

Filosofía primera, lenguaje, religión: reconstrucción de una relación fundamental en la obra de Emmanuel Levinas a partir de sus textos inéditos

First philosophy, language, religion. A reconstruction of a fundamental relationship in Emmanuel Levinas's philosophy from the perspective of his unpublished texts

Diego Fonti*

RESUMEN

La aparición de las Œuvres d'Emmanuel Levinas a partir del año 2009, y su inicio con la publicación de textos hasta entonces inéditos, como los "Cuadernos del cautiverio" y los apuntes y conferencias de los años inmediatos de posguerra, permiten acceder a un período de su obra cuyo valor se suponía a partir de los textos efectivamente publicados en la posguerra. El análisis de estos textos hasta hace poco inéditos muestra cómo la situación existencial de esos años fue un acicate para avanzar en su crítica al intelectualismo de Husserl y a la ontología heideggeriana. Esta crítica lleva a Levinas a comprender a la ética como filosofía primera. Pero no se trata de una comprensión normativa o legal de la misma, sino de un modo de comunicación y comprensión que se abre en la experiencia del lenguaje. Finalmente, esta comprensión está ligada directamente con nociones y sentidos heredados de la tradición judía, que la experiencia del cautiverio permite recuperar y poner fenomenológicamente en escena.

Palabras clave: ética, ontología, lenguaje, religión, elección.

ABSTRACT

The publication of the Œuvres d'Emmanuel Levinas from 2009, and its beginning with his unpublished texts, such as his "Notebooks in Captivity" and the notes and conferences of the immediate years after World War II, allow us to have access to a period of his work whose worth was already presumed due to texts which were actually published after the war. The research of those texts, which until recently were unpublished, shows how the existential situation of those years was a spur to advance in his critique of Husserl's intellectualism and to heideggerian ontology. This critique leads Levinas to understand ethics as first philosophy. But this does not mean a normative or legal understanding of ethics, but a way of communication and comprehension opened within the experience of language. Finally, this comprehension is directly linked with concepts and meanings inherited from Jewish tradition, and the experience of captivity allows to recover and phenomenologically put them in the scene.

Keywords: ethics, ontology, language, religion, election.

* Universidad Católica de Córdoba

*Mener vers là-haut, est un mouvement irréductible,
le fond de la spiritualité humaine
—de l'être qui parle. Je l'appelle religion.*

E. LEVINAS

MOTIVO, TESIS Y LÍMITES DE LA PRESENTE INDAGACIÓN

La aparición de las *Œuvres d'Emmanuel Levinas* a partir del año 2009, y su inicio con la publicación de textos hasta entonces inéditos, como los “Cuadernos del cautiverio” y los apuntes y conferencias de los años inmediatos de posguerra, está revelando un valor incalculable para reconstruir la evolución de algunas nociones clave en la obra levinasiana. Esto no es sorprendente, pues quienes investigan esta obra ya eran conscientes de la importancia de este período a partir de otros textos insoslayables como por ejemplo los trabajos en *De l'Existence à l'Existent* (1947) y las conferencias publicadas como *Le Temps et l'Autre* (1948). Pero los textos que permanecían inéditos hasta la publicación de las *Œuvres* muestran cómo un pensador, portador de una tradición filosófica y una herencia religiosa vitales, puede hacer dialogar a ambas a partir de una experiencia conmovedora, dando a luz un pensamiento novedoso. El marco de dicha experiencia es —con excepción de alguna anotación anterior— el período de Levinas como prisionero de guerra a partir de la capitulación en la Batalla del Somme en junio de 1940 hasta las notas y presentaciones de inmediata posguerra (cf. Malka, 2003: 77-94).

Estas referencias biográficas no tienen una intención decorativa, sino que pretenden demarcar el contexto de escritura en que Levinas pone en papel sus pensamientos, tanto durante el cautiverio como retrospectivamente en los textos escritos luego de la liberación y de saber la real magnitud de la “debacle” de la Shoah. La riqueza, y a menudo el caos, de las ideas vertidas por ejemplo en sus *Cuadernos del cautiverio* no pueden oscurecer la tarea filosófica, en términos levinasianos, de *poner en escena* un fenómeno y los conceptos a los que se recurre para hacerlo, y al mismo tiempo, recurriendo al giro platónico, *ofrecer razones* de ello. Por ello estas páginas se proponen como tarea identificar un fenómeno que se muestra desde dos facetas relacionadas, en el que Levinas muy pronto halla un acceso a una experiencia humana determinante: se trata del fenómeno del lenguaje y de la experiencia de trascendencia. La tarea propuesta es revisar el famoso *dictum* levinasiano de la ética como filosofía primera (Levinas, 1998), mostrando en su comprensión del “lenguaje” y la “religión” las condiciones de posibilidad y surgimiento de eso que llama “ética”.

SOBRE LO PRIMERO

La búsqueda de “lo primero” parece coetánea con la filosofía misma. La pregunta por lo primero se plantea tanto en el sentido de *lo que origina*, como en el de *lo primariamente conocido*. El vínculo de ambos sentidos es profundo: existe una larga disputa sobre qué significa “filosofía primera” en Aristóteles, y en cada posición se halla un aspecto gnoseológico y otro “material” que alude al *qué* de lo conocido, particularmente en tanto puede pensarse como lo divino. En *Metafísica* IV, 1, 1003 a 21 se afirma que hay una ciencia que estudia lo ente en tanto es, pero también en todas las relaciones que le vinculan con la totalidad de lo que es. Pero también se afirma en *Metafísica* I, 2, 982 a 4-983 a 23 que es un tipo de *sabiduría* o *teología*, en tanto indaga los fundamentos primeros y causas de lo que es. Esto no es casual, ya que en el mundo griego *arché* signifi-

ca tanto principio como potestad, y la potestad de dar principio no es considerada menos que un acto divino. Y aunque al inicio de la *Metafísica* Aristóteles no ofrezca pruebas de su afirmación de que los “presocráticos” fueron movidos por la búsqueda de los primeros y más altos principios de la naturaleza, la indagación filosófica ofrece suficientes argumentos como para ver en la visión griega de esos principios un elemento divino (Enders, 2000).

La “historia efectual” (Gadamer, 1993: 415) de esta estructura de pensamiento se prolonga en el tiempo. En el medioevo, Tomás de Aquino reformula la noción aristotélica diciendo que *ens*, el ente que está siendo, es el primero de los principios de conocimiento, en tanto es el primer objeto que se ofrece al entendimiento. Todo lo que se concibe intelectualmente es algo que actual o potencialmente es. Ninguna representación ulterior de algo sería posible sin esa comprensión primera de aquello que *habens esse* (que no es todavía la comprensión del existir).¹ Y arrastrando la doble acepción aristotélica, llama a la ciencia que se ocupa de los primeros principios del conocimiento (de las que las otras dependen y al mismo tiempo cuyas conclusiones presuponen) metafísica, teología o filosofía primera (Wippel, 1984: 55-68). Pero también es la metafísica una filosofía primera por ser su objeto de estudio lo más altamente inteligible, por lo que subsiste la noción de una doble dignidad, epistémica y ontológica, de lo primero (*cf.* Thomae de Aquino, 1950: Prooem, 81566). Aquino toma la herencia aristotélica de “filosofía primera” en el doble sentido de una “primera” ciencia filosófica, de la que dependen todas las demás ciencias en tanto obtienen de ella sus principios, y de la ciencia de lo más altamente inteligible, causa de todo los demás entes (en ese sentido, Dios), pero también de las determinaciones más generales de lo que es. Y lo que es, como tal, es lo primero que “cae” al entendimiento: “*primum quod cadet in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens*” (Thomae de Aquino, 1950: IV, 6, 10, 82170). Esto primero que “cae” en el entendimiento es origen de todo lo conocido y, unido a la tradición religiosa epocal y su concepción de un mundo no necesario sino contingente —y por ende de la necesidad de un ser capaz de hacer pasar ese mundo de la nada a la existencia— implica en la tradición medieval una amplia reflexión sobre las determinaciones de la existencia de los entes por parte de su origen divino, y el vínculo de ese origen con el ser.

