

Revista —
de Filosofía
Universidad Iberoamericana

133

Año 44 • julio - diciembre • 2012

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Sec. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.uia.mx, publica@uia.mx. Editor Responsable: Pablo Fernando Lazo Briones. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481 Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la Publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impreso en: Torre y de la Torre Impresos. Aragón 134. Col. Álamos. C.P. 03400. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente sus propios autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

***Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* No. 133, julio -diciembre 2012,**
se terminó de imprimir el mes de diciembre de 2012 con un tiraje de 600 ejemplares.

Razón de la ley. Sobre el origen, la justificación y la memoria de la alianza en Rosenzweig y Levinas

Diego Fonti
CONICET/ Universidad Católica de Córdoba

Resumen

El término “ley” siempre ha estado ligado a una concepción históricamente determinada de razón. Los diversos ensayos de legitimación de la ley dieron a luz diversos discursos sobre lo epistemológicamente validable y lo moralmente exigible. El judaísmo ilustrado, particularmente desde la modernidad y su comprensión de la autonomía y la universalidad, ha intentado a un tiempo mantener los requisitos “racionales” de la tradición filosófica, abriéndose, sin embargo, a una concepción diversa de racionalidad. Siguiendo a dos herederos de esta tradición, Rosenzweig y Levinas, este trabajo aborda las posibilidades de la tradición judía para una comprensión diversa del lenguaje y la racionalidad, que sirva también como exposición de la constitución de la subjetividad y su relación con la alteridad demandante.

Palabras clave: ley, racionalidad, ética, responsabilidad.

Abstract

The word “law” has always been related to a historically bound comprehension of reason. Diverse attempts of legitimizing the law gave birth to different discourses about what is epistemologically justifiable and morally requirable. Illustrated Judaism, especially since Modern Age and its comprehension of autonomy and universality, has tried at the same time to keep the “rational” requisites of the philosophical tradition, and none the less to open up too a different concept of rationality. Following two heirs of this tradition, Rosenzweig and Levinas, this essay addresses the possibilities of the Jewish for a different understanding of language and rationality, which serve too as exposure of the constitution of subjectivity and its relationship with the demanding alterity.

Keywords: Law, Rationality, Ethics, Responsibility.

“¿Puede haber ‘conciencia moral’
antes de que se haya pronunciado ‘Nosotros’?”
“Nosotros no es el plural de Yo”.

E. Levinas

I. Delimitación y objeto del estudio

Parece una obviedad filosófica decir que el término “ley” es un núcleo de comprensión imprescindible para entender cómo cada época ha configurado lo epistemológicamente validable, lo moralmente vigente y lo legalmente imponible. Desde el principio del modo de pensar denominado “filosofía”, *nomos* y *logos* han tenido una larga e influyente relación. Esta relación es particularmente importante a la hora de ver qué es lo que cada época ha entendido como racional, como un “modo de reunión” (*legein*) que al mismo tiempo separa y adscribe (*nemein*), abriendo así un sentido, *normándolo* y *prescribiéndolo*. Es decir, se trata de un modo particular de relación con el pasado y con el futuro. Estas actividades muestran que el sentido y la validación de la ley siempre nacieron de un modo particular de comprender la razón y de comandar la acción. Por supuesto que en los diversos modos de ejercitar la razón que se denominan “filosóficos” estas afirmaciones requieren de argumentación (*logon didonai*). Ahora bien, un primer momento de este trabajo pretende ofrecer algunas muestras someras de verosimilitud de esta hipótesis, pero no una elaboración exhaustiva. Sucede que el objetivo central de estas páginas es otro: identificar a la luz de dos herederos de la tradición judía ilustrada, Rosenzweig y Levinas, un modo alternativo de comprender la razón de la ley, que al mismo tiempo pone en cuestión una particular comprensión de la racionalidad occidental —tácita o explícitamente postulada— e invita a un horizonte alternativo de validación. Este horizonte alternativo propone además un modo fecundo de comprender el origen de la ley, la racionalidad y memoria que le es propia y el tipo de sujeto que gesta y es gestado por la ley. Todo esto, analizado desde América Latina, da un sentido particular a las palabras de Yerushalmi:

Para cualquier pueblo hay ciertos elementos fundamentales del pasado —históricos o míticos, a menudo una fusión de ambos— que se vuelven *Torá*, oral o escrita, una enseñanza que es un consenso canónico y compartido, y sólo en la medida que esa *Torá* se vuelve “Tradición” es que

sobrevive. Cada grupo, cada pueblo tiene su *halakhah*, porque *halakhah* no es “Ley”, *nomos*, en sentido alejandrino, mucho menos en el paulino.¹

En cambio, *halakhah* es el camino que uno camina con otros, constituyendo durante el recorrido un modo particular de “nosotros”. No se trata de reeditar la discusión tradición *versus* modernidad crítica, sino de resignificar sus aportes desde otro horizonte de comprensión. En nuestro contexto latinoamericano, el horizonte se nutre también de necesidades, olvidos y exigencias, que reclaman de modo siempre renovado ejercicios de fundamentación y razonamiento. Por ello, la experiencia y reflexión judías se muestran fecundas para quienes deben pensar su propia existencia y derechos desde una racionalidad distinta de la imperante en los proyectos filosóficos más influyentes.

II. La ley, el mandamiento y los ensayos de legitimación

Las discusiones en torno a lo que una sociedad admite como normativo, en los diversos niveles del término, están ligadas a dos elementos centrales: el problema de la anterioridad de lo fundante y su legitimidad como punto de partida. Es evidente en nuestros días que se ha recorrido un largo camino de comprensión que va de un período en que ley natural y ley convencional eran vistas como dos manifestaciones de una misma realidad —piénsese en los naturalismos metafísicos—, pasando por la modernidad y la escisión kantiana de los campos nouménico y fenoménico y la identificación del hombre como ciudadano de ambos mundos (en su experiencia de ser determinado por leyes naturales y en la de ser autónomo y origen de la norma moral en tanto sujeto trascendental) hasta llegar a su conversión contemporánea en “hecho y “valor” y a los cuestionamientos a dicha escisión.² Independientemente de los campos a los que se aplique

¹ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington Press, 1996, p. 113 (las traducciones al español de los textos citados en otros idiomas pertenecen al autor).

² Sea mediante la referencia a otro concepto integrador, como el de interés, sea mediante una concepción imbricada y compleja de ambas nociones. *Cfr.* Respectivamente, Jürgen Habermas *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1990; y Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004.

el término, siempre aparece su uso ligado a un modo particular de concepción del origen del modo de conocimiento del que procede su afirmación y al modo de *autoridad* que legitima su validez. Ambos elementos han de tenerse en cuenta, pues, mientras en los períodos de dominación de un paradigma nomológico no son cuestionados, en los momentos históricos de transformación epistémica y legal son ambos puestos en crisis. En la crisis se cuestionan las supuestas regularidades y su carácter de normal. Y esto tanto si es constatación de fenómenos como si es sentido de imperativo normativo, o sea, tanto en un sentido epistemológico-científico como moral-jurídico.

