

JUDAÍSMO Y FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DE E. LEVINAS: LECTURA DE UN PALIMPSESTO *

I. EL TEXTO COMO PALIMPSESTO

1. *El carácter dual de la obra lévinasiana*

Nuestra lectura ha abordado la obra lévinasiana de madurez como un todo homogéneo, cuya caracterización global vendría dada por la expresión “filosofía judía”. Implícitamente, sin embargo, lo que consideramos “obra lévinasiana” se redujo a los escritos estrictamente filosóficos. Esa perspectiva unilateral ha dejado en la sombra toda una serie de textos que, no revistiendo un carácter directamente filosófico, forman, no obstante, parte esencial de la producción de Lévinas. Hora es ya de reconocer la dualidad fundamental que la atraviesa: al lado de los escritos filosóficos -cuyos hitos esenciales serían: *De l'évasion* (1935), *Le temps et l'autre* (1947), *De l'existence à l'existant* (1947), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949 y 1967),

* Este trabajo recoge, con ligeras modificaciones, un apartado de un estudio más amplio presentado como tesis doctoral en la Universidad de Santiago de Compostela con el título “E. Lévinas: judaísmo y filosofía”, el 22 de junio de 1992, y destinado a determinar el sustrato hebreo de la filosofía de Lévinas.

La hipótesis central -discurso filosófico como expresión de las categorías nucleares del universo bíblico- es presentada aquí con carácter programático. Programa hermenéutico cuyo cumplimiento viene dado en el cuerpo de la obra. El lector habrá de tener en cuenta que cuanto aquí se dice presupone la caracterización previa del conjunto de la producción filosófica lévinasiana como “filosofía judía”. Tal decisión se justifica en virtud de una doble fidelidad detectada en su escritura (a las exigencias de la tradición filosófica occidental; al “monoteísmo ético” del Antiguo Testamento); a su vez, ese efecto textual es remitido a un conjunto de acontecimientos, tanto personales como históricos, vinculados a las vicisitudes del judaísmo contemporáneo: antisemitismo nazi y compromiso político de Heidegger; conocimiento del pensamiento de Rosenzweig y creación del Estado de Israel.

Totalité et Infini (1961), *Humanisme de l'autre homme* (1972), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Hors sujet* (1987) y *Entre nous* (1991); por no citar más que los libros decisivos-, encontramos otra serie de obras cuyo denominador común es la referencia al judaísmo como objeto fundamental de reflexión, adoptando ésta la forma de comentario de fragmentos talmúdicos -así ocurre con *Quatre lectures talmudiques* (1968) y *Du sacré au saint* (1977)- o incluyendo también meditaciones sobre el hecho judío que no parten de la literatura rabínica al lado de los trabajos exegéticos -es el caso de las tres recopilaciones: *Difficile liberté* (1963 y 1976), *L'au-delà du verset* (1982) y *A l'heure des nations* (1988)-. El propio Lévinas ha subrayado la separación entre sus textos "confesionales" y los puramente filosóficos, insistiendo incluso en la publicación de cada uno de ellos en editoriales diferentes ¹. Duplicidad que, de radicalizarse, obligaría a escindir al autor único en un Lévinas-judío y un Lévinas-filósofo, sin instancia que mediase entre ambos.

De forma menos dramática, D. Banon ha propuesto la metáfora del *díptico*, cuyas dos tablas serían la obra filosófica y la obra religiosa (judía) ²; respetando la especificidad de cada uno, ambos aspectos aparecerían íntimamente vinculados: la bisagra que los une preserva la unidad esencial del díptico. Lo atractivo de la propuesta reside en que avala la unidad de la obra, manteniendo igualmente su diferencia o dualidad constitutivas. La tensión entre unidad y diferencia sería fiel reflejo de la polaridad judaísmo/filosofía subyacente al discurso de Lévinas. Comoquiera que sea, constatar esa duplicidad obliga a reconsiderar el núcleo de la lectura que hemos venido manteniendo: ¿radicalizar el componente judío en la obra filosófica no responde a una ilegítima transferencia a ésta de lo que únicamente cabe reconocer en los escritos judíos? ¿No obliga la división del trabajo intelectual lévinasiano a mantener el carácter irreductiblemente filosófico (es decir, no-judío) de parte de su obra, reservando la inspiración bíblica para aquellos textos que, explícitamente, la asumen como propia?

Salvo que la matriz judía de la reflexión trascendiese la referida distinción entre obra filosófica y obra confesional, alimentando ambas prácticas textuales: la bisagra del díptico permite mover sus dos tablas hasta que, describiendo un ángulo de 180 grados, definan un plano único. Lo judío no sería ya una marca cuya presencia/ausencia permitiesen discriminar entre dos tipos de escritos, sino el rasgo determinante -y unificador- de la escritura lévinasiana. En ese sentido, la fórmula "obra judía" resultaría pleonástica.

1 Cf. F. Poirié, *Emmanuel Lévinas* (Lyon, La Manufacture 1987), p. 111.

2 Cf. D. Banon, 'Une herménétique de la sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud', en J. Rolland (ed.), *Les Cahiers de La nuit surveillée*, 3, *Emmanuel Lévinas* (Paris, Verdier 1984), p. 100.