El vínculo medieval del origen con el ser es transformado en la modernidad, radicalizando empero la impronta intelectualista. La modernidad convierte a la conciencia en tanto razón como lo primero, y la estructura que las diversas filosofías modernas postulan como propia de la conciencia es, al mismo tiempo, la garantía de sus resultados o el único instrumento que puede volver sobre sí para validar sus propias afirmaciones sobre el mundo. Se da aquí, en palabras de Heidegger, una particular concepción de lo ente y una interpretación de la verdad (Heidegger, 2005: 64), y lo esencial de esa concepción es que el procedimiento anticipador consciente, origen y validación metódica de lo legítimamente cog-

¹ Tomás de Aquino afirma que el ente es lo primero que “cae” en el entendimiento, por ejemplo en *Sententia libri Metaphysicae* lib. 1 l. 2 n. 11; lib. 4, l. 6; lib 10, l. 4, lib 11, l. 5. En este “caer” se halla un vínculo antiguo con el acaecimiento o evento que es tan importante para la filosofía post-heideggeriana y que vale retomar en otra instancia, ya que tiene un lazo directo con el término que antecede a *Ereignis, eraugen*, en tanto caer a la vista u *ocurrencia* que impacta al pensamiento previo a todo ejercicio intelectual llevado a cabo activamente. En este texto seguimos la comprensión del evento propuesta por Casper (2008b: 35-65), que abrevia de la herencia de Heidegger y Rosenzweig y que lo entiende como aquello que acaece independientemente de los poderes subjetivos, que aprehende al sujeto y al mismo tiempo le deja la libertad para aceptarlo o rechazarlo. Hemos intentado explicitar la experiencia religiosa desde esta comprensión en el artículo titulado “Religión: ¿función, correlación o evento? Abordajes funcionalistas y fenomenológico-hermenéuticos para una filosofía contemporánea de la religión”, *Revista Stromata* Tomo 1/2, LXVII (2011), 107-130.

noscible, es el fundamento y expresión de la capacidad humana de conocer con garantías y dominar lo que es. Por ello, las *Meditationes de prima philosophia* significan un punto de partida influyente y al que han de remitirse posteriormente las principales posiciones modernas. La influencia de esta noción cartesiana de filosofía primera llega hasta el giro trascendental de la fenomenología husserliana, particularmente su noción de subjetividad trascendental. La “ciencia de la subjetividad trascendental” no desconoce, según Husserl, los errores cartesianos, particularmente el resabio metafísico de un ego puro apodíctico y un realismo trascendental (Husserl, 1996: 66-67). Por eso, Husserl quiere evitar los riesgos de la fundamentación trascendental cartesiana del conocimiento, salvando sus beneficios, y lo formula diciendo que la *epoché* pone al descubierto “para mí, el filósofo que medita”, “una nueva e infinita esfera de realidad”: la experiencia trascendental (Husserl, 1996: 73). Lo primero, entonces, es la crítica de la experiencia trascendental del yo, y la labor filosófica coincide con esa crítica.

Ciertamente estos planteos filosóficos modernos no han quedado incólumes luego de la evolución de la ciencia. Hay un cambio radical entre la búsqueda cartesiana de un *fundamentum inconcussum*, con su pretendida garantía de certeza y previsibilidad, y la noción más modesta del falibilismo. También hay una transformación evidente con los aportes de la hermenéutica a la fenomenología, mostrando al lenguaje como inseparable de una praxis e interpretación situadas contextualmente. Pero lo común en la herencia moderna es concebir como validación de lo cognoscible un modelo procedimental racionalmente postulable. Lo cognoscible es también sujeto a cuantificación y previsión, aún admitidos los límites de ésta. Finalmente el lenguaje también parece sujeto a ese proceder anticipador y regulador, pues asume la forma de medio para ese proceder, incluso cuando se trate del “interés hermenéutico” de comprensión intersubjetiva capaz de concatenar lenguaje y praxis (Habermas, 1989: 178). Y un modelo fundamental en esta comprensión del mundo lo asume el lenguaje de la matemática, no en tanto aquello que se contempla primariamente en lo que es —*ta mathemata*— sino en tanto número o cuantificación que puede constituir por adelantado los comportamientos de lo que es (Heidegger, 2005: 65).

Frente a esta comprensión intelectualista de lo primero, Heidegger hace un aporte insoslayable. Lo “primero” y “fundamental” es transformado radicalmente en la analítica de la estructura constitutiva de la existencia, incluso cuando sus nociones de “ontología fundamental” (Heidegger, 2010: 48) y “diferencia ontológica” (Heidegger, 2010: 68) son eco de una larga tradición.² No se trata de buscar un principio divino, pero sí de marcar la diferencia entre el ser en su verbalidad y temporalidad, y lo ente en su sustancialidad y temporalidad propias. Recuperar esa diferencia ontológica es un intento primario y fundamental de Heidegger, e intenta ser la contrapartida de todos los modelos anteriores que acababan entificando y reduciendo lo primero. Por eso, la pregunta por el ser tiene un rango principal, porque al mismo tiempo es la más fundamental y la más concreta, en tanto todas las demás dependen de ella y ella es condición de posibilidad de las demás (von Herrmann, 1987: 87). Lo “fundamental” de la ontología fundamental es que elabora la pregunta por el ser como tal, y no se reduce a una ontología regional o estudio de un campo particular de entes. Pero esta ontología fundamental no se hace a partir de cualquier experiencia, sino

² Franco Volpi ha estudiado las mediaciones con las que la larga tradición alcanza a Heidegger, como lo son los estudios de Brentano y Braig (sobre la cuestión de lo “primero” o “fundamental” cf. Volpi, 2012, 62s, y sobre la diferencia entre el ser originario y los entes cf. Volpi, 2012, 67s).

del modo de existencia del Dasein, que en tanto existencia que se asume como tal tiene una primacía óntica y ontológica. Por ello es “filosóficamente primario” (Heidegger, 2010: 48) el análisis de la “existenciariedad de la existencia”, es decir, no de una esencia abstracta o atemporal, sino de los modos constitutivos en que se da la comprensión del Dasein de su ser a partir del mismo llevar a cabo de su existencia.

