théorétique, ne cessera pourtant jamais d’en appeler au rationalisme et à l’universalisme les plus déracinés contre les violences de la mystique et de l’histoire, contre le rapt de l’enthousiasme et de l’extase”; Derrida, J., “Violence et métaphysique”, p. 332.

otra parte, su proyecto, que critica a la metafísica por ejercer violencia acaba cayendo en lo que ha criticado: es un discurso que ejerce violencia⁵⁷.

Derrida se pregunta cómo pretende Levinas abandonar la filosofía tradicional sirviéndose de su lenguaje, afirma que la ética necesita primero pensar el ser, por lo que no es primaria, y añade que el ser no tiene nada que ver con la totalidad⁵⁸.

Sin embargo, Derrida consideró a Levinas un maestro e hizo suyas sus reflexiones sobre la acogida y la política de la amistad. Por su parte, Levinas recibió la crítica de su compañero y trató de responder librándose del lenguaje de la ontología, pero no modificó su tesis: la ética es la filosofía primera. La sonoridad de las últimas obras de Levinas es ligeramente diferente porque coloca el acento en otras vocales que hacen destacar con más nitidez lo que siempre quiso decir. De ahí que Derrida rememorara en el discurso de despedida de Levinas una de sus contestaciones relativas al sentido de su pensamiento a lo largo de una conversación mantenida antaño: “¿sabe?, con frecuencia se habla de ética para describir lo que hago, pero lo que a fin de cuentas me interesa no es la ética, no sólo la ética, sino lo santo, la santidad de lo santo”⁵⁹. Es decir, Levinas ha tratado de realizar una “fenomenología del noúmeno” que, como tal quiere redefinir el mapa de la filosofía y para ello ha apelado, cada vez más a las nociones hebreas que, al ser traducidas al griego, lo habitan desde dentro y lo dotan de nuevos matices y sonidos.

La tarea emprendida por Levinas es inmensa y lo que quedó sin hacer también: constituir la ética en sentido concreto y una política que articule adecuadamente la relación entre la identidad, la mismidad y la alteridad. En este caso, uno de los pensadores actuales que toma el relevo del lituano es el sociólogo polaco Baumann.

A modo de conclusión puede decirse que la lista sigue abierta y continúa creciendo porque la obra de Levinas se presenta como una acogida del otro en la propia intimidad, como una apertura de la mismidad que responde a la llamada del otro, de lo trascendente, que pide no ser ahogado ni enmudecido. Por ello Levinas acoge y es acogido. Acoge: la influencia de la filosofía moderna, especialmente de la fenomenología, del judaísmo moderno, más concretamente del lituano, y de los acontecimientos históricos del siglo XX, vistos como el resultado lógico de la civilización occidental, es muy neta en el pensamiento de Levinas. Es acogido: ya que su obra, a su vez, ha dejando una impronta, una huella de alguien que ha estado aquí, pero sólo estuvo de paso hacia el otro y, por él, a-Dios.

Julia Urabayen
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

⁵⁷ Cfr. Derrida, J., “Violence et métaphysique”, p. 425. También otros estudiosos del pensamiento de Levinas mantienen que éste ejerce una clara violencia en la lectura que hace de otros filósofos. Cfr. Petrosino, S.; Rolland, J., *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, La découverte, Paris, 1984, pp. 114-115.

⁵⁸ Cfr. Derrida, J., “Violence et métaphysique”, p. 458. Para Peñalver la postura de Levinas no superaría la crítica de Derrida que indica que tal y como se expone en *El sofista* de Platón, la filosofía griega podría dar razón, y por lo tanto negaría su prioridad, a la ética heterológica. Cfr. Peñalver, P., “El filósofo, el profeta, el hipócrita”, en *Isegoría*, 17 (1993), p. 95.

⁵⁹ Derrida, J., *Adiós*, p. 14.