2. *El sentido de los escritos judíos*

Previamente a la confirmación de tal hipótesis, que debilitaría la dualidad haciendo del judaísmo inspiración compartida por las dos modalidades textuales, conviene esclarecer la significación de los textos que, convencionalmente, son llamados “escritos judíos”. En su diversidad, todos ellos coinciden en una estrategia reflexiva presidida por dos supuestos básicos: en primer lugar, la significación *paradigmática* del judaísmo, cuyas verdades centrales trascienden toda contingencia histórica y posibilitan la interpretación de cualquier situación humana (I); un segundo supuesto viene dado por la conciencia, en Lévinas, de que su exégesis se inscribe en una vasta tradición -la hermenéutica bíblica esencial a la historia judía- que alcanzó en el talmudismo su expresión suprema (II).

I

El punto de partida de la reflexión lévinasiana sobre el judaísmo coincide con la intuición esencial que Israel tuvo siempre de su propia existencia: ésta se le muestra solidaria de su referencia a la Biblia, instaurándose entre la comunidad y la Escritura un circuito de determinación recíproca; “somos Israel en la Biblia”³. En la escucha de la Palabra, o la lectura de la Escritura, Israel se constituye *qua tal*; su adhesión a la semántica bíblica es el acontecimiento determinante de su ser.

Siendo su sustancia la del pueblo elegido, la escritura que lo identifica no puede ser tenida por mera obra literaria o libro histórico; sin dejar de ser ambas cosas, su condición esencial es la de documento que registra la inscripción del Absoluto en un pueblo. En ese sentido, el libro en cuestión es Libro de libros, Biblia; su escritura, Escritura. El carácter absoluto del texto independiza sus significaciones de las contingencias que acompañaron la producción y transmisión de sus signos; la materialidad significativa de éstos -su *hic et nunc*- no relativiza la semántica absoluta que corporeizan⁴. Tanto los signos bíblicos como su continuación talmúdica trascienden las circunstancias concretas de su

3 A. Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements* (Paris, Seuil 1962), p. 16. Cf. E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Paris, Minuit 1982), p. 159, en adelante citado como ADV; id., *Hors sujet* (Cognac, Fata Morgana 1987), p. 195, en adelante citado como HS.

4 Cf. E. Lévinas, *Difficile liberté* (Paris, Le Livre de Poche 1984), pp. 154 y 298-299; id., *Quatre lectures talmudiques* (Paris, Minuit 1982), pp. 15 y 20; id., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris, Minuit 1981), p. 35; id., *A l'heure des nations* (Paris, Minuit 1988), p. 78. En adelante, respectivamente: DL, QL, SS y AHN.

emisión original y sus recepciones ulteriores. Sin negar los logros histórico-filológicos de la crítica bíblica, Lévinas promueve el retorno a una situación pre-spinoziana en el acceso a las Escrituras: si Spinoza inició un proceso de racionalización tendente a explicar la Biblia como producto de una situación socio-histórica determinada (entendiéndose la Biblia desde el mundo), se trata de recuperar su función iluminadora del mundo, su condición de Escritura *trascendental*, de *a priori* del mundo. Reconociendo su historicidad (en cuanto *factum* significativo), se impone el rescate del significado meta-histórico de los escritos veterotestamentarios. “Las Escrituras no son un libro de historia, son el *modelo* de lo pensable abriéndose sobre las profundidades del *midras*. Las Escrituras confieren un sentido a los acontecimientos; no lo piden de éstos” (AHN 27).

Tras la cronología histórica -a la que se atiene el historicismo de la crítica bíblica-, asoma una intención de eternidad que permite hablar de una “maravillosa temporalidad de lo escatológico” (AHN 12). La *Torah*, irreductible a lo que el hoy y el ayer consideran presente, se proyecta sobre el futuro, horizonte inagotable que su propio sentido franquea.

La fidelidad al judaísmo pasa por el compromiso con el carácter absoluto de las significaciones veterotestamentarias. La *Torah* aporta un marco categorial que, situado “en el absoluto del pensamiento” (DL 102), posibilita el enjuiciamiento de cualquier situación humana concreta y la comprensión de cualquier novedad. La literatura judía ofrece un repertorio semántico que permite elucidar el sentido de todo acontecimiento; “platonismo” bíblico en el que Lévinas reconoce un pensamiento genial donde “todo ha sido pensado” (DL 102 y SS 30).

Especificidad de la literatura judía presente en el modo peculiar de expresar esas significaciones absolutas. La escritura bíblica y rabínica se mantiene equidistante del elemento abstracto del puro concepto y de la desnuda concreción del *factum*. Para Lévinas, propone una tercera vía: principios y categorías se presentan indisolublemente vinculados a ejemplos concretos; tensa unidad entre lo general y lo singular que instaura un significar *paradigmático*⁵, inspirador de su propia exégesis del judaísmo. Liberando el ejemplo concreto de su referencia fáctica -histórica-, la metodología rabínica permite extraer de él un sentido susceptible de ser aplicado a situaciones inéditas, haciendo que lo universal se enriquezca gracias a su trato con lo particular y haciendo posible que éste adquiera un sentido que va más allá de su concreción. Los viejos ejemplos, que la tradición conserva, iluminan, gracias a las nociones que encarnan, los hechos novedosos a los que se aplican.

5 Cf. DL 307; QL 21, 47-48 y 164; ADV 127; AHN 28; E. Lévinas, ‘Leçon talmudique. Sur la justice’, en *L’Herne* - E. Lévinas (Paris, L’Herne 1991), pp. 123-124.