El ente que puede interrogarse a partir de sí mismo sobre el ser como tal, según Heidegger, es el Dasein. Por eso su analítica existencial no busca ser ante todo una antropología, sino una ontología fundamental, el horizonte para una interpretación del sentido del ser como tal. Por ello, el horizonte pre-ontológico y las estructuras que este permite develar, no deben ocultar la primariedad del sentido de ser que se busca. Este sentido se hallará finalmente en el cuidado por el ser. Pero en esto tampoco debe leerse una ética, pues la “cura” no es la atención a un ente particular, sino el modo de ser que liga los tres éxtasis del tiempo —la “anterioridad” del “pre-ser-se-ya-en”, el “presente” del “ser en”, y el “futuro” de las posibilidades más propias (Heidegger, 2010: 344). Heidegger muestra las limitaciones tanto de la filosofía de la substancia clásica, como del “sujeto” consciente de la modernidad temprana, para comprender al “yo” que liga esos “momentos” (Heidegger, 2010, 346-347). La estructura fundamental del Dasein, en su vínculo constitutivo con el mundo, el lenguaje, y los demás entes, revela a la cura o cuidado por su ser como lo más “esencial” de su modo de ser. Asumir su poder-ser propio abarca la totalidad del proyecto del Dasein, ya que no se extiende (ni la existencia misma, ni el proyecto que la abarca) más allá de los límites de su propia temporalidad. De este modo, la filosofía es originalmente una exposición del sentido del ser, una ontología fundamental, en que el Dasein, como lugar fenomenológico y agente de interpretación, muestra las condiciones de posibilidad y desarrollo posible de ese sentido. Este se revela como cuidado del ser, y los demás elementos que componen su condición de posibilidad, como por ejemplo el “ser-cabe” los otros, siempre es condición y no finalidad.

LA FILOSOFÍA ES INICIALMENTE MORAL

Levinas asume tempranamente de la tradición fenomenológica un abordaje metodológico particular, que llamará “poner en escena” aquello que se manifiesta y nos aborda al abrirnos al mundo. También tempranamente descubre en Heidegger un horizonte crítico de la fenomenología husserliana, que le permite desprenderse tanto del intelectualismo en que acaba su afán de lograr una ciencia eidética de los diferentes dominios de lo real (cf. Levinas, 2005a: 98), como del modelo antropológico de intersubjetividad comprendida como “comunidad intermonadológica” en las *Meditaciones Cartesianas* (Husserl, 1996: 194; Levinas, 2005a: 82). La noción heideggeriana de Dasein como lugar óntico donde se da la pregunta ontológica, en que lenguaje y comprensión del ser son parte de la estructura misma de la existencia humana, permiten ya una ruptura en la estructura intencional del sujeto fenomenológico de Husserl (Levinas, 2005a: 88). La intencionalidad había sido la reacción contra el sujeto idealista, que quería abarcarlo todo en la conciencia. Pero volvía al método trascendental de representación, con la novedad de una donación de sentido que estaba en condiciones de englobar lo que se manifestaba a la conciencia. En cambio, Heidegger vuelve a una pregunta “anterior” a la correlación intencional, esto es, al “acontecimiento fundamental” (Levinas, 2005a: 98), que es condición de toda comprensión, o sea, a la comprensión del ser y a la separación de ser y ente que le es inherente.

Levinas ve que lo “fundamental” de la ontología heideggeriana es que remite al hombre mismo en tanto su manera de ser es la comprensión del ser, y esta comprensión es justamente su esencia (Levinas, 2005a: 100). Esta comprensión, afirma Levinas, no es “toma de conciencia” o “constatación simple y pura de lo que es”, ya que en ese caso se permanecería en una filosofía racionalista de la representación. En cambio “esta comprensión es la dinámica misma de esta existencia, es este poder mismo sobre sí” (Levinas, 2005a: 111). Y es fundamental, en tanto es posibilidad ya presente en la disposición concreta afectiva en que se halla el Dasein, en su facticidad y cotidianidad. También es fundamental porque su punto de partida es el modo en que originariamente se halla en el mundo el Dasein, junto a las cosas, y en vistas a su angustiante finitud que es un motor privilegiado de la comprensión de sus posibilidades.

Sin embargo, frente a la posición de *Ser y tiempo*, Levinas inaugura años después una fenomenología del Otro que le llevará a formular explícitamente una pregunta —que conlleva implícitamente una negación a la misma— “L’ontologie est-elle fondamentale?”³ Así, Levinas asume progresivamente una posición crítica de la idea de que la orientación de toda significación esté dada en su fundamento por la estructura del Dasein y su vínculo originario con el ser. Por eso planteará de modo cada vez más claro como filosofía primera o fundamental, en tanto punto de partida de toda experiencia existencial y filosófica, el vínculo ético con el Otro.

Un primer indicio de la creciente comprensión de Levinas de lo moral como estructura constitutiva de la subjetividad está en los *Carnets* en un comentario a *Fedra*, cuando afirma que los juicios sobre la criminalidad o inocencia del personaje responden a vivencias más profundas que la de meros hechos morales; más aún, “la moral misma es elevada al plano ontológico” (Levinas, 2009a: 63).⁴ La apertura del sentido no se da como comprensión del ser, sino que la ontología está ligada a una estructura moral. Pero aquí la moral todavía parece ligada a afirmaciones “entificantes” de la experiencia moral, o sea, a su vínculo con juicios sobre las acciones. Sin embargo, un cuadernillo inserto al final del sexto Cuaderno nos provee de un importante testimonio sobre la evolución del pensamiento de Levinas. Allí Levinas titula “Filosofía moral” a un fragmento que parece un boceto para un texto más extenso —pues el primer párrafo concluye con la palabra “Introduction” (Levinas, 2009a: 167). Levinas retoma ante todo una división conceptual anterior, que se prolongará luego en su obra, entre hipóstasis y ser. Hipóstasis, individualidad y felicidad están ligadas en este modo de subjetivación, que se alcanza escindiéndose del anonimato y gozando de una existencia. Pero luego Levinas agrega algo fundamental: “Distinction entre être et acte —entre acte et contemplation (il ne suffit pas de baptiser la contemplation-acte)— permet de voir dans la philosophie —qui est initialement morale— contemplation = destinée c.-à-d. philosophie = destinée.”⁵ (Levinas, 2009a: 168). El subrayado está en el manuscrito, y lo oscuro y escueto de la expresión no debe oscurecer la importancia de lo expresado.

En primer lugar, la filosofía es “inicialmente moral”. Y si la filosofía es un modo de buscar y expresar el sentido de lo que sale al encuentro al ser humano, esto sucede a partir de un encuentro fundamental que tiene características

³ Artículo aparecido en la *Revue de métaphysique et de morale* en 1951, reeditado en Levinas, 1993: 11-23.

⁴ Las traducciones al español de citas tomadas en textos en otro idioma corresponden al autor.

⁵ “Distinción entre ser y acto —entre acto y contemplación (no es suficiente bautizar a la contemplación-acto)—permite ver en la filosofía —que es inicialmente moral— contemplación = destinada, e.d. filosofía: destinada.”

morales, ya que lo vincula con los demás seres humanos. Es decir, que el origen de la experiencia de la existencia y del pensamiento se halla en la intersubjetividad. Por ello no se halla el pensamiento en condiciones de dar sentido a partir de sí y en soledad a lo que se manifiesta al mismo. Luego agregará que nociones como “fuerza” e incluso “guerra” están al mismo tiempo vinculadas con lo intersubjetivo y se oponen a la razón. Esto se debe a que la razón es vinculada tanto con la comprensión teórica, contemplación, como con el solipsismo moderno. Por eso Levinas dice que incluso la noción de fuerza ya es “intersubjetiva”, y en este sentido la guerra se opone a la razón. “La razón no encuentra a quién hablar”, porque razón, soledad, transparencia, eternidad y pérdida de la distinción entre interioridad y exterioridad son “convertibles” (Levinas, 2009a: 168). De este modo, la intersubjetividad constitutiva del ser humano se manifiesta en su acción, y por eso también en la fuerza, e incluso en la guerra. Y la filosofía expone esta intersubjetividad, por lo cual es “inicialmente moral”.⁶