Desde una perspectiva histórica, los análisis sobre el origen de lo que luego se llamaría legitimidad de una afirmación o de un reclamo ligan las pretensiones más antiguas de validez a la *autoridad* situada en el *origen* de la norma. Pierre Legendre halla en esa gestión del origen, particularmente constituida a partir del naturalismo epistemológico medieval europeo y del naturalismo jurídico renacentista, la identificación de la figura del padre como origen de toda legitimación y diferenciación posterior. Pero al mismo tiempo, esa estructura gestiona también las relaciones entre los descendientes. Por eso, e independientemente del modelo de Legendre, vale decir que todo poder establecido se muestra como modo de gestionar la *procedencia* de las afirmaciones. La procedencia aparece como garante de la pretensión de validez y legitimidad de toda afirmación, de lo que la legitimidad del heredero es sólo una manifestación.³ A pesar de las disputas por la procedencia, que se supone legitimatoria de aspiraciones de verdad y reclamos de validez, el análisis de lo simbólico presente en todo mito de origen indica que no se trata de un origen en el tiempo sino que es un “futuro anterior”, un hacia-donde que marca desde-siempre-ya, que es indisponible y que no puede ubicarse cronológicamente en el tiempo.⁴ Más allá de los modos particulares de cómo se diera la relación con ese pasado “original”, e independientemente de los ejercicios del poder que desde la misma se generasen, una comprensión que esté a la altura de ese pasado indisponible indicaría la insubordinación del mismo a los intereses

³ Cfr. Pierre Legendre, *Lecciones IV. El inestimable objeto de la transmisión*, México: Siglo XXI, 1996, pp. 51, 106-107, 146-168.

⁴ François Ost, *El tiempo del derecho*, México: Siglo XXI, 2005, p. 56.

cosificados de todo presente, su desborde siempre posible de toda intencionalidad actual. A pesar de que la “fundación” así comprendida dejaría de ser la matriz que identifica e iguala todo lo que nace de ella y pasaría a ser una “promesa” abierta, deja ella rápidamente de insistir en lo novedoso de su propuesta y deviene promesa del mantenimiento de lo establecido, la fuerza de conservación, impulso a seguir siendo de un interés de autoconservación o un *statu quo* social.⁵ Este es el lugar donde la mitología deja el orden simbólico y pretende entificarse en el orden cronológico.

La entificación de lo simbólico proveniente del mito en afirmaciones del mundo científicas o morales ha significado la fusión de dos órdenes diversos. La tesis de Hermann Lübbe es que esta identificación es la matriz de todo totalitarismo (religioso, político, científico), que desconoce la distinción de órdenes y pretende hacer de aquello que tenía como función mantener un principio de realidad ante la fuerza de la contingencia un discurso científico, dando al mismo tiempo a la ciencia (natural o jurídica) un carácter soteriológico que no le corresponde.⁶ Este prevaricato también tiene una historia. Sucede que mientras la *curiositas* científica es reivindicada desde inicios de la modernidad contra todo tipo de *auctoritas*, sus resultados se erigen como nuevo patrón de autoridad. Ciertamente ya no está en juego la noción de un origen *in illo tempore*, ya no hay una noción teleológica que enmarque los movimientos estudiados, ya no hay un paradigma metafísico de causalidad, ya no hay una comprensión de

⁵ Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos, 1997, p. 97.

⁶ Independientemente de la discusión que pueda establecerse con la hipótesis central de Lübbe, que considera que la religión, sus mitologemas y ritos son un modo de *Kontingenzbewältigung* (superación de la contingencia no en el sentido de eliminarla sino en el de reconocerla, afirmarla y lidiar con ella. Cfr. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln: Styria, 1986, p. 179), sí, parece lícito afirmar que, al pertenecer la religión a un campo no entificable ni sistematizable mediante prácticas y discursos científicos, permanece como desafío de toda sistematización y juridización. Y por el contrario, cuando se pretendió hacer coincidir el sentido de una afirmación soteriológica con un sistema entificado (científico, jurídico, político), se dio lugar a un movimiento contra la modernidad y su libertad valorativa, su despolitización y desmoralización de los resultados científicos (*ibidem*, pp. 40-43). La fusión de campos iría así tanto contra la función inherente de la religión como de la independencia de la ciencia. Mientras la afirmación de Lübbe sobre los riesgos de un sistema científico, jurídico o moral que adopte características de sistema donador de sentido y soteriológico parece admisible, es más discutible pensar en una independencia valorativa de las ciencias y su desligamiento de todo interés práctico-político.

verdad atemporal e imposible de refutar. Y sin embargo, la estructura de autoridad y legitimidad en el traspaso de un tipo de conocimiento y de acción validado se mantiene en otras estructuras jurídicas y científicas acordes a las transformaciones que la modernidad diera a luz.

Es innegable que estos modos de estructurar las diversas formas de legalidad han significado también un modo de dominio y poder. No obstante, es preciso distinguir entre autoridad y poder, entre la valoración de una figura y la posibilidad o atributo de ésta de influir sobre comportamientos, creencias y disposiciones.⁷ Es que la posibilidad de imposición *de hecho* del poder puede ser puesta en cuestión. Esto sucede, siguiendo a Schäfer-Lichteberger, cuando se da la doble condición de la toma de conciencia de que el *orden* normado es una praxis de representación de un mundo que antecede y sucederá a todo proceso normativo y cuando se da además una crisis que pone en duda la posibilidad de una efectiva realización del proceso normativo.⁸ O sea, se genera un nuevo proceso legitimatorio a partir de la crisis del poder de una autoridad anquilosada. Aparecen o reaparecen narraciones que se ofrecen como alternativas. La nueva narración muestra los límites del poder normativo y genera también una nueva secuencia de herederos legítimos de un discurso. Toda nueva narración apelará a algún modelo de legitimación, a un proceso que al acabar le permita afirmarse como poseedora de la propiedad de legitimidad.⁹

El “desencanto” del mundo que se ha impuesto desde la modernidad parece haber imposibilitado radicalmente todo intento contemporáneo de recurrir a algún tipo de autoridad generadora de un deber y de un sentido que rompa la inmanencia. Ubicándolo en el campo de lo humanamente operable y no sometido a leyes deterministas, la influyente herencia kantiana pone al *mandamiento* bajo la estructura de la razón de un sujeto trascendental: no influido patológicamente por deseos o propósitos individuales y sólo dependiente de un principio del querer capaz de convertir las máximas individuales en imperativos por medio del principio de universalización. Si bien el sujeto está sometido a leyes físicas inmutables, su capacidad de acción y su autonomía le permiten ser

⁷ Christa Schäfer-Lichteberger, *Josua & Salomo. Eine Studie zu Autorität & Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, Leiden: Brill, 1995, p. 24.

⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁹ Utz Schliesky, *Souveränität und Legitimität von Herrschaftsgewalt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, p. 149.

generador de la ley moral, que compete a su libertad. Pero la ley moral toma criterios de objetividad: validez universal y necesidad lógica de los resultados. Kant indica cómo se ha de conformar la voluntad con la razón mediante leyes objetivas de “constricción”: “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato¹⁰ (de la razón), y la fórmula del mandato llámase imperativo”.¹¹ La pureza de esta representación del deber, su carácter universalizable y su independencia de todo condicionante generan un modo de legalizar conforme a una razón que se comprende a sí misma trascendental, universal, atemporal, fundamento de todo orden del mundo, ordenamiento de toda alteridad. Razón que ordena el caos de sensaciones del mundo y de deseos del sujeto, sometiendo ambos desórdenes a una ley que *toda* razón debería igualmente generar, independiente de fines personales o comunitarios. Si este modo de pensar la ley nacido de un sujeto trascendental autónomo y autolegisador pone en crisis la noción medieval de ley como aquello ordenado por la razón para el bien común y todo lo que esté en comunidad con el mismo,¹² nuestra época conoce la crisis de tal sujeto trascendental y la irrupción de otras racionalidades que exigen reconocimiento y legitimidad.

Lo que se verifica en la ley y su ordenamiento, mediante su justificación por la procedencia y la apelación a un modo de razón, es que se mantiene siempre la característica de ser una orden. Esa orden, particularmente desde el Estado absolutista, se convierte en “esencia” de la ley. Las diversas discusiones sobre el origen de esa orden y la soberanía del origen dejan sin embargo incólume una presencia distinta que se extiende en el tiempo y permanece en cada período. Es la noción de *mandamiento* en la tradición judía (particularmente en la reflexión filosófica de dicha tradición) la que rompe las dicotomías tradicionales —heteronomía-autonomía, libertad-dependencia, etcétera— instaurando un orden diverso que mantiene rasgos del pensamiento mitológico, pero sirviéndose de los mismos para un modo de racionalidad novedoso.

Las tensiones arriba expuestas merecerían una explicación mayor, pero en el marco de esta indagación podría postularse lo siguiente: el

¹⁰ *Gebot*, término que en lenguaje religioso se usa para los mandamientos.

¹¹ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946, p. 59

¹² Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I-II, 90, “De la esencia de la ley”, Madrid: BAC, 1989.

devenir histórico de la noción de ley en lo que se denomina “Occidente” y en sus lugares de influencia conoce una contraposición entre el componente griego y la herencia judía. El componente griego concibe una inteligencia (*nous*) presente en el mundo y en el intelecto de quien entiende, es decir, actor y tema del reconocimiento, fuente de orden y meta del mismo. Desde la modernidad, la ley entendida como correlación racional u ordenamiento físico-matemático y la ley como correlación objetiva de un todo del mundo, incluido el comportamiento humano, significa que esas “realidades” son siempre momentos dependientes de una totalidad que regula la multiplicidad del mundo. Y en este punto el todo ordenado del cosmos griego mantiene su vigencia. Esta noción filosófica no es ajena a una concepción religiosa. Por ejemplo, Aristóteles, quien sostenía que un hombre que vive como un dios entre los hombres está liberado de toda ley y de la igualdad que ésta supone, pues él es origen y donador de su ley,¹³ se hace eco de una idea y genera un concepto que en el helenismo será el de “rey-dios”.¹⁴ Será el hombre que “coincida” con la ley divina del mundo. Esta herencia helénica tendrá influencias importantes en la teología y la mística cristianas.¹⁵ Aunque la influencia helénica en este punto se hizo sentir en los tres monoteísmos, el judaísmo en particular ha elaborado en cada época modelos de razonamiento que le resisten argumentando que nada puede tomar el lugar del Absoluto y que todo intento de respuesta al mismo es siempre provisorio y revisable.

¹³ Aristóteles, *Política*, 1253a 14-1284a 9. La identificación de la legalidad natural y la voluntad propia características de ese sujeto-divino conllevan un movimiento autotélico, a menudo influyente en la teología occidental. No es preciso una indagación demasiado profunda para ver la insalvable tensión que esa concepción tiene con el Dios bíblico vocado hacia el mundo y demandante de su criatura de la doble conciencia de no ser ella misma Dios y de reconocer las necesidades del mundo.

¹⁴ H. Kleinknecht, “Nomos”, en Gerhard Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1942, 1025ff.

¹⁵ La noción tiene un origen platónico y se afianza con el helenismo. En el cristianismo se expresa como *theosis* o *deificatio*. Quizás la expresión más acabada sea la formulación en la mística alemana de *Selbsterfahrung als Gottese Erfahrung*. Cfr. in extenso Markus Enders, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit — Studien zur deutschen Mystik*, Hamburg: Kovac, 2008, pp. 273-298. Sin embargo, sería inadmisibles para la tradición cristiana —allende los casos concretos—, pensar que el hombre que era “en Dios Dios” (Eckhart) puede considerarse a sí mismo como origen de la ley. Por el contrario, la mística tiende a eliminar una noción fuerte de subjetividad, ubicando la identidad subjetiva en Dios.

II. El origen y la memoria de la ley en una tradición judía

La tradición judía es rica en interpretaciones acerca del origen y la justificación de la ley. Una versión influyente, heredera del racionalismo medieval y esbozada finalmente por Moses Mendelssohn durante la Ilustración, indica que las ideas centrales sobre Dios y sobre la moral son accesibles a la razón y que, por tanto, las nociones portadas por el judaísmo no significan un agregado ilegítimo e injustificable por la mera razón. Por eso, según Mendelssohn, las verdades “históricas”, entre las que se cuenta la revelación del Sinaí, no son verdades de razón sino transmitidas de generación en generación por la credibilidad de los testigos o de otro tipo de testimonio.¹⁶ La doctrina moral no tendría otra finalidad que la felicidad humana ni otro acceso que la razón universal y, por tanto, la ley que el judaísmo recibe en el Sinaí no es una doctrina soteriológica ni una religión revelada sino una norma cuyo objetivo es determinar modos de comportamiento en vistas de esa felicidad, modos que significan, *ad intra*, formas organizadas y directas hacia ese fin y, *ad extra*, un testimonio en el tiempo de esa realización.¹⁷ En este sentido, la liturgia significaría un modo de testimonio de una moral, huella en el presente de un pasado que se muestra como promesa. Pero en esta comprensión, la promesa no irrumpe como algo nuevo sino que es también ella deducible de la mera razón.

La posición de Mendelssohn genera un modelo de pensamiento que se extiende hasta Cohen, quien también participa de la concepción unívoca de razón. Con ese espíritu separa la historia de la religión, con sus mitos y costumbres, de la idea y del ideal de la religión que son fruto de la razón.¹⁸ La razón significa un modo “homogéneo” de pensar, que sistematiza toda fuente religiosa —por ejemplo, literaria—, extrayendo de ella sólo los núcleos lógicamente legítimos.¹⁹ La filosofía es la encargada de regular universalmente las operaciones del pensamiento, ubicando a la religión bajo la égida de la ética y sus valores de autonomía

¹⁶ Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Beielefeld: Aisthesis, 2001, pp. 121 y ss.