Atendiendo a la letra de los textos, el judío no rinde tributo a ningún anecdotismo o folklorismo, sino que obtiene de ella misma el espíritu que trasciende su literalidad. La exégesis midrásica confirma la santidad del signifi-
cante al confrontar el texto con los hechos, comprobando cómo la potencia de su sentido los vuelve inteligibles. Lectura interminable, en tanto su vocación de anacronismo libera constantemente nuevos mensajes al afrontar situaciones nuevas. “Es la Torah enriqueciéndose de su radiación misma a través del tiempo” (AHN 79). Proceder rabínico que prolonga la actitud profética: el profeta se acerca a las ideas canónicas con el objetivo de actualizarlas en cada situación socio-histórica.

Lévinas descubre en esa metodología paradigmática la expresión de la lucha anti-ideológica del judío: la dimensión casuística de la ley oral, surgida de la preocupación por la aplicación de la Ley a los contextos vitales concretos, representa un esfuerzo por preservar el sentido genuino de lo general, impidiendo que su consideración en lo abstracto lo haga degenerar en su contrario; la constante atención a lo particular -en tanto concreción del principio universal- condiciona el mantenimiento de su pureza ⁶.

Desde tales presupuestos, Lévinas excluye cualquier tipo de acercamiento cientifista a la tradición literaria judía ⁷. La metodología histórica (ciega para el reconocimiento de los motivos eternos encerrados en los textos que data escrupulosamente) o el análisis estructural traicionan el sentido de la Escritura por abordarla como simple objeto de consideración teórica; condenándola a una facticidad contingente, obstruyen el acceso a su sentido profundo. Reducida a mero objeto del que se habla, la escritura bíblica permanece muda en lo esencial de su mensaje; la aprehensión cabal exige el oído atento de quien recibe la Torah. La condición judía del intérprete, lejos de lastrar la objetividad de lectura, es su presupuesto metódico.

En consonancia con la tradición rabínica, la exégesis lévinasiana parte del carácter enseñante y significativo de los textos. No son simple referente de la reflexión -tema del discurso- sino emisor original del sentido, textos parlantes cuya palabra suscita la sensibilidad del intérprete. La imagen del estudioso monologando ante los restos silenciosos del pasado no tiene cabida en esta hermenéutica; muy al contrario, en ella está en obra un diálogo en el que la iniciativa corresponde al texto, siendo el exegeta, primariamente, receptor de un mensaje que lo supera. Lévinas confiesa: “siempre me siento inferior a mi texto (...) esos textos contienen más de lo que yo sabría encontrar en ellos” (SS 154).

A ese primer momento de pasividad en el intérprete, sucederá otro en el que se dé cauce a su iniciativa. Conteniendo los textos hebreos las categorías

6 Cf. ADV 98-99.

7 Cf. DL 101-102 y 308; QL 14-15; SS 29.

o significaciones básicas que permiten pensar cualquier situación humana, Lévinas los leerá en función de los problemas filosóficos y las inquietudes propias del hombre moderno⁸. Accediendo a lo escrito desde su situación histórica, extraerá de su literalidad el sentido universal cuya iluminación responde a los interrogantes del presente. Reconocemos en ello la decisión fundante del pensamiento de Lévinas: recurso a una tradición viva como medio de resolver la problematicidad de una humanidad en crisis. Dialéctica entre lo general y lo concreto que constituye el estrato fundante del judaísmo. Como ha señalado A. Neher⁹, a lo largo de su evolución lingüística, el hebreo ha demostrado una especial permeabilidad al universo profano, derivada de su permanente interés por la concreción cambiante de lo real; en esa facilidad adaptativa, que confirma el carácter absoluto y universal de su sentido, expresa la lengua lo esencial del pueblo que la habla.

II

Hemos destacado ya el nexo esencial entre Israel y la Biblia: la especificidad irreductible del primero emerge en su condición de pueblo del Libro, siendo la lectura momento determinante del vínculo entre Yahvéh y su pueblo. Lévinas ha confesado cómo su contacto original con el judaísmo se produjo en estrecha vinculación con la literatura tradicional; su educación infantil mostraba ya la simbiosis pueblo-Escritura. Simbiosis tan intensa que, a pesar de la decisiva importancia veterotestamentaria del tema de la tierra y su relación con la voluntad salvífica de Yahvéh, el judaísmo de la diáspora supo mantener en el trato cotidiano con la Escritura. Si desapareciese, arrastraría en su caída al propio Israel; “¿no es la lectura una manera de habitar? Volumen del libro en forma de espacio vital” (ADV 159).

Si la humanidad pre-israelita se define por su mundanidad (la relación óptica sujeto-mundo es privilegiada), la diferencia judía se instituye en el paso de la visibilidad a la audición (en el Sinaí el pueblo es, ante todo, oreja); desde lo audible se produciría nuevamente el tránsito a lo visible, pero no ya en el ojo que contempla el mundo sino en la visión paciente de las “letras cuadradas”, en la lectura del Libro¹⁰. Si la revelación sinaítica representó el momento constituyente de Israel, la inscripción versicular de ese acontecimiento mantiene viva la revelación, haciendo del pasado presente eterno para el judío.