En las *Notas filosóficas diversas*, Fajo A, se halla un segundo testimonio fundamental bajo el título “Le fondement — la supposition — la condition (Réflexions sur la méthode)” (Levinas, 2009a: 248-252). Levinas comienza preguntándose: “¿Qué se puede oponer a la idea de fundamento (trascendente y trascendental)? ¿El fin? ¿El mesianismo? Sería entonces esencial no la primera causa, no lo presupuesto de la representación (fundamento trascendental), los cuales presupondrían ya la igualdad ser = verdad, sino aquello hacia lo que todo va” (Levinas, 2009a: 248). Aquello a lo que todo va no es un orden natural, pero tampoco una proyección de las propias potencias subjetivas, sino algo “en altura”. Es como el infinito que no se encierra en el ser, que parece ejercer la función de fundamento pero no es fundamentable. Esta pregunta por lo primero y fundamental, por el principio y origen, “caracteriza a la filosofía. Pero el problema del principio está ligado al problema del ser. Uno puede preguntarse si el problema del principio es primero” (Levinas, 2009a: 249). La duda es si lo que ha caracterizado a la filosofía es legítimo como pregunta y respuesta primera. Levinas agrega: “A menos que se entienda por prioridad — el primer venido que pone un problema urgente”. Pero en la existencia concreta abordar y ocuparse de lo urgente no es remontarse a un principio, y por tanto la filosofía con su ocupación por el principio parecería fuera de juego en la urgencia de la existencia concreta. Lo primero no parecía importante en la existencia, a menos que lo urgente tenga el sentido de un cuestionamiento primario que no signifique remontar al origen, sino otro estilo nuevo de cuestionamiento.

La cuestión no es volver a la pregunta por lo que es en sí, ni por lo que existe (o no) en sentido óntico pre-heideggeriano, sino por aquello que choca con el pensamiento y lo revela ante todo como “infinitamente solicitado”, “irrecusablemente solicitado” por un “objeto” que infinitamente alcanza, conmueve y solicita al sujeto (Levinas, 2009a: 250). Esta experiencia impide al sujeto retirarse a su intimidad, y por el contrario le fuerza a ir hacia la altura. En palabras de Levinas, esto es “la responsabilidad del yo”, o sea, el momento que el sujeto se asume convocado e inicia un momento hacia fuera, o sea de respuesta a la convocatoria, y al mismo tiempo y por ese movimiento mismo hacia su identidad. No se trata del existente que rompe el anonimato de la existencia, sino de una “disimetría

⁶ Está claro que esta comprensión de la guerra no será la que inspira las famosas palabras al inicio de *Totalidad e Infinito*, cuando nos dice que la guerra “suspende la moral” y es “la más grande entre las pruebas que vive la moral” (Levinas, 1995: 47). Naturalmente en este Cuaderno no se halla una apología de la guerra, sino una prueba del carácter ineludible de la exterioridad como fuente de acción subjetiva y por ende de subjetivación del sujeto mediante esa acción.

en el ser: el yo soporta toda la responsabilidad como si existiese un punto privilegiado: el hombre en tanto yo" (Levinas, 2009a: 251). La filosofía que piensa esta experiencia primaria no pierde su característica de lucidez, pero esta claridad se ve conmovida por la altura del infinito que convoca, y por eso Levinas pregunta si esto "es superar la idea del ser". Es que la idea del infinito no puede develarse tampoco como el ser, "no es una intencionalidad", pero tampoco una estructura inmanente al mundo en la comprensión de la propia existencia.

Levinas afirma el primado de la moral y niega el primado de la pregunta por el ser como pregunta fundamental. Sabe que la pregunta por lo primero es inherente a la tarea filosófica, pero entiende que lo primero en realidad no es fundamento ni finalidad sino altura que invoca. Y es importante vincular esta creciente comprensión y separación de la noción de ontología heideggeriana con los testimonios de los artículos "La ontología en lo temporal según Heidegger",⁷ y el antes mencionado "¿Es fundamental la ontología?". En ambos comienza valorando el aporte de Heidegger para una filosofía que no concibe temporalidad, contingencia y facticidad como límites para el pensar o hechos ofrecidos al intelecto, sino como momento fundamental de la intelección misma. La originalidad de Heidegger también se manifiesta en que la potencia, el poder-ser y proyectar sus posibilidades del Dasein, es más fundamental que su comprensión entendida como comprobación de lo que es (Levinas, 1948: 53). El "sentido" que la comprensión de las posibilidades en el mundo abre no es una metafísica de la finalidad, sino una posibilidad de tránsito o transitividad, *existir*, hacia las posibilidades más propias. Pero una y otra vez Heidegger subraya que no le interesa hacer una antropología, sino un análisis ontológico del modo en que se da el ser como Dasein. Y su recurso al Dasein es porque allí se abre la respuesta al alcance del Dasein mismo. Su comprensión de la existencia y los actos que realizan la misma no son acciones separadas. Al mismo tiempo, esta actividad se da en una temporalidad no iniciada por el Dasein, sino que se manifiesta como estando ya ahí y al mismo tiempo como aún no. Esta posibilidad da primado al futuro y a su límite. Pero el vínculo que Heidegger entiende como fundamental, es decir el del Dasein respecto de su ser, no es comprendido como primario por Levinas. "Heidegger ha subordinado la verdad óntica, la que se dirige sobre el Otro, a la cuestión ontológica que está en el seno del Mismo, de ese sí mismo que tiene por su existencia una relación con el ser que es su ser" (Levinas, 1948: 64). El vínculo con otro sí es la relación fundamental, y este vínculo "no es, pues, ontología" (Levinas, 1993: 19). Este vínculo parte de la invocación del Otro, que no es precedida por la comprensión ni por la proyección de las propias posibilidades. Se da como "vocativo", que al mismo tiempo realiza una trascendencia y muestra una impotencia: "Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es poder" (Levinas, 1993: 23). La significación que se abre en el vínculo primordial con el Otro es una significación ética, o sea como darse de un ente que "significa de otro modo"; esto es, no como comprensión de posibilidades propias e impulso al futuro, sino como límite del propio poder y como exigencia al mismo por el Otro.

La noción de la experiencia moral como filosofía primera se manifiesta a lo largo de la obra de Levinas, con diversos niveles de complejidad. Por ejemplo, su afirmación de 1953: "la conciencia moral es primera y fuente de la filosofía primera" (Levinas, 1994: 72). Muchos años después, en 1982, Levinas pronun-

⁷ Primero publicado en la *Revista Sur* en 1948 y retomado en Levinas, 2005a: 123-138.

cia una conferencia con un título que condensa estas reflexiones, al tiempo que recoge el recorrido de su pensamiento entre *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: “Ética como filosofía primera”. La idea de que la filosofía es inicialmente moral se ve enriquecida por la noción de ética proveniente de *Totalidad e Infinito*, así como de su comprensión creciente de aquello “más allá del ser” ya presentado en sus *Notas* y elaborado expresamente en *De otro modo que ser*. El rostro, la obligación de responder por la vida y muerte del otro, y la condición de rehén del sujeto, evidencian un largo proceso de elaboración filosófica de aquella intuición fundamental de los *Carnets*.