¹⁷ *Ibidem*, p. 86.

¹⁸ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona: Anthropos, 2004, p. 2.

¹⁹ *Ibidem*, p. 6.

y universalidad, y a ésta, a su vez, le concede prioridad metodológica a la vez que apertura a los aportes que la religión pudiera traer consigo, como la noción de prójimo.²⁰ Ambos autores, al inicio y al final del racionalismo moderno, no desconocen el valor de la religión, pero su concepción objetivante de la razón y la universalidad abstracta de su ética sólo entienden los aportes de la religión como estadios o pasos de un sistema superior. Pero la caída de la visión de la historia como progreso constante, operada en *Mittleuropa* con el fin del Segundo Reich, sumada a los nuevos aportes filosóficos de las primeras décadas del siglo XX, llevaría a los herederos de la tradición ilustrada a una vuelta crítica sobre sus propios presupuestos, y a una revalorización diversa de las fuentes judías.

Contra el reduccionismo que caracterizaba al racionalismo anterior, que significaba también una antropología reduccionista del conocimiento humano, Rosenzweig propone un “nuevo racionalismo”.²¹ Este no reduce lo cognoscible a verdades a priori, ni a una hermenéutica de lo simbólico, ni a lo empíricamente contrastable. Estas versiones del conocimiento reducían la plenitud de la experiencia humana o, si tomaban sus partes, las comprendían como una multiplicidad sin relación. Rosenzweig parte de la experiencia de mutua necesidad de las verdades “científicas” y las nociones portadas por la fe religiosa. Y esa relación no se da, según Rosenzweig, al seno de un pensamiento monológico o una estructura lógica universal común a todos. Se da en la vitalidad y sonoridad del habla, particularmente de las proto-palabras. Cuando éstas entran en la comunidad de comunicación, afirman ante todo la alteridad de lo otro que se manifiesta y la temporalidad del tiempo. Esas palabras han “prometido o pro-llamado”, son recepción de un llamado y respuesta.²² Pero la estructura que se halla en el protolenguaje recién se ve expresada en el acontecimiento de hablar. El lenguaje realmente hablado es esa receptividad y responsividad, es común a todos y al mismo tiempo particular, es unidad y separación, es cumplimiento y promesa siempre

²⁰ Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen: Töpelmann, 1915, pp. 32 y ss; Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, pp. 87-110.

²¹ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 145.

²² *Ibidem*, p. 152.

nueva y antiquísima.²³ En el lenguaje realmente hablado se abre el sentido que los “eventos” de la tradición monoteísta porta consigo: Creación, Revelación, Redención. Estos eventos indican una comprensión diversa del lenguaje a la obtenible por un abordaje meramente analítico y le ligan a un modo de desformalizado de comprensión del tiempo, a un tiempo orientado por sentidos.²⁴

El lenguaje realmente hablado porta consigo una “autoridad” que permite evitar dos precipicios: el encadenamiento de todo lo nuevo a la autoridad instituida y la eliminación de todo criterio de autoridad y limitándose a “la pura actualidad de la vivencia”.²⁵ Pero el lenguaje en su comunicación realizada porta consigo un modo de verbalidad que significa su objetividad e irreductibilidad al dominio subjetivo, al tiempo que realiza la interioridad subjetiva. Genera comunidad e individualidad. El lenguaje recupera la “facticidad” de los tres actores irreductibles de la experiencia: el ser humano, Dios, el mundo. Si la facticidad del mundo se muestra por su patencia — patencia que remite a un origen escondido o Creación, a un Dios oculto aunque siempre operante—, sólo mediante la noción de Revelación es que la relación irrumpe en el presente y se hace comunicación.

Sólo al recibir alguna vez en el tiempo la irradiación del brillo de una Revelación no acontecida de una vez para siempre, sino aconteciendo en ese instante, la circunstancia de que las cosas deben su existencia a una revelación llegará a ser más que una *circun-stancia*: llegará a ser el núcleo íntimo de su facticidad.²⁶

La relación con el origen-pasado se ilumina a partir de estas ideas. Si la Creación ponía al sujeto menesteroso de existencia ante su origen allende

²³ Sobre el lenguaje en su ser efectivamente hablado *cfr. ibidem*, pp. 205 y 220; Bernhard Casper, *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2007, pp. 33-34.

²⁴ Es preciso afirmar que, a pesar de la fuerte influencia kantiana, ya Cohen relaciona la memoria con la “interiorización” y el futuro con la escatología, operando así ya una desformalización del tiempo. *Cfr.* Astrid Deuber-Mankowsky, “Sprachformen der Apokalypse bei Hermann Cohen”, en Jürgen Brokoff y Joachim Jacob (eds.), *Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. 19-38.

²⁵ Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 149.

²⁶ *Ibidem*, p. 206.

la propia voluntad, la Revelación ubica en el “ser hablado completamente real del lenguaje”, o sea, en la palabra y contra-palabra, en la relación de cuestión y respuesta, en la responsabilidad que incluye una pasividad primera y la actividad libre posterior. Por eso ese origen de la subjetividad que llamada adquiere su figura más clara en el mandamiento, no un imperativo cualquiera sino en la exigencia: “ámame”.²⁷ El origen es pasado irrecuperable, pues excede el poder de una conciencia de ubicarlo aquí o allá. Pero no hace desentender del presente, ya que es *hoy* y *ahora* cuando el origen se manifiesta. Por eso la Creación se renueva como Revelación, porque es llamado que sostiene pero desestabiliza al presente y abre al futuro como responsabilidad por el mismo.

El mandamiento, que Rosenzweig resume en el imperativo de amor, es para Levinas responsabilidad por la vida del otro. Aunque no sea la noción de “pecado” un concepto central en Levinas, para ambos, Levinas y Rosenzweig, el imperativo daría a luz la conciencia del retraso o tardanza del sujeto, el reconocimiento de una responsabilidad que no llegó a tiempo.²⁸ Por eso, ambos pensadores ligan la necesidad de dar cuenta razonablemente de ese llamado con una desformalización del tiempo. Por un lado, liga al mandamiento con un “pasado” que excede toda presencia, pero, por otro, relaciona toda presencia con ese pasado y desde esa relación construye el futuro. Esa conciencia respecto de la ley está lejos de la mera exigencia de cumplimiento. Rosenzweig recuerda que el judío debe recordar y tener a la vista día y noche la ley, debe “investigarla”. El recuerdo y la indagación son creativos, de ellos surgen en cada época contenidos nuevos ante nuevos problemas que exigen decisión y responsabilidad.²⁹

El presente, *in-stans*, es para Rosenzweig una suerte de breve y transitorio detenimiento del tiempo, donde irrumpe el pasado de la Creación sostenida, que se convierte en mandamiento o Revelación. Ese don se muestra en el lenguaje realmente hablado, en que el sujeto adeuda

²⁷ *Ibidem*, p. 222.