8 Cf. DL 101; QL 15; SS 8-9.

9 Cf. A. Neher, op. cit., p. 114.

10 Cf. E. Lévinas, 'Exégèse et Culture. Notes sur un verset', *Le Nouveau Commerce*, 55 (1983), p. 92.

Pero éste no es mero oyente de la Palabra: al momento original de recepción de la *Torah*, se añade un segundo momento en el que el hombre se convierte en emisor como intérprete y comentarista del mensaje trascendente. De ahí la dualidad entre Ley escrita y Ley oral¹¹: la primera se renueva constantemente en la segunda, prolongándose y recreándose la palabra divina en el decir humano que promueve. Las dos tradiciones -oral y escrita- resultan, por ello, equiparables en dignidad y su dualidad resulta fundamento de la unidad del judaísmo¹². Fiel a la vitalidad de los estudios talmúdicos en su Lituania natal, Lévinas ha destacado en múltiples ocasiones la duplicidad fundamental del judaísmo: no cabe reducirlo a los libros veterotestamentarios, pues le resulta igualmente imprescindible la literatura rabínica -en especial, el Talmud-, ininterrumpida patentización de su sentido. Ninguna discontinuidad entre Ley escrita y Ley oral; requerimiento mutuo: la primera reclama de la segunda la elucidación de su sentido y ésta tiene en aquélla su fuente nutricia. “*Torah* escrita sin *Torah* oral es ciega; *Torah* oral sin *Torah* escrita es vacía”.

De ahí la exaltación de la grandeza del Talmud, contrapuesto a las “torpezas” de Lévinas como intérprete; por encima de la modestia y humildad de la confidencia, destaca la necesidad de reformular la sabiduría rabínica. He ahí la tarea principal del judaísmo en el mundo contemporáneo, especialmente de aquél que vive fuera del territorio israelí¹³. Actitud que reproduce fielmente el esfuerzo de los “escritos judíos”: su núcleo esencial viene dado por la caracterización de la exégesis talmúdica y por su ejercitación. Dimensión talmúdica no únicamente presente en los ensayos que explícitamente la reclaman -las “lecturas talmúdicas”-, sino viva y operante en el conjunto de los escritos, todos ellos surgidos de la meditación “sobre textos severos más vivos que la vida” (DL 9).

La exégesis talmúdica aparece determinada, en un primer momento, por la exigencia de someterse a la tradición: en su condición de intérprete, el rabino se sabe dependiente del texto que comenta, no sólo en cuanto objeto de su reflexión sino, primordialmente, como fuente de la misma; la voz del comentarista surge en forma de eco de la Escritura que la solicita¹⁴. Sin ese estímulo, permanecería silenciosa; en consecuencia, el rabinismo excluirá cualquier pretensión autodidacta que lo alejase de las fuentes. La tradición constituye el ámbito originario de la inspiración, haciendo de la exégesis lectura ins-

11 Cf. G. Scholem, *La cábala y su simbolismo* (México, Siglo XXI 1978), pp. 52-55; A. Neher, op. cit., pp. 77-78.

12 Cf. DL 51, 193 y 246; ADV 165-166; E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 2 ed. (Paris, Vrin 1986), p. 149, en adelante DD; F. Poirié, op. cit., pp. 64 y 127-128.

13 Cf. QL 23.

14 Cf. DL 201; QL 54; ADV 137; HS 192; E. Lévinas, ‘Exégèse...’, art. cit., pp. 92-93; id., ‘Leçon talmudique...’, art. cit., p. 129.

pirada. Lévinas ve en esa inspiración una sobreimpresión semántica: en el sentido inmediato, proveniente de la intención del emisor original, se agazapa un segundo sentido -otra voz- que introduce en la letra un exceso de significación; la escucha de esa resonancia despertará (o inspirará) el comentario. El intervalo que media entre el sentido del enunciado y su sujeto, imposibilitando la plena transparencia de aquél para éste, abre un espacio propicio al comentario -un segundo sujeto, canettiano “testigo oidor” de la misteriosa resonancia-. “El hijo de Bag Bab -establece *La Misná*- decía: vuelve y revuelve (en la Ley), porque todo está en ella; estúdiala, hazte viejo en ella, gástala, no te apartes de ella, ya que no tienes cosa mejor que ella”¹⁵.

La riqueza de la Escritura reside en la multivocidad o polisemia del versículo: el sentido se estratifica en múltiples capas, implícitamente co-presentes en la unidad del enunciado. En esa medida, la letra bíblica reclama el despliegue de su inteligibilidad en forma de comentario rabínico; esa intrincación entre eternidad (sentido absoluto -divino- presente en el texto original) e historicidad (sucesión de aproximaciones hermenéuticas que lo explicitan) constituye lo esencial de la literatura judía, donde la verdad divina se reconoce en la temporalidad de la palabra humana. Esa historicidad -*explicatio* de la semántica trascendente *complicata* en la literalidad del versículo- se sustrae al relativismo de la conciencia historicista: el tiempo, en vez de negar la eternidad, la confirma como matriz inagotable de inteligibilidad. “El primer sentido, más “viejo” que el primero, es futuro. Hay que pasar por la interpretación para superar la interpretación” (*DL* 100). ¿No se patentiza en ello la vocación histórica del pueblo eterno? Lévinas identifica en esa paradoja el ritmo dual de la hermenéutica: a la fase inicial de sometimiento responsable a la tradición sucede necesariamente la libertad subjetiva del intérprete¹⁶. Inspiración que promueve la espiración, respiración talmúdica, vitalidad del judaísmo. “¿Comentario o interpretación? ¿Lectura del sentido en el texto o del texto en el sentido? ¿Obediencia o audacia? ¿Seguridad en marcha o asunción de riesgos? En todo caso, ni paráfrasis ni paradoja; ni filología ni arbitrariedad” (*SS* 15).

Encontramos así el momento de originalidad en el Talmud: ajena al dogmatismo, la sabiduría judía extrae de la obra comentada sentidos inéditos,

15 *La Misná*, ed. de Carlos del Valle (Madrid, Editora Nacional 1981), p. 805.