LO PRIMERO ES EL OTRO

En su texto sobre la ontología fundamental, Levinas concluye “reduciendo” el inicio de la experiencia subjetiva y filosófica a una “invocación” de un rostro, que en sí ya es expresión del “ente por excelencia”, es decir del prójimo (Levinas, 1993: 22). Viendo al otro de este modo se da, por un lado, *otro modo* de significación que el de la donación de sentido, tanto porque excede al sentido que la conciencia pueda darle, como porque el “encuentro con el rostro —es decir la conciencia moral” se da al modo de la palabra. Sin embargo, la noción de “prójimo” no aparece tematizada con fuerza y con un sentido particular sino hasta más tarde, ya que en el período de posguerra frente al término prójimo —al igual que al de “semejante” — Levinas privilegia el del Otro, que mantiene la trascendencia que le interesa destacar y evita indicar una serie de elementos comunes entre el yo y el Otro (cf. Levinas, 1994: 90). Esta figura del Otro, sobre todo en relación con sus manifestaciones por el rostro y la palabra, adquiere un lugar central en los *Carnets* y las *Notas*. Paralelamente en el texto publicado de 1947, *De la existencia al existente*, que recoge muchas de las ideas redactadas en cautividad, Levinas formula una consideración metodológica central: un método que subordina el privilegio de la luz y fosforescencia de la esencia del ser a una fenomenología del sonido, donde se desborda al fenómeno que se muestra. Estas expresiones no sólo llevan insita su crítica a la ontología heideggeriana, sino también un tema positivo central: “Un elemento esencial de mi filosofía —por el cual ella difiere de la filosofía de Heidegger— es la importancia del otro” (Levinas, 2009a: 134). Y en el último *Carnet*, del mismo período de redacción, Levinas formula con claridad una posición metodológica que liga los diversos momentos de esta indagación: “Ma philosophie —est une philosophie du face-à-face. Relation avec autrui, sans intermédiaire. C’est cela le judaïsme. Dieu a parlé. Prophètes —le langage, ceux qui parlent malgré eux— transparence totale. Rayonn. qui s’ignore. Bible - livre c’est-à-dire - rien: paroles” (Levinas, 2009 a: 186). La filosofía de Levinas toma como eje la relación directa con el Otro. Al mismo tiempo, esta filosofía es coextensiva con la experiencia judía, en tanto Dios habla, pero habla en la boca de “aquellos que hablan a pesar suyo”. Es una transparencia distinta de la fosforescencia de la luz de la razón, que ilumina y ordena desde sí al mundo. Es una luz que se ignora, en tanto sólo es posibilidad de recepción de la expresión del Otro, de sus palabras.

¿Es entonces Dios el Otro, o se trata del otro ser humano, mortal y por ello mismo demandante de una exigencia primaria, “no matarás”? Las nociones del rostro, del “cara a cara” y de prójimo se enriquecerán progresivamente en la obra de Levinas.⁸ Pero en este período de progresiva formulación de un pen-

⁸ Por ejemplo, el vínculo con el otro, que ante todo se manifiesta en el eros, concluirá más tarde en una comprensión del prójimo no-deseable, ya que eros siempre conlleva un modo de regreso a sí mismo (cf. Fonti, 2009: 209-215).

samiento al mismo tiempo deudor de otras tradiciones y profundamente original, la relación con el Otro se revela vínculo primario y estructurante de la subjetividad y del pensamiento filosófico.

Levinas analiza la relación ante todo desde el punto de vista de la intimidad. Pero la intimidad es precisamente prueba de lo que luego llamará “exterioridad” irreductible, ya que no hay “fusión” con Otro sino una dualidad tanto entre sujetos como una fisura al interior del propio sujeto: “Este aspecto del yo: la presencia del mí para el sí”. Y por esta relación con el Otro, la muerte no es acabamiento o cumplimiento de las propias posibilidades, sino que “también sobre el plano interpersonal es que se posa la noción del ideal y del cumplimiento” (Levinas, 2009a: 66). La socialidad o vínculo originario excede el poder sobre el propio destino e incluso el límite de la propia finitud: “El bien-supera al ser” (Levinas, 2009a: 66).

Además, para dar cuenta de esta experiencia fundamental del Otro, Levinas acude a un lenguaje kantiano. Nos dice que el “respeto” es la “percepción de la persona” (Levinas, 2009a: 69). Esta noción es vinculada con la de “misterio” en tanto no se trata de pensar la socialidad como relación funcional (o sea, a partir de la posibilidad de suplir mutuamente necesidades), ni mucho menos como consecuencia de un vínculo naturalista o esencialista (“des hommes — qui ne se gênent pas pour ‘leurs besoins’, qui se connaissent comme êtres ‘naturels’ — avec cette soi-disant sobriété, ‘nous connaissons ce qu’est l’homme’”, Levinas, 2009a: 69). O sea que el planteo funcional o la perspectiva contractual reconocen los “derechos de individuos”, pero revelan al mismo tiempo la “insuficiencia fundamental del hombre democrático — el derecho del individuo sin respeto”, porque hay un respeto más fundamental que el democrático-formal: es reconocer que hay “uno que tiene sed” y “uno que tiene hambre” (Levinas, 2009a: 69).⁹ Si la fenomenología del ser acababa en el anonimato, la individuación formal y legal acaba desconociendo el vínculo originario y constitutivo que el Otro establece con el sujeto, la atención a la materialidad del Otro y sus demandas más fundamentales reubica al sujeto en su dimensión estructural más básica, o sea, la que le relaciona con las demandas del Otro.

En la configuración fundamental de la subjetividad humana a partir del vínculo “cara a cara” con el Otro, es preciso destacar dos elementos centrales. En primer lugar, este Otro “más alto”, al que se aludió anteriormente, es también un rostro que habla, que se muestra como palabra y lenguaje, incluso si su palabra excede los marcos de lo conceptualmente comprensible y adecuado a nuestra intelección. Y en segundo lugar, el rostro habla al modo de una elección. Por eso es tan compleja una vinculación entificante del Otro, ya que se manifiesta en la vulnerabilidad del Otro, pero al modo de un llamado misterioso, sólo analogable a la experiencia de ser-vocado por la divinidad (Levinas, 2009a: 78, 82). Finalmente, esta relación debe entenderse como un vínculo imposible de subsumir bajo un concepto y que se da al modo de una aproximación constante. La experiencia del prójimo es la experiencia de una proximidad

⁹ Sin alusión directa, y sin evidenciar su conocimiento previo, Levinas replica un concepto importante que Cohen plasmó en su filosofía de la religión: el logro más alto de la ética fue entender al individuo como ser racional moral y autónomo, capaz de vincularse con la pluralidad que puede unirse en una totalidad social, pero el judaísmo supera esa noción pues porta consigo un modo de correlación del ser humano con su prójimo. El prójimo no es sólo el congénere. Ya no se extiende los derechos a los que se parecen o comparten una ciudadanía común, sino que el prójimo es forastero, extranjero, esclavo, que sin embargo porta consigo una dignidad notable: además de la paridad política y religiosa, el otro en tanto prójimo es portador de una doble experiencia de justicia. Ante todo puede ser modelo de Israel, pero sobre todo significa exigencia de solución de toda diferencia social, particularmente la de índole material. El prójimo es al mismo tiempo exigencia de compasión y de no-indiferencia (Cohen, 2004: 87-110).

cada vez mayor con lo que llama y demanda una respuesta. De allí se entiende la vinculación que la filosofía levinasiana tiene explícitamente con la experiencia judía, y también las dificultades que nacen con esta misma vinculación.