²⁸ *Ibidem*, p. 225.

²⁹ “Luz eléctrica y derecho al voto femenino, la demanda contra la protección de la vida embrional, la disección de cadáveres, — todo exige decisión. Y siempre decisión a partir de la vieja ley” (Franz Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, en *Gesammelte Schriften*, III, Dordrecht-Boston-Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984, p. 522).

a otro su subjetividad. La recepción permite engendrar, ser fértil: se engendra al otro dándosele vida con la respuesta personal, se engendra la subjetividad de quien responde al recibir su identidad *qua* respuesta y se engendra un nosotros al reconocerse en los otros una parte de la identidad propia y del otro. Es un recomenzar constante o quiebre en el seno de la secuencia cronológica, irrupción de lo nuevo o discontinuidad. Este modo de relación se vincula con la noción levinasiana de infinito.³⁰ La relación con el infinito permite pensar en un pasado inmemorial, que excede las capacidades de reminiscencia de la conciencia, que abre un sentido de responsabilidad imposible de cerrar, inacabable en el tiempo. Origen que se abre como demanda de un futuro realizado, aunque nunca realizable; demandante de figuras y respuestas concretas, aunque desmintiendo que con alguna de ellas se lo haya realizado.

La “memoria” de la ley es escucha del reclamo presente, reclamo que posee una paradójica justificación débil y fuerte. Débil porque la figura “probatoria” pertenece a lo negado y oculto de la historia. Fuerte porque se trata de una presencia que no sólo es innegable, con huellas que subsisten tras todo intento de borramiento, sino que además engendra en el sujeto responsable un modo de deseo.³¹ Es una autoridad que no se impone sino a fuerza de retracción, ausencia y debilidad, “más allá de la memoria”.³² Más allá de lo que la conciencia retiene y da un sentido a su medida, aparecen escenas de la vida de un pueblo, en este caso el judío, que rompen con la formalidad del tiempo y la particularidad de una comunidad.

Ben Yoma —que extendía así a toda la duración del tiempo vivido por las personas, tanto a las noches como a los días, el recuerdo de la salida de Egipto— ve ahora al tiempo del judaísmo, y por tanto al tiempo humano,

³⁰ Esta relación es elaborada de modo extraordinario a la luz de Meister Eckhart en Bernhard Casper, *op. cit.*, pp. 197-216.

³¹ La “indicación formal” del trabajo filosófico previene, claro está, de entificaciones o concreciones indebidas. Pero ¿no cabe un lazo directo de estas afirmaciones con tareas tan extraordinarias como las del Equipo Argentino de Antropología Forense y la Iniciativa Latinoamericana para la Identificación de Personas Desaparecidas, con su intento de devolverle a las víctimas rostro, identidad e historia, y a nosotros, responsabilidad por esa memoria de lo aplastado por la violencia y el olvido?

³² Emmanuel Levinas, “Au-delà du souvenir”, en *A l'heure des nations*, Paris: Les Éditions du Minuit, 1988, pp. 89-124.

más allá de los límites del recuerdo. Su sentido vendría de otra parte [...] Una historia que desborda la memoria y, en ese sentido, una historia inimaginable, una historia todavía enteramente inédita y que no ha sucedido a ninguna nación.³³

Hay la “memoria” de un evento, pero su realidad está más allá de los límites del recuerdo, de la retención de una secuencia vivida. Levinas se pregunta si la “memoria de un evento” —feliz, trágico, histórico, ahistórico— de la tradición de un pueblo puede significar una interferencia en las relaciones con las demás tradiciones culturales, si la referencia cíclica y cuasi litúrgica a la *Shoah* no llama más bien al recato para no ofender otras memorias.³⁴ *Mutatis mutandis*, la pregunta aplicaría a situaciones como la recepción de la ley y su recuerdo. Una respuesta superficial es que constantemente celebramos memorias de otros y a menudo sabemos más, por ejemplo, de la historia de los países centrales que de la de los vecinos. Pero la respuesta más importante es que todo recuerdo significativo proveniente de toda tradición puede significar un hito en nuestra memoria, un acicate de deseos olvidados. Más aún cuando el recuerdo del que se trata está ligado a la experiencia de sufrimiento y opresión y al deseo de reconocimiento y liberación; cuando de lo que se trata no es de un privilegio particular sino de la responsabilidad de ser agente de responsabilidad.

Si se recurre a la escuela filosófica que da método a Levinas, la fenomenología, se identifica en el fenómeno de la experiencia de encuentro comunicativo con el otro un “más-de-significación”, que excede la capacidad subjetiva de donación de sentido.³⁵ La conciencia y la palabra abarcan más de lo que son conscientes de abarcar. La significación excede y anticipa toda representación, volviendo siempre parcial la donación de sentido (*Sinngebung*).³⁶ Antes de todo proceso convencional de atribución de sentido hay un evento original, un encuentro cara a cara. El lenguaje permite abrir ese evento y al mismo tiempo es ese evento mismo. Sucede que visto desde una primera aproximación, el sujeto se entiende como hipóstasis, movimiento identificatorio, capaz de delimitar un espacio en

³³ *Ibidem*, pp. 94-95.

³⁴ *Ibidem*, p. 24.

³⁵ Bernhard Casper, *op. cit.*, p. 154.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 219-221.

el mundo. Goza de esa apropiación y entiende que los límites de su mundo son los límites de su identidad. Pero al mismo tiempo se reconoce menesteroso de ese mundo, dando lugar así a la conciencia del propio desgarrar y de lo insubordinable de la exterioridad. Reconoce además que en ese mundo se halla un modo de alteridad irreductible a su gozo, irreductible a su sentido. Esa alteridad, cuyo lugar por antonomasia de “aparición” es el rostro del otro, siempre resiste. Si la libertad pudo entenderse en la metafísica clásica como ese poder de identificación, la “presencia” de la alteridad rompe ese intento identificatorio mostrándose anterior al movimiento de hipóstasis.³⁷ Y el otro que antecede y sucede toda labor identificatoria se comunica por su palabra. La irreductibilidad de quien habla a su mensaje, su “objetividad” entendida como imposibilidad de reducción idealista de su sentido por una capacidad del sujeto y, finalmente, el tipo de demanda que plantea esa presencia vivida al modo de una huella son todas características que permiten a Levinas situar la experiencia ética de ser abordado por el otro en directa relación con la experiencia religiosa:

Hemos tratado de plantear la exterioridad - el otro -a como aquello que por excelencia no es tiránico y hace posible la libertad - se opone a nosotros, porque se vuelve hacia nosotros; más allá de la violencia de la brutalidad, pero también del encantamiento, del éxtasis y del amor. Se podría llamar religión a esta situación, donde más allá de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino o -Dios no lo permita- sobre lo sagrado y sus violencias, se habla a otro. Hemos afirmado que el mandamiento es la Palabra, o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandamiento.³⁸

La palabra del otro escapa a la posesión. Si hay un modo de posesión que acaba en discurso, permanece no obstante la relación con el otro como “resistencia absoluta”, como “mandato y palabra” (y también apertura a la libertad de responder o negación).³⁹ Rostro, palabra y mandato toman forma de sinónimos.⁴⁰ La palabra del otro plantea un modo

³⁷ Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*, Paris: Fata Morgana, 1994, p. 57.