16 Cf. E. Lévinas, *Étique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris, Le livre de Poche 1986), *Ética e infinito*, trad. presentación y notas de J. M. Ayuso (Madrid, Visor 1991), p. 107 [114], en adelante *EI* (citamos primero la página de la traducción castellana y luego, entre [], la correspondiente en la edición francesa); *DL* 91, 99-100 y 165-166; *QL* 20 y 22; *ADV* 135-136, 168 y 203; *HS* 193; *AHN* 49 y 129; M. Buber, *Judaïsme*, trad. de M. J. Jolivet (Paris, Gallimard 1986), p. 134; G. Scholem, op. cit., pp. 55-72; J. Halperin, ‘Liberté et responsabilité. Sagesse juive’, en F. Laruelle (ed.), *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris, J. M. Pace éd. 1980), p. 65.

liberando el *plus* semántico (poder-decir; no-dicho) que contenía, trascendiendo su querer-decir, el dicho original. Así, maravilla de la letra bíblica exigiendo ella misma el esfuerzo de superarla. La Biblia, *opera aperta*, permite -mejor aún, provoca- la multiplicidad de lecturas. La subjetividad de éstas, por su carácter inspirado, evita la caída en la arbitrariedad. Reconociéndose superado por la riqueza talmúdica, Lévinas propugna, no obstante, el acercamiento en libertad como proceder indispensable para extraer su sentido. Según un *dictum* haggádico, la palabra del sabio es ceniza ardiente: basta el soplo del intérprete para que la brasa se convierta en llama ¹⁷.

La apertura semántica de la Escritura reaparece en cada comentario que la prolonga; el versículo transfiere su carácter inspirado a la palabra del intérprete, que desencadenará a su vez nuevas interpretaciones, a su vez necesitadas de interpretación. Así, infinitud de la exégesis, desciframiento del desciframiento, renovación permanente de la revelación. Lo propio del talmudismo estaría en esa superposición o encabalgamiento de los comentarios ¹⁸, permitiendo entender el mandato divino de la procreación como mantenimiento ininterrumpido de la cadena generacional de hermeneutas. Esa idea del encadenamiento -vida de la *Torah*- es consustancial al genio de Israel; a sus ojos, la tradición oral, eslabonamiento sin fin de los transmisores, remonta al propio Moisés cuando recibe la Ley; Yahvéh le entregó simultáneamente los preceptos (*Torah* escrita) y su explicación (*Torah* oral). “Y como la cadena de un pozo lleva al extremo el cubo que, desde el fondo de la cisterna, busca el líquido salubre, así en el extremo de nuestra cadena está atado el peso inestimable de la Thora (...) y ved todavía: lo que nos atrae con tanta fuerza hacia ese pozo es poder mostrar, decir y perpetuar: ese último eslabón -tras el de mi padre- es el mío” ¹⁹. Palabras de A. Neher que, a su vez, citan palabras de su padre, con lo que el sentido de lo dicho resuena doblemente.

- /) Lo peculiar del judaísmo está en la conciliación de la unidad de la verdad revelada con la pluralidad de voces que la expresan. Sentido polifónico ya presente en la textualidad bíblica. Lévinas rechaza las consecuencias que pretenden extraerse de los resultados de la crítica bíblica: la inspiración divina no resulta refutada por la diversidad de sujetos y épocas que colaboraron en la elaboración del texto; muy al contrario, la maravilla reside en la confluencia de autores múltiples, y no en la autoría única ²⁰. Ese pluralismo bíblico será

17 Cf. F. Poirié, op. cit., p. 129.

18 Cf. QL 18; SS 75; ADV 10 y 204.

19 A. Neher, op. cit., pp. 12-13.

20 Cf. DL 166; QL 13; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1 ed. 3 impr. (Dordrecht, Martinus Nijhoff Pub. 1986), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. e introducción de A. Pintor-Ramos (Salamanca, Sigueme 1987), p. 265 [232], en adelante AE; ADV 10, 136 y 167; EI 113; AHN 54; G. von Rad, *Teología del Antiguo*

acentuado por la exégesis rabínica: la explicitación del sentido de la *Torah* implicaría el diálogo y la controversia, suscitando una interpretación plural y polémica cuya inspiración trascendente propicia el ejercicio de un discurso exigente y riguroso. De nuevo encontramos -rasgo definitorio del judío- un momento de heteronomía (tradicón inspiradora) que provoca el despliegue de la autonomía creadora del hombre (apertura hermenéutica). El comentario talmúdico no es un suplemento prescindible de la *Torah*, sino su vida misma, pues la infinita riqueza del contenido revelado se verifica en la infinidad de interpretaciones que fecunda. Cada dicho rabínico, cada uno de los comentarios que genera y cada una de las interpretaciones motivadas por éstos son imprescindibles para que una parte de la revelación no se pierda para siempre. El hermeneuta es, en esa medida, parte del proceso de significación. Si Dios se dirige a la unicidad de cada hombre a través del versículo, la palabra exegética contiene la propia palabra de Yahvéh, sin que quepa postular la existencia de un mensaje independiente de las respuestas humanas que lo transmiten. La propia divinidad se co-responsabiliza de la diversidad de interpretaciones: en la Academia celeste, Yahvéh registra cada una de las innovaciones introducidas, adecuando su obrar a la originalidad rabínica²¹. “Habría irreveado en la Revelación si faltase a la exégesis una sola alma en su singularidad” (ADV 204). Concepción personalista de la verdad (el Talmud consigna el nombre del autor de cada sentencia) que Lévinas rastrea en la “teoría mesiánica del conocimiento” de Rosenzweig: una en Dios, la verdad se desdobra en el hombre en judaísmo y cristianismo; dualidad irreductible -en el mundo- e indispensable para el despliegue de la revelación monoteísta. Por nutrirse ambos de la tradición judía, Rosenzweig anticipa en este aspecto la concepción lévinasiana; “sólo en la Revelación se despierta la lengua a su verdadera vida (...) La palabra del hombre es símbolo: en cada instante es recreada en la boca del que habla; sin embargo, es sólo porque es desde el comienzo y lleva ya en su seno a cada locutor, quien un día obra en ella el milagro de la renovación”²².