EL LENGUAJE DEL OTRO

Así como Levinas confronta a Heidegger al nivel de lo que deba entenderse como fundamental —en tanto lo primero es una experiencia moral—, y así como concede el primado a un modo de relación con un ente especial que al mismo tiempo desborda al ser —o sea el rostro del Otro—, también es preciso contraponer sus comprensiones acerca del lenguaje. Para Levinas no es el lenguaje —anónimo, impersonal— el que habla ni el ser el que llama, sino que hay un modo de lenguaje específico atribuible al Otro. Lo primero que habla no es el ser pero tampoco la conciencia, ya que la propia presencia de sí a sí devela ya una extrañeza, una relación con lo que excede al sujeto. El primer “discurso” será para Levinas el rostro del Otro, y por lo tanto no es un discurso que inmediatamente se dé bajo la especie del concepto o de la proposición. Para Levinas siempre fue significativa la famosa afirmación heideggeriana, cuyo impacto sintiera en sus semestres de estudio en Friburgo, de que la verdad no reside en la proposición sino en el Dasein. Pero su indagación sobre el lenguaje le permite situar lo develado en la relación con el Otro en un modo de “discurso” que es, al mismo tiempo, un exceso en el lenguaje, una invocación y una plegaria. La relación religiosa le permitirá a Levinas acceder a esta comprensión del lenguaje: “La esencia del discurso es plegaria” (Levinas, 1993: 19).

Si el discurso es fundamentalmente oración o plegaria, esto se debe a que la religión, en sentido levinasiano, no es ante todo mera institución o constructo histórico, sino que esta institucionalización depende de un movimiento inherente al sujeto, un movimiento de respuesta a una convocatoria previa a toda moción propia. Se trata de una estructura que se replicará posteriormente en sus nociones de “Decir” y “Dicho” (Levinas, 1987: 86-88). Este modelo de vínculo previo significa, por un lado, pensar la esencia de lo religioso desde un “momento” anterior a toda cronología históricamente situada. Pero tiene una segunda consecuencia, porque obliga a repensar la ubicación aristotélica de las cuestiones habitualmente vinculadas con la religión en el marco de la metafísica, y a ponerlas dentro de la filosofía práctica. Esto significa que el evento religioso no es ante todo un discurso sobre Dios, su existencia, sus características, etc., sino una hermenéutica del modo de actuar humano vinculado con su responsabilidad por el Otro. Es por ello imprescindible estudiar qué tipo de relación se establecería con las otras partes que tradicionalmente se entendían como integrantes de la filosofía práctica: ética, política, economía, estética. Aquí se evidencia una dificultad para los estudiosos de Levinas. Sucede que el lenguaje del Otro, que se manifiesta en el rostro al modo de un mandato, es punto de partida tanto de la constitución del sujeto como del pensar filosófico. Más aún, ese punto de partida es ética, pero también es la estructura misma de la experiencia religiosa. Así, la experiencia religiosa no estaría vinculada primariamente con un modo de creencia sino con un modo de acción; del mismo modo que la ética no estaría vinculada primariamente con una serie de normas y pautas de legitimación sino con un modo de acción sponsorial. El lenguaje, nacido del Otro e instaurador de la propia subjetividad por la palabra de respuesta, no haría diferencias entre ambas, ética y religión.

Esta compleja relación se haya claramente presente en los *Carnets* y los otros inéditos. El lenguaje es considerado un “événement”, y es muy sugerente una breve nota en que Levinas compara su noción del lenguaje con la de Hegel y su amigo Blanchot. Mientras para Hegel hablar es situarse con otro en el terreno común de lo universal, que permite superar la individualidad de los interlocutores, para Blanchot “el lenguaje se sitúa antes de la relación con el otro, en una extrañeza de sí a sí” (Levinas, 2009a: 415).¹⁰ Y Levinas no desacredita a Blanchot pero cambia el acento: “Yo: el lenguaje —es el Ansprechen— la invocación. El reconocimiento del otro como tal —La enseñanza que no es mayéutica” (Levinas, 2009a: 415). El Otro exige su reconocimiento como Otro, no en un diálogo conducente a un logos común ni a un universal, ni mucho menos una interiorización que revele una verdad portada en uno mismo. Es ante todo *Ansprechen*, un modo de dirigirse al sujeto que es un reclamo infinito e insaciable desde fuera, *An-Spruch* (Casper, 2011: 40). Y su modo de *enseñar* coincide con el modo de exponer-se de todo acto genuino de enseñanza, o sea, una vinculación con Otro que dice algo y al mismo tiempo *se dice*, se da a sí mismo en su palabra. En su conferencia sobre “Les enseignements”, Levinas vincula esta palabra primordial de la enseñanza con el poema de Valéry al que recurrirá frecuentemente, la de un pasado “profundo antiguamente, jamás bastante antiguamente” (Levinas, 1987: 172).¹¹ Ese “antiguamente”, según Levinas, se da al modo de *enseñado* (Levinas, 2009b: 186), es decir, dado, *donado*, antes de todo ejercicio de las propias potencias. Es así un “diálogo con el pasado”, pero al mismo tiempo ese “diálogo” impone la presencia del Otro como maestro, presencia que ya es el lenguaje que reclama.

Lo donado antecede siempre a las capacidades subjetivas de donación de sentido. Levinas presta particular atención a la materialidad a partir de la cual se crea, por ejemplo en el arte, y es punto de partida de todo estudio de significaciones fijadas (Levinas, 2009a: 142). La materialidad del sonido, el color y la rugosidad de la pintura, etc., son los elementos primarios a lo que Levinas presta atención en su abarcativa noción de *aisthesis*. Y en la palabra hay una materialidad previa al sentido, que permite formar los fenómenos, pero nunca termina de ser englobable en lo fenoménico (Levinas, 2009a: 131-132). Esta es la base fenomenológica por la cual puede comprenderse que antes de la donación de sentido de la conciencia intencional, ya hay algo que “atormenta” en el lenguaje, y le hace ser consciente de su posibilidad de mentira en tanto insatisfacción e imposibilidad de decir esa experiencia fundamental (Levinas, 2009a: 99). Es decir, lo anterior a la estructura del fenómeno alcanzable intencionalmente no es neutral, sino que tiene una estructura relacional, moralmente vinculante, e infinitamente demandante. Debido a esta imposibilidad de satisfacer la demanda del Otro, el lenguaje también asume una transformación, porque el Otro se abre y da como lenguaje “bouleversante”, como lenguaje “crítico” y “acusador” (Levinas, 2009a: 234). Estos términos volverán después con el “bouleversement” —conmoción, trastorno, inversión— de la fenomenología y de la intencionalidad.¹²

El lenguaje, en esta comprensión, excede la tarea de “poner en significación”; excede la tarea de relacionar intencionalmente un hecho, una palabra y un concepto. Pero para Levinas excede también no sólo el sistema de signos y sin-

¹⁰ Cf. Blanchot, 1970, 97-109.

¹¹ Esta idea de anterioridad no entendida en sentido cronológico será analizada luego con la noción de dia-cronía, o sea, de un “tiempo” de la relación con otro que antecede todo tiempo intencionalmente fijable (cf. Levinas, 1987: 50-51, 88).