³⁸ *Ibidem*, p. 48.

³⁹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 180.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 215.

de exigencia, por eso se muestra como mandamiento. El mandamiento transforma a quien le atiende (entendiendo la atención como un modo de atenta espera, *attente*), con una “paciencia expectante”.⁴¹ La noción de *paciencia* en sentido levinasiano indica la pasividad y apertura del sujeto a una demanda que excede todo acto que esté a su altura. En la palabra del otro aparece una “exigencia excesiva”.⁴² La respuesta del sujeto es siempre precaria y al mismo tiempo liberadora porque deshace el lazo con la propia inmanencia y porta más allá de sí. La ley es deseo de justicia, de respuesta plena a esa exigencia. Pero también es conciencia de que cada una de sus configuraciones históricas es insuficiente, es un “dicho” que nunca cierra, que nunca da plena cuenta de lo que exige el movimiento de “decir” o responder al mandamiento. Por eso, el tipo de “identificación” que el lenguaje permite no es la reducción de esto en tanto que esto sino un modo de *kerigma*, un anuncio que exige siempre más. Es un modo de obediencia.⁴³

La palabra del otro indica un llamado, una exigencia profética de responsabilidad por un futuro. Pero la exigencia no remite a un contrato con fecha de firma. No se trata de la debilidad de la memoria, al modo de la nostalgia griega por haber bebido las aguas del Leteo y haber olvidado el momento de presencia absoluta. Se trata, en cambio, de un pasado que recién puede comenzar a existir en el momento del encuentro, a cada momento. No es memoria como retorno a un pasado cronológicamente fijo, sino una discontinuidad, vuelta “sobre el instante presente, ‘cargado de todo el pasado’ aunque grávido de todo el porvenir”.⁴⁴

La palabra del otro está entregada, donada al receptor. Pero éste puede negarse a recibirla. Es por ende una palabra menesterosa. Su fuerza reside en la permanencia del mal que ocasiona la demanda, en la debilidad del rostro. Por eso, la alianza con quien emite el mandamiento requiere de un modo diverso de justificación que aquel al cual nos acostumbró la modernidad, como pacto entre iguales. Aquí la igualdad aún está en ciernes.

⁴¹ Bernhard Casper, *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, Córdoba: Alción, 2011, p. 22.

⁴² *Ibidem*, p. 64.

⁴³ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 83-88.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 289.

III. La constitución de un nosotros histórico y su modelo comunicativo

La relación con el Otro, la comunicación que allí nace y el modo de dar cuenta de esa comunicación mediante una ley son todos ellos modos de instaurar un lenguaje. Éste tiene una significación inacabable. La significación es lo Infinito, pero lo Infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni aun a la actividad razonable, sino en el Otro; me hace frente, me cuestiona y me *obliga* por su esencia infinita. Este “algo” que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el otro. Por eso afirma Levinas que la esencia del discurso es *prière*, plegaria, modo de decir que solicita al sujeto y genera su subjetividad en su respuesta.⁴⁵ La plegaria no sólo como preces, como petición a otro más poderoso, sino como respuesta a la enseñanza del otro. Sucede también que la esencia del lenguaje como plegaria incluye al otro como maestro y a su palabra como enseñanza.⁴⁶ Palabra y maestro son uno en la enseñanza, el que enseña se enseña. El lenguaje es un modo vínculo que instaura un nosotros que tiene prioridad y precedencia: por un lado, antecede a todo sujeto, es condición de posibilidad de los sujetos, pero, por otro, el sujeto investido por el lenguaje habla, responde y al hacerlo gesta comunidad y alteridad. Engendra a otros, como otros le engendraron. De este modo, la experiencia de estar constituidos por el Otro que nos llama y de instaurar a un tiempo subjetividad propia y alteridad mediante una respuesta muestra cómo el lenguaje es nos-otros, alteridad en lo común y señal de dependencia de Otro —en el doble genitivo—.

La dependencia de Otro es esencial al modelo comunicativo que constituye la herencia monoteísta. Por un lado, si la noción de Creación antes expuesta señalaba la dependencia constante de Otro, si la subjetividad era constituida mediante la dependencia y atención al otro o, lo que es lo mismo, todo ello significa que también lo infinito requiere de lo finito.⁴⁷ Dios mismo se pone, según esta tradición, a disposición de la respuesta

⁴⁵ “La esencia del discurso es la plegaria”. Cfr. Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993, p. 19.

⁴⁶ “La esencia del lenguaje es la enseñanza”. Cfr. Emmanuel Levinas, *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, en *Œuvres d’Emmanuel Levinas*, Paris: Grasset-IMEC, 2011, p. 84.

⁴⁷ Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Madrid: Visor, 1963, p. 63.

humana. Rosenzweig recuerda cómo, para la tradición judía, todo está en manos de Dios excepto el temor de Dios, o sea, la piedad necesaria para realizar finalmente la alianza; e incluso Dios mismo depende del testimonio humano: “Si dais testimonio de mí, entonces yo soy Dios, y si no, no”.⁴⁸

El nosotros que surge de la experiencia del lenguaje realmente hablado es negación del individuo *self made man* —y de una sociedad que sea mera sumatoria de individuos así—, pero también de una socialidad masiva, anónima y sin responsables. La experiencia del lenguaje es un modo de hacer experiencia del nombre propio. El sujeto convocado personalmente se une a otros respondiendo. Rosenzweig expresa ese modo de respuesta utilizando la figura litúrgica de la oración en común. En ésta, los orantes olvidan su interés propio, ya no se dirigen a su destino propio “sino, inmediatamente, al Eterno, para que Él quiera promover no la obra de mis, tus o sus manos, sino la de las ‘nuestras’”.⁴⁹ El nosotros no es sumatoria de yo es sino que incluye la trascendencia. Un abordaje fenomenológico de esto se muestra en el análisis del lenguaje común expresado como liturgia, donde el lenguaje que nos anticipaba y nos gestaba como nosotros llega a su punto final: “Precisamente porque poseen un lenguaje común, están por encima del lenguaje”.⁵⁰ Así como el rostro y la presencia vulnerable del otro anticipan al lenguaje con sentido, también la presencia colectiva o la liturgia en común testimonian aquello que excede al significado. La profundidad del gesto litúrgico que engendra al “nosotros” lleva a lo más cotidiano: incluye el oír, pero también el comer y el cantar y, por ende, la responsabilidad por quien no oye, no come, no canta. Y el rito litúrgico debería despertar la conciencia de que aún no se ha hecho plena justicia a las demandas de los otros que componen el nosotros; debería instaurar en la modorra cotidiana y las justificaciones históricas el recuerdo siempre renovado de la obligación de una justicia superior aún no satisfecha.⁵¹

Este “verse” de todos por todos indica una exposición a la alteridad, “sinceridad” o “rectitud”.⁵² Sinceridad y dec-encia no son aspectos

⁴⁸ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, p. 216.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 350.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 352.