Viviendo la *Torah* en el comentario talmúdico, éste no puede reducirse a mera propedéutica de la religiosidad judía, como si ésta consistiese exclusivamente en el cumplimiento de la Ley y su interpretación fuese mera antesala de la religión propiamente dicha. Por el contrario, la exégesis es momento constituyente de la religión: el judío es esencialmente lector, estudiante eterno de la Ley²³. En

Testamento, vol. I, 6 ed. (Salamanca, Sígueme 1986), p. 186; M. Buber *Le chemin de l'homme* (Mónaco, Eds. du Rocher 1989), p. 20.

21 C. Del Valle, *Introducción a La Misná*, op. cit., p. 15.

22 F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, trad. francesa de A. Derczanski y J. L. Schlegel (Paris, Seuil 1982), p. 135. Cf. HS 91.

23 Cf. DL 384; ADV 136; EI 13-14; AHN 71 y 124; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II (Madrid, Cristiandad 1975), p. 466.

su relación hermenéutica con la Escritura reproduce el acontecimiento inaugural que conformó a Israel como pueblo elegido; el “Sinaí cotidiano” (AHN 124) de la exégesis adquiere rango teofánico y la lectura significación litúrgica. La interpretación de la *Torah* forma parte de su cumplimiento. En palabras de un talmudista: “si estudiaste mucha Torá, no te lo tomes como mérito, porque para eso fuiste creado”²⁴.

III

1) La caracterización lévinasiana del judío como receptor de la Revelación en forma de Libro -Biblia- y lector paciente de la Escritura promoverá, en los últimos años, el esbozo de una propuesta antropológica que localiza la humanidad del hombre en el carácter inspirado de su lenguaje y en la relación con el libro, determinante de su sustancia²⁵. La Escritura instituye un existenciaro inédito en la tradición de Occidente. Haciendo de la Biblia el modelo del que participan las literaturas nacionales y otorgando a éstas un papel fundacional de sus comunidades respectivas, la exégesis constante de la tradición literaria representaría el momento judío de lo humano universal y confirmaría la significación categorial que el pueblo monoteísta aporta a todos los hombres. Carácter lingüístico del ser humano -animal parlante- que materializa la inspiración, su determinación esencial: antes que transmisora de informaciones, la palabra humana es sede privilegiada de la inspiración, por contener más de lo que contiene; palabra dicha en la resonancia que la precede, paradoja del lenguaje que dibuja la figura profética de la trascendencia, de la religiosidad intrínseca del habla humana. Esa inspiración cristaliza, como su manifestación fundamental, en el trato hermenéutico con los libros: relación con el libro significando el a-Dios mismo, el nexo inmanencia-trascendencia; más allá de la crudeza realista o el ideal etéreo, una ontología de la lectura como metafísica no mitológica. Operación de signo inverso a la de la crítica bíblica: mientras ésta cuestiona la santidad del versículo al descubrir en la Escritura una obra literaria meramente humana, Lévinas reivindica en el carácter religioso de todas las literaturas nacionales la imagen del arquetipo veterotestamenta-

24 *La Misná*, op. cit., p. 792.

25 Cf. ADV 8-9, 136-138 y 204; EI 11-12 y 115; E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris, Grasset 1991), p. 127 [*Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. de J. L. Pardo (Valencia, Pre-textos 1993)]; J. Greisch, 'Du vouloir-dire au pouvoir-dire', en J. Rolland (ed.) op. cit., p. 217. Atisbos y sugerencias en orden a la elaboración de una «antropología textual» se encuentran en: E. Lledó, *El silencio de la escritura* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1991) y *El surco del tiempo* (Barcelona, Crítica 1992).

rio. “Admitir la acción de la literatura sobre los hombres es quizá la última sabiduría de Occidente en que el pueblo de la Biblia se reconocerá” (DL 82).

3. *La dualidad disipada. El texto como palimpsesto*

I

El sentido paradigmático del judaísmo y su despliegue en forma de exégesis rabinica son los dos pilares de los “escritos judíos”: desde ellos se establece lo definitorio del judaísmo y, a la vez, se confieren señas de identidad hebraica a los ensayos de Lévinas. Limitándonos a constatarlo, volveríamos a lo que constituyó nuestro punto de partida -dualidad de la escritura lévinasiana-, no haciendo otra cosa que profundizar el significado de los “escritos profesionales”. ¿Cabe detenerse ahí?

✓ Nuestra hipótesis de trabajo sugiere lo contrario: los rasgos que explícitamente asumen los escritos judíos aparecen también -aunque de forma implícita, velada- en la obra filosófica. Ésta debe ser considerada expresión, en el elemento conceptual del discurso filosófico occidental, de las verdades fundantes de Israel. En tal medida, la filosofía de Lévinas será considerada como prueba del carácter paradigmático del judaísmo: asumiendo tal supuesto con carácter de fundamento último, el discurso filosófico lo justifica en su propio ejercicio; por reclamar, en cuanto filosófico, un puesto en el espacio universal del pensamiento, permite a las significaciones judías que lo sostienen poner a prueba su pretensión de universalidad. De ese modo, el monoteísmo adquiere carta de naturaleza en el seno de la tradición filosófica (y sin necesidad de atravesar ninguna “conversión”). Por otra parte, siendo la fe judía lectura sin cesar retomada, desciframiento continuo de textos cuyo sentido no le es dado de una vez por todas, la reflexión filosófica resulta un esfuerzo hermenéutico por arrancar a la tradición bíblico-talmúdica significaciones conceptuales.