¹² Cf. Levinas, 1987: 98-99 y 264; 2005: 279 y 320. Para una mayor exposición de esta noción cf. Casper, 2008a: 136-138, y Casper, 2011: 59.

taxis, sino la propia apertura de comprensión del mundo postulada por Humboldt (Levinas, 2009a: 227-228). La función primordial del lenguaje antecede la mediación de la incomunicación o el entrecruzamiento y tejido de referencias. Por ello, un intento de estos años en la obra de Levinas es recurrir a la metáfora para exponer esta relación originaria. Incluso llega a decir que la metáfora es “esencia del lenguaje” por su capacidad de exponer lo superlativo inherente al vínculo que establece el lenguaje. Pero la metáfora es ella misma una metáfora, y siempre debe ser ligada con esa materialidad no metafórica de la relación con el Otro. Si la metáfora pretende ir en dos direcciones, hacia lo expresado y fijado como objeto designado por un signo, y hacia la significación misma, finalmente su potencia se muestra no en esas relaciones sino en su poder evocador. Y como poder evocador, no es pasible de ser fijado definitivamente, sino que una significación puede siempre remitir a otra, ya que lo que subsiste, o sea el “fenómeno” del Otro que no puede reconducirse a un concepto, permanece siempre insatisfecho (Levinas, 2009a: 230-232). Además, por su proveniencia de un llamado que se produce desde la altura y en el modo del mandamiento, el lenguaje no es simplemente una experiencia más de la trascendencia sino “la simultaneidad de esta designación y de esta trascendencia misma” (Levinas, 2009a: 233). Más aún, Dios es una condición de posibilidad para comprender al lenguaje como metáfora, pues permite comprender una palabra trascendente, conmovedora, acusadora, y ante todo moralmente vinculante: “Il s’agira de montrer que toute parole est bouleversante —que ce bouleversement est critique— <accusateur? > moral” (Levinas, 2009a: 234). Por eso también es que la metáfora revela que la función del lenguaje, una vez recibida la llamada, no es develar lo que está más allá de la experiencia sino “elevar”, no en sentido espiritualista sino en el sentido ético de responder. Este es, finalmente, el vínculo entre moral, lenguaje como metáfora y relación con el infinito: la palabra “sería como tal imposible salvo si comienza por ordenar —por cuestionar. Ella es posible como < ¿moral? > que es también la fuente de la metáfora” (Levinas, 2009a: 213).

Más allá de la referencia a la metáfora, lo que se mantendrá incólume en la obra de Levinas es esta noción fundamental de que “en el lenguaje hay este movimiento hacia el infinito y no existe lenguaje sin este movimiento. Y este movimiento viene del otro, en tanto que el lenguaje es respuesta a otro y supera lo que es dicho” (Levinas, 2009a: 240). Al mismo tiempo, esa superación es lo que antecede a toda convención, su condición de posibilidad, que por fundarse en la exterioridad tiene una fuerza ética: el rostro es “aquel que habla”, y “adquiere la dureza misma de su ser —en el hablar— (en la exterioridad que le hace posible). Pero palabra es ética” (Levinas, 2009a: 280-281). Finalmente, esta estructura del lenguaje le revela como una “exposición al otro” (Levinas, 2009a: 328), esto es, un modo de pasividad radical. La misma no sólo señala la “anterioridad” diacrónica antes aludida, sino también la “urgencia” demandada y la imposibilidad de resistir esta responsabilidad. Esta “anterioridad” del lenguaje, y la afirmación de que “la intencionalidad propia del lenguaje es ética: es la de la responsabilidad frente a otro” (Levinas, 2009a: 351), expone al mismo tiempo la prioridad de la ética y la radica en un acto comunicativo con el Otro trascendente que tiene el primado en la invocación.

LA IDENTIDAD RECUPERADA COMO PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR

La comprensión levinasiana de la “religión” precede a toda estructura institucional o definición históricamente situada. “Religión” y “ética” tienen, por ejem-

plo en *Totalidad e Infinito*, la estructura común de ser un vínculo de respuesta subjetiva a un mandamiento del infinito, donde las partes de la relación permanecen externas una a la otra, y donde se sostiene una relación irreductible (Levinas, 1995: 103-104). Sin embargo, esta noción de religión no es la de un fenómeno que atemporalmente revela su estructura esencial a la conciencia, sino que se comprende en Levinas explícitamente a partir de la identidad provista por la experiencia judía. Más arriba se indagó al Otro como próximo que se muestra en una visión directa, que al mismo tiempo excede al dato visual y se revela con un mandato en el lenguaje. También se indicó cómo el lenguaje es una experiencia profética, en tanto el profeta no habla sino que Otro habla en él, incluso en su propia respuesta. Finalmente se mostró que Levinas ve en esta fenomenología del exceso o de la altura del infinito que manda una estructura ligada con la experiencia del judaísmo. El judaísmo aparece como experiencia histórica que abre un sentido no reducido a esa experiencia misma, sino que permite a partir de esa experiencia la labor fenomenológica de poner en escena los rasgos esenciales de la relación religiosa: origen de una relación en la exterioridad trascendente, comunicación de la misma a partir de una palabra no reductible a su significado, vínculo de esa palabra con la experiencia del mandato, y respuesta a esa palabra —o responsabilidad— que es plegaria. Precisamente por esto, Levinas considera como resultado del análisis fenomenológico la estructura de la religión: “l’appel et la réponse que constate la phénoménologie dans l’état religieux <pieux>” (Levinas, 2009a: 56). Esta experiencia tiene también una importancia cada vez más visible en la obra de Levinas, pues sus intervenciones sobre cuestiones relativas al judaísmo se dan cada vez más intensamente en su obra filosófica y no sólo en los textos dirigidos a su colectividad.

Lo originario no es la experiencia de ser un Dasein que comprende al ser, que porta consigo la conciencia de la diferencia de ser y ente. Tampoco es la experiencia del “yo soy” que se posa y se hace un lugar de dominio en el anonimato del ser. Lo originario-ético que el judaísmo permite comprender es la ausencia de un origen en sí mismo —noción de creación—, y la donación heteronómica de un mandato a responder por la vida del otro —noción de elección. Por eso, en su Prefacio al primer tomo de las Obras, Rodolphe Calin y Catherine Chalier entienden al judaísmo en la experiencia del prisionero israelita como “situación de la que hay que *partir* para filosofar: hay que considerar al judaísmo o al ser-judío como una categoría ontológica” (Levinas, 2009a: 21), lo que coincide con la afirmación levinasiana de la existencia judía como categoría del ser (Levinas, 2005b: 203). Esta apertura se hace visible si se vuelve sobre los elementos antes indicados, la experiencia originaria de la alteridad y la facticidad del lenguaje, desde la identidad religiosa judía. Esta identidad permite el ingreso al pensamiento de las estructuras fundamentales de la subjetividad de otra índole de nociones, que además señalan una mutación en la comprensión de la relación entre tiempo y subjetividad. “Para mí el tiempo es el fondo del ser. Pero a nivel mismo de la ley de identidad. La identidad supone el tiempo. El tiempo es esta posibilidad para lo definitivo que es el fondo de la ousía —y de la definición sustancialista del ser— de ser no definitivo, de recomenzar. Con el tiempo el perdón deviene la estructura misma del ser. Es otra cosa que el devenir hegeliano, bergsonian y heideggeriano” (Levinas, 2009a: 134). Y finalmente, poco después hace otro giro reflexivo sobre su pensamiento: “Un elemento esencial de mi filosofía —por lo que difiere de la filosofía de Heidegger— es la importancia del Otro. Eros como momento central. Por otra

parte ella sigue el ritmo del judaísmo". Este ritmo se ve en la "generosidad" de la "paternidad", y se refleja en las figuras de los patriarcas y los profetas (Levinas, 2009a: 134). La indagación levinasiana de lo "primero" conlleva tomar en serio filosóficamente un lenguaje diverso de aquel ontológico tradicional.