⁵¹ Emanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1982, p. 41.

⁵² “Sinceridad pura de esta presentación”, “No siendo nada más directo que el cara, el cual es la rectitud misma” (Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 216 y 101.

voluntarios correspondientes a decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no lo es; en cambio, corresponden de modo mucho más inmediato a la experiencia de estar involucrados por la trascendencia de lo exterior en una comunicación que rompe toda tranquilidad e interioridad, que instaura otra “lógica”.⁵³ La exposición implica, al mismo tiempo, que lo que exige y demanda es superior, pero su superioridad está dada por la debilidad. Por una debilidad que es señal de igualdad:

El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se *une* a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor. Mandato que sólo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar. El *tú* se coloca ante *un nosotros*. Ser nosotros no es ‘atropellarse’ o darse codazos en torno de una tarea común. La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda a mandar. Por esto la relación con el otro o discurso es no sólo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética.⁵⁴

La fuerza de la palabra demandante del otro —que genera, justifica y deconstruye toda ley— es un modo débil de ejercer el poder. O mejor expresado, su poder reside en un modo discursivo que no ejerce violencia que no sea como exposición de su debilidad. Es exterioridad pura, refractaria

⁵³ “¿Por qué hablamos en realidad? Y el hablar [*Reden*] expone en público el fruto de nuestro enfrentamiento con la realidad, o sea de nuestro pensar, de nuestra ‘dec’encia [*Red’lichkeit*], nuestra logicidad. Este primero y más extremo por-mor-de-qué de nuestro hablar, en el cual se manifiesta nuestro pensar, puede ser indicado por la palabra bíblica ‘justicia’, que también es usada por Platón como determinación trascendental” (*cf.* Bernhard Casper, “El dar-se del Otro. Meditaciones sobre una comprensión de la racionalidad que comienza de otro modo”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, año XX, número 25, 2011, p. 44); y vale también la cita de la nota del traductor: “Se intentó mostrar la acentuación en el texto de *Rede* como un modo discursivo de exponerse genuinamente en ‘*Red’lichkeit*, apelando a ‘*dec’encia*, cuya raíz corresponde a *dokeo* como opinar exponiéndose en una enseñanza”.

⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 226.

no sólo a toda coacción conceptual o institucional, sino también a toda experiencia intimista de ser habitado por el infinito. Esto no sólo pone en cuestión la versión individualista de religión heredada de la modernidad, sino también la noción de conciencia individual. Por eso, no hay conciencia moral hasta que no se haya proferido el “nosotros”. La conciencia moral no puede separarse de un mandamiento recibido de la exterioridad, exterioridad del discurso o exterioridad sin violencia, pero fuente ajena a sí que lleva a apropiarse de sí mismo.⁵⁵ Levinas muestra así cómo la tradición bíblica subvierte el orden del ser antiguo, pero también el orden de la conciencia moderna europea. Es heteronomía, pero una heteronomía que inviste al sujeto en su libertad mediante el reconocimiento. “Respetar no puede significar someterse, aunque no obstante el otro me manda. Se me manda, es decir, se me reconoce como capaz de obrar. Respetar no es inclinarse ante la ley, sino ante un ser que me manda hacer algo”.⁵⁶ Ver a la ley como mandato paradójico trascendente y a un tiempo identidad más propia; como decisión personalmente responsable y a un tiempo nacido de un nosotros trascendente, significa replantear el problema del pacto y la comunidad. Cuando Levinas estudia algunos fragmentos del Talmud que comentan a Deuteronomio 18ss, ve allí la posibilidad de un paso del mundo hebreo a la universalidad llamada griega y su noción de racionalidad. Sucede que no se trata de una sociedad escondida de iniciados sino de una sociedad ubicada en un valle, es decir, parados en las dos laderas de sendas montañas enfrentadas, todos se ven mutuamente. Y adoptar una ley, aceptar un mandato, implica así siempre la posibilidad de permanecer todos de cara a todos.⁵⁷

Estar de cara a todos significa que nunca la ley recibida puede darse por concluida. Por un lado, subsisten las necesidades de todos, siendo el hambre la más evidente de ellas. El hambre indica el aspecto político inmediato de la ley.⁵⁸ Pero no es un mero hacer, también es un modo de pensar: “la filosofía no está prohibida, menos lo está la razón”.⁵⁹ La obediencia de la ley implica

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Entre Nosotros*, p. 35.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁷ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 95.

⁵⁸ Contraposiciones como la de Arendt, que entienden que el ámbito político *par excellence* es el de la lexis y la praxis de autoexposición frente a iguales, Levinas entiende que el primer rol de la política es satisfacer necesidades materiales como lo es eminentemente el hambre. *Cfr. ibidem*, p. 35.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 97.

su estudio como primer ejercicio de la piedad.⁶⁰ El estudio es garantía contra el riesgo de liberalismo, o sea, la conversión de la ley en algo meramente interior, y contra el stalinismo, que es el peligro que acecha a todo pensamiento generoso incapaz de ver los límites de su aplicación.⁶¹

IV. La “racionalidad de la paz”

¿No es este un modo de pensar inaceptable para una época en la que la trascendencia carece de sentido y lugar, donde sólo el sujeto autónomo es visto como fuente última de legitimidad jurídica? ¿No indica este pensamiento ya un particularismo inaceptable para cualquier pensamiento racional —ya que “una razón no puede ser otra para una razón”⁶²— y, por otra, parte la imposición de una particularidad sobre las demás? ¿No es ese “nosotros”, en síntesis, doblemente inadecuado, sea por la inclusión forzada de una trascendencia epocalmente inadmisibles, sea por la inclusión demasiado ligera de otros que no se reconocen abarcados por esa ley fundante? Son preguntas tan difíciles como ineludibles. Y la respuesta es compleja y variada. Una primera aproximación es que esta tradición se nutre de una experiencia común a la humanidad, la de su opresión, y, por lo tanto, sólo en ese contexto es que la ley puede ser vista en su sentido originario. O sea, no se trata del pacto originado en una especie de mundo ficticio de sujetos autolegisladores —o los más modernos intentos del velo de ignorancia para una posible universalización de la justicia como equidad— sino que este pacto surge en una demanda nacida por la receptividad del sujeto de la demanda de los otros en estado de opresión. Por eso:

La salida de Egipto —el Éxodo— y la evocación de esa salida donde la libertad fue dada a un pueblo, la llegada al pie del Sinaí donde esa libertad se cumpliría como Ley, constituyeron un pasado privilegiado, la figura misma del pasado. Pero por lo mismo es también un pensamiento virtualmente obsesionado por el tema de la liberación de los esclavos [...] El judío es libre en tanto que liberado: su memoria es inmediatamente

⁶⁰ Cfr. Emmanuel Levinas, *A l'heure des nations*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, pp. 71 y 80; Emmanuel Levinas *L'au-delà du verset*, pp. 22-23,

⁶¹ *Ibidem*, pp. 97-98.