••• Judaísmo paradigmático y autoconciencia hermenéutica determinarían las dos modalidades textuales que integran el *corpus* lévinasiano: apareciendo de modo patente en la obra judía, constituirían la clave oculta de la filosófica. Esta última ejemplificaría la sobreimpresión semántica que nuestro autor rastrea en la literatura hebrea: su sentido manifiesto (enunciados filosóficos) brotaría de una significación judía latente (no-dicha). En ese sentido, escritura inspirada; y, como tal, invitación a la exégesis. Estratificado geológicamente, el texto reclama la atención del intérprete para que pueda aflorar todo su caudal semántico.

La unidad del Talmud se concilia con una dualidad interna: los textos de que se compone se clasifican en dos grupos, llamados *Halaka* y *Haggada*

(o *Aggada*)²⁶. La *Halaka* integra aquellos textos cuyo fin primordial es la orientación de la conducta: interpretación de la Ley, los enunciados halálicos establecen las prescripciones rituales, económicas y sociales que guían la praxis vital del judío; la *Haggada* incorpora una serie de adagios, apólogos y parábolas que expresan la “filosofía” talmúdica, sus propuestas metafísicas y antropológicas. Ambos grupos de escritos mantienen entre sí una fecunda interrelación: la *Haggada* ilumina los principios normativos generales que la *Halaka* desarrolla en reglamentaciones concretas; por su parte, ésta les otorga significación práxica al aplicarlos a los diferentes contextos vitales. Polaridad o alternancia entre el plano universal de la generalidad abstracta y su proyección en situaciones singulares: de ese modo, el Talmud es fiel a una enseñanza central del monoteísmo judío.

¿Cómo no ver en la distinción *Halaka/Haggada* el prototipo o paradigma de la dualidad presente en la producción escrita de Lévinas? Aplicando la sabiduría talmúdica a los problemas prácticos (ético-políticos) en que se debate la humanidad contemporánea, la obra judía resultaría una prolongación halálica del Talmud; y, consistiendo sus textos filosóficos en la tematización de los principios que hacen posible el enjuiciamiento y análisis de tales problemas, habría que constatar su condición haggádica. La íntima ligazón entre *dicta* halálicos y haggádicos esclarecería la circulación permanente del sentido entre el discurso directamente filosófico y la reflexión sobre el judaísmo; el préstamo continuo entre ambos, el trasvase de nociones de uno a otro ámbito, reflejarían la índole talmúdica de la escritura lévinasiana. En su integridad, ésta sería “lectura talmúdica”, *obra judía*.

Si la unidad del judaísmo se encierra en la distinción vinculante entre *Halaka* y *Haggada* -unidad en la diferencia del doble registro textual de una revelación única-, la raíz talmúdica establece la unidad de la obra lévinasiana en su propia dualidad. Lo cual confirma la pertinencia de una lectura de la obra filosófica como *filosofía judía*, abordando el esfuerzo categorial lévinasiano *qua* ejercicio talmúdico. En la forma indirecta con que acostumbra a envolver sus consideraciones metafísicas, el propio autor parece indicarlo así: “el modo de pensar talmúdico soporta el contacto filosófico. La verdad propia de la reflexión talmúdica, al precio de cierta esquematización, puede reflejarse en el espejo del filósofo” (*ADV* 146).

II

~ -) Lévinas ha demostrado siempre una sensibilidad especial hacia el momento de inspiración presente en toda literatura y en todo lenguaje: el proceso de

26 Cf. *QL* 11-12; *SS* 177; *ADV* 169-171; A. Neher, *op. cit.*, pp. 93-94.

significación, en vez de limitarse al sentido *dicho* (literalidad de los signos proferidos) entraña la referencia a otro sentido *no-dicho* y, sin embargo, oscuramente presente en forma de alusión o sugerencia; reverberación -o, mejor, resonancia- del sentido, rendimiento esencial del habla o la textualidad. Como constata en el análisis de M. Blanchot o M. Leiris²⁷, la escritura incorpora, a título de momento constitutivo, la práctica de la tachadura o el borrado: la inscripción de un significante resulta indisociable de la elisión de otros cuyo sentido no está simplemente ausente, sino que actúa desde la sombra y debe ser tenido en cuenta para reconstruir la íntegra significación de lo escrito (tarea a la que el hermeneuta se entrega). Paradójicamente, la escritura resulta tanto más luminosa cuanto mayor sea el área de sombra que proyecta; a la lectura exclusivamente discursiva, guiada por la mera secuencialidad de la cadena signica, se opondría una lectura “simultaneísta”: devolviendo al texto todo su espesor, el lector ilumina su zona oscura y hace emerger el potencial semántico que implícitamente albergaba.

La propia escritura filosófica obedece a ese claroscuro²⁸. La autoconciencia metódica de Lévinas rechaza el ideal clásico de la pureza cristalina o transparencia del sentido en la enunciación filosófica: el afán de inmediatez, que absolutiza lo *dicho*, incurre en una “ilusión trascendental”. Reconociendo en la mediación la pauta determinante de su modo de significar, el discurso testimonia su condición de expresión del Infinito: incapaz de encerrar en una proposición la trascendencia que la sostiene, la palabra filosófica se despliega en la sucesión interminable de proposiciones que integran cada libro, en la sucesión de libros que integran una obra. Así, en el pensamiento de Lévinas se muestra el rabinismo determinante de la escritura filosófica.