La comprensión levinasiana del lenguaje parece inescindible de la tradición religiosa judía: "Lo esencial: entender el llamado de Dios" (Levinas, 2009a: 78). E inmediatamente pone como ejemplo el pasaje de Samuel que no entiende que quien llama es Dios, y que ese llamado implica una "elección" y un modo de "temporalización del tiempo". El llamado es una exigencia del futuro en el presente: "En la exigencia de la esperanza para el presente ya hay Dios" (Levinas, 2009a: 78). Así, el presente es "instante", donde se da una "dirección perpendicular" y "el ser es dos" (Levinas, 2009a: 178). También esta estructura "religiosa" de la subjetividad significa estar "vocado", o "la llamada como destino del hombre —plegaria— el hombre que mendiga, el pobre"; y por tanto "ser religioso no es creer en la existencia de Dios", "sino tener una pregunta de Dios" (Levinas, 2009a: 198). Esta anotación condensa la doble estructura del lenguaje humano: es demandado por lo infinito, particularmente en su rostro más menesteroso, y así formula una demanda por lo infinito, en su rostro más "glorioso", para usar un término posterior de Levinas (Levinas, 1987: 222).

Esta relación de responsabilidad por lo infinito en sus expresiones más menesterosas es visible en la particular y tensa relación, de crítica y reconocimiento, de distanciamiento y fértil acercamiento, respecto del cristianismo. Ante todo hay un "cristianismo de los paganos" asociado con los honores mundanos, y un "cristianismo de los judíos" (Levinas, 2009a: 133). En esta perspectiva positiva es que Levinas afirma la estructura del ethos judeocristiano como diametralmente opuesta a la imposición de los fuertes. "Pero proclamar el derecho a la felicidad de los 'individuos fuertes' es erigir el hecho en derecho. Es combatir la exigencia fundamental de la religión judeocristiana, cuyo verdadero pathos consiste en rebelarse contra el hecho" (Levinas, 2009a: 183). El sujeto es elegido para rebelarse contra el hecho, habitualmente ligado al sufrimiento del Otro.

La elección, la dirección que exige de Otro en el presente, el llamado, muestran que Levinas recupera una comprensión de la identidad ligada con la identidad judía: "En la persecución yo reencuentro el sentido original del judaísmo", "no una persecución cualquiera, persecución absoluta" (Levinas, 2009: 179). Esta idea de elección como persecución es retomada en tres breves textos de 1945 —"Cautiverio", "La espiritualidad en el prisionero israelita", y "La experiencia judía del prisionero"—, que permiten a Levinas exponer con visión retrospectiva y conocimiento de lo que sucedió en los campos de exterminio, así como también revisar su exposición filosófica de esta identidad y su valor filosófico. Lo primero es que esta experiencia no es de románticos, ni de santos, ni de sabios. Fue, eso sí, una experiencia "excepcional", que pone en cuestión la experiencia habitual del hombre "instalado", y muestra, precisamente en esa ruptura con lo habitual y seguro, la situación más originaria y universal, aunque magnificada por una situación límite (Levinas, 2009a: 202). La experiencia del despojo —hambre, frío— permitía al mismo tiempo cuestionar las certezas más básicas y arraigadas sobre las supuestas posesiones humanas. Estas humillaciones se ligan con la experiencia bíblica de la elección: "El prisionero vuelve a encontrar bruscamente su identidad de israelita" (Levinas, 2009a: 205). Y esta experiencia particular, finalmente, engloba nuestro destino humano "en su angustia y en su sufrimiento fundamental —es decir en su religiosidad" (Levinas, 2009a: 208).

La bibliografía levinasiana de los años de posguerra evidencia esta búsqueda de profundizar en las propias raíces, para exponer el valor filosófico de los sentidos heredados de la tradición judía. En un artículo de 1947, reeditado por primera vez en los *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, titulado "Etre juif", Levinas se propone contraponer la "dialéctica" integradora del mundo con aquello en que consiste la existencia judía. Esta es "como un vértigo" ligado a lo "irremisible de su ser" (Levinas, 2002: 103). Pero esta experiencia, recordada una y otra vez por la práctica ritual y el estudio judíos, no es sino la misma "situación humana", por lo cual "quizás el alma humana es naturalmente judía" (Levinas, 2002: 103). ¿A qué se refiere esta afirmación? A que la "facticidad" judía no difiere de aquella inherente a todo ser humano, o sea, a la situación primaria de ser "criatura", o sea, de tener un origen anterior a toda acción o compromiso propio. Pero no poder elegir esta facticidad significa, a su vez "ser elegido" (Levinas, 2002: 104). En la historia se revela otra historia, en la secuencia cronológica se revela otra temporalidad. "Dicho de otro modo, el judaísmo es el ingreso mismo del evento religioso en el mundo; mejor dicho, es la imposibilidad de un mundo sin religión" (Levinas, 2002: 104). De ninguna manera significa esto algún tipo de privilegio, en todo caso es un exceso de responsabilidad.

B I B L I O G R A F Í A

- Blanchot, Maurice (1970). *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila.
- Casper, Bernhard (2008a). *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*. Córdoba: EDUCC.
- (2008b). *Rosenzweig e Heidegger: Essere ed evento*. Brescia: Morcelliana.
- (2011). *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*. Córdoba: Alción.
- Cohen, Hermann (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos.
- Enders, Markus (2000). *Natürliche Theologie im Denken der Griechen* (= Fuldaer Hochschulschriften 36). Frankfurt: Knecht.
- Feron, Etienne (1977). "Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1): 64-87.
- Fonti, Diego (2009). *Levinas und Rosenzweig: Das Denken, der Andere und die Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (2011). "Religión: ¿función, correlación o evento? Abordajes funcionalistas y fenomenológico-hermenéuticos para una filosofía contemporánea de la religión", *Revista Stromata*, Tomo 1/2, LXVII, 107-130.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, Jürgen (1989). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martin (2005). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- (2010). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Husserl, Edmund (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Levinas, Emmanuel (1948). "La ontología en lo temporal según Heidegger", *Revista Sur*, 167, 50-64.
- (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.
- (1994). *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana.

- ___ (1995). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- ___ (1998). *Éthique comme philosophie première*. París: Rivages poche/ Petite Bibliothèque.
- ___ (2002). "Etre juif", *Cahiers d'Études Lévinassiennes* 1, 99-106.
- ___ (2005a). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- ___ (2005b). *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.
- ___ (2009a). *Carnets de captivité suivi de Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Œuvres d'Emmanuel Levinas. París: Grasset-IMEC.
- ___ (2009b). *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Œuvres d'Emmanuel Levinas. París: Grasset-IMEC.
- Malka, Salomon (2003). *Emmanuel Levinas. Eine Biographie*. München: Beck.
- Thomae de aquino (1950). *Sententia libri Metaphysicae*, Corpus Thomisticum, Textum Taurini, (diponible en www.corpusthomicum.org/cm00.html, consultado el 27 de agosto de 2013).
- Volpi, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México: FCE.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, Band 1. Frankfurt: Klostermann.
- Wippel, J. (1984). *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.