⁶² Emmanuel Levinas, *Entre Nosotros*, p. 38.

compasión por todos los esclavizados o por todos los condenados de la tierra, y tiene una sensibilidad especial por esa condena que los condenados mismos son llevados a olvidar.⁶³

Además del “recuerdo” de una ley ligada a la liberación de una opresión, recuerdo a la vez histórico y anterior a toda historia y siempre renovado por la vigencia de la opresión, la memoria de la demanda del otro significa poner en cuestión las leyes del tiempo. Es un ejercicio de la memoria de una promesa, de un futuro realizado presente hoy como demanda. En el decir de Levinas, se pone en cuestión lo “dicho” por el “decir” originario que nunca puede satisfacerse.⁶⁴ Y la herencia monoteísta, incluso a la luz de sus propias traiciones a ese mandamiento, se muestra como una tradición posible de la expresión del llamado a respetar la alteridad, que es motor de reclamos y juez de cada respuesta concreta. Por eso, lejos de significar una heteronomía servil, la demandante trascendencia de la exterioridad significa un punto “fijo” en el tiempo para juzgar la obra del tiempo, con una fijeza distinta a la de la tradición metafísica. De otro modo, toda configuración histórica sería justificable habida cuenta de las circunstancias. Rosenzweig niega divinidad y justificación a la historia, proponiendo otro punto de vista desde el cual juzgar sus resultados.⁶⁵ Esta tradición afirma que nadie puede considerarse origen absoluto de una orden. Serlo indicaría una señal de idolatría. En cambio, lo humano en su multiplicidad es manifestación y eco de la palabra, lugar de interrogación, necesidad siempre renovada de interpretación y crítica profética. La crítica al sujeto como donante final de sentido y significación abre a una significación que precede a la donación de sentido: “afirmar al hombre como poder de juzgar la historia es afirmar el racionalismo”.⁶⁶

⁶³ Emmanuel Levinas, *A l'heure des nations*, p. 91.

⁶⁴ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pp. 48-51, 97-103.

⁶⁵ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979, pp. 112-113.

⁶⁶ *Cfr.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, p. 221; Emmanuel Levinas, *Entre Nosotros*, p. 41. Se podría afirmar, habida cuenta de la vida del autor desde la que surge su pensamiento, que ninguna de estas afirmaciones carece de ligazón con el mundo práctico. Menos aún esta idea de una ley (y un pueblo que le testimonia) que se mantiene paralela a la historia. Una discusión extraordinaria sobre la vigencia del “no matarás” como lugar hermenéutico desde el cual juzgar —o no— los acontecimientos de la época de dictadura y resistencia en Argentina, y la alusión ineludible a Levinas, puede hallarse en Oscar del Barco *et al.*, *No matar: sobre la responsabilidad*, Córdoba: El Cílope-Universidad Nacional de Córdoba, 2007.

No se trata, entonces, de un decisionismo, ni de una mística de fusión, ni de un emotivismo. Se trata de un modo de racionalidad. Por eso, para esta tradición, Dios no es garante de la historia, ni se verifica en la historia, ni permite evadirla, sino que es la posibilidad siempre trascendente de juzgar toda realización.⁶⁷ Y es así porque esa huella está inscrita como demanda infinita en la comunicación humana. La ley que nace de la demanda infinita del otro rompe las reglas de la prudencia, sin significar irracionalismo ni fusión con la divinidad. Sólo se responde y se reconoce si se está separado y si el llamado no es mero producto o constitución del sujeto; si el llamado antecede al sujeto de un modo radical. No hay “prueba” de estas afirmaciones sino una recurrencia de una experiencia que *puede* embargar al sujeto. Se trata de una “revelación” diferente de la apofansis del ser, una ambivalencia y trascendencia que la palabra “Dios” pretende enunciar.⁶⁸ La razón que pretendía reunir como síntesis todo lo que se muestra a ella, y a lo cual ella está en condiciones de donar sentido, se ve antecedida por algo que se dona excediendo todo significado. El origen de esa donación trascendente es, paradójicamente, la proximidad. La relación con la proximidad puede resolverse mediante el concepto y el tema, o sea, la reducción de esa presencia a categorías que la conciencia puede dominar. Pero la proximidad puede romper la identificación, puede generar una apertura imposible de cerrar. Se trata de una “inteligibilidad” y una “racionalidad” de un sujeto no sometido ni al ser ni a las demandas lógicas de la razón, sino de un sujeto que rehuye la re-presentación y se entiende desde “la idealidad, ya kerigmática, del lenguaje”.⁶⁹

El kerigma del lenguaje, su mensaje original, es la demanda que se muestra en el otro-prójimo. Los otros, tanto en la presencia infinita del prójimo como en el reclamo siempre renovado de instituciones frente a la presencia del tercero o la sociedad, conciernen al sujeto *ab initio*. Son el inicio de su identidad, un inicio como fraternidad que precede a la comunidad de género y su definición conceptual.⁷⁰ También el kerigma como demanda

⁶⁷ En este sentido, son valiosos los estudios sobre los vínculos de la Biblia y los Derechos humanos, pero no deben tomarse como una relación directa. Cfr. Raquel Hodara, “La Biblia hebrea y los Derechos Humanos”, en *Deseo de ley*, tomo II, Buenos Aires: Biblos, 2003, pp. 71-95.

⁶⁸ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 235.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 206-207.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 238.

implica ya una exigencia de justicia, la labor de establecer la igualdad entre los infinitamente distintos. Pero la justicia como inicio de la relación demandante muestra también otra posibilidad que aquella que piensa a la sociedad realizada como fruto de una guerra saldada. No hay ya ejercicio posible de la violencia con buena conciencia. Esta obsesión por el otro y la justicia que le es debida es signo de la tarea inacabable de la responsabilidad. “Responsabilidad para con los otros o comunicación, aventura que lleva consigo todo discurso científico y filosófico. Por tanto, esta responsabilidad sería la propia racionalidad de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz”.⁷¹

¿Satisface filosóficamente el discurso levinasiano sobre la ley y la racionalidad que le es inherente? Sólo satisface a las malas conciencias, sabedoras de su incapacidad estructural de devenir buenas conciencias. Paradojalmente, esa satisfacción sólo se evidencia como insatisfacción. Pero aun quien ve aquello que muestra esta fenomenología de la ética entendida como relación con el otro debe formular la pregunta por las posibilidades que le quedan a ese otro excluido si su verdugo se niega a reconocerle y se obstina en someterle. Permanece la pregunta sobre la instauración de esta “racionalidad” si los mecanismos e instituciones vigentes permanecen atados a la antigua. 

⁷¹ *Ibidem*, p. 239.