Los textos filosóficos de Lévinas esconden, en la aparente unidad de su escritura, una dualidad fundacional: al texto explícito, integrado por los signos escritos sobre la página, se añade un segundo texto no patente, secreto, agazapado entre las líneas del primero. Ese segundo texto, ausente para la mirada apresurada, delata su presencia como matriz silenciada del primero. Escritura *transtextual* -en el sentido que G. Genette otorga a ese término-²⁹: la inmanencia del escrito se quiebra en trascendencia textual, que lo relaciona, de forma declarada u oculta, con otro texto o con toda una serie de ellos.

Llamaremos al primer texto, en función de su carácter manifiesto o patente, *fenotexto*, mientras que reservaremos para el segundo el vocablo *proto-*

27 Cf. E. Lévinas, *Sur Maurice Blanchot* (Montpellier, Fata Morgana 1975), p. 50, en adelante *SMB*; *HS* 217.

28 Cf. *DD* 109, 143, 172 y 181; E. Lévinas, *Transcendence et intelligibilité (suivi d'un entretien)* (Genève, Labor et Fides 1984), pp. 9 y 43-44, en adelante *TrIn*.

29 Cf. G. Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* (Madrid, Taurus 1989), pp. 9-10.

texto (que, sin duda, podría ser igualmente nombrado *architexto*, *criptotexto*, etc.)³⁰. El *fenotexto* lévinasiano viene constituido por el discurso filosófico que proponen sus obras; pero, ¿cómo identificar el *prototexto*? Tras los análisis precedentes, cabe una única respuesta: el *prototexto* lo constituye la tradición religiosa de la literatura judía, tanto bíblica como talmúdica. La pareja *fenotexto/prototexto* esclarece el difícil estatuto de una *filosofía judía*: el discurso explícito pertenece -por derecho propio- a la filosofía occidental, pero la inspiración proveniente del *prototexto* subyacente lo vincula al universo judío. Los dos niveles textuales no representan una distinción estática, sino que su relación establece la dinámica esencial de la escritura: el trasfondo categorial básico del judaísmo aporta la sustancia semántica que reflejará el texto explícito (de acuerdo con las convenciones y exigencias de la tradición filosófica). Una escritura oculta -*prototexto* judío- promueve el desarrollo discursivo de una escritura manifiesta -*fenotexto* filosófico-. La Escritura, sustrato de la escritura. Raíz hebrea del fruto griego.

Esa dualidad constitutiva del texto lévinasiano permite considerarlo un *PALIMPSESTO*: los signos se escriben sobre una página ya escrita; superponiéndose a la vieja escritura, a la vez la ocultan y la sugieren. Ese carácter de re-escritura da cuenta de la inquietud que el texto provoca en el lector: sensación de que el sentido de lo leído trasciende el sentido inmediatamente leído, de que lo escrito significa más allá del sentido directo que transmite. Extraña vibración semántica en que se materializa el *palimpsesto*. Este exige una lectura en profundidad, que devuelva el *fenotexto* a su *prototexto* originario. Sin negar la posibilidad de interpretar los escritos lévinasianos en función de la historia de la filosofía occidental y los núcleos problemáticos que la recorren, proponemos una hermenéutica distinta: rastrear en los filosofemas explícitos el sustrato judío del que se alimentan, descubriendo en la revelación monoteísta el momento trascendental del discurso filosófico, su *a priori* semántico.

La noción de palimpsesto, en el sentido en que las líneas anteriores se la han apropiado, no representa algo totalmente inédito. En la literatura a la que hemos tenido acceso aparece al menos en tres ocasiones, según una acepción cercana -aunque no del todo coincidente- a la propuesta.

“Los vocablos mismos son tratados por Buber como *palimpsestos*. Se trata de descubrir -bajo la capa de los términos convencionales en que se han convertido las palabras hebraicas que designan, por ejemplo, la Thora, el profeta, el ángel, el sacrificio, el tetragrama mismo- una significación menos gastada” (*HS* 24). Así recurre Lévinas al término para expresar la peculiaridad

30 G. Genette -op. cit., pp. 14-15- propone, respectivamente, «hipertexto» e «hipotexto». A. A. Torres Queiruga debemos, entre muchas otras cosas, otra posible formulación: «fenotexto» y «genotexto».

de la traducción de la Biblia emprendida por Rosenzweig y Buber (versión que éste continuó tras el fallecimiento de su colaborador). La genialidad buberiana como traductor se cifrará en su capacidad para devolver a los términos bíblicos la profundidad semántica que, escapando al uso convencional, conservan en estado de latencia. El sentido arrancado a las viejas palabras anidaba ya en ellas, aunque la inercia de su transmisión histórica lo hubiese velado. Estrategia buberiana que, salvando las distancias, coincide con la que nosotros adoptaremos respecto al texto de Lévinas.

“¿Las Santas Escrituras leídas y comentadas, en Occidente, han inclinado la escritura griega de los filósofos o sólo se unen a ellas teratológicamente? ¿Es filosofar descifrar en un palimpsesto una escritura enterrada?”³¹. La segunda referencia tiene, desde nuestra perspectiva, incluso mayor relevancia. En unas líneas breves pero de gran densidad aparecen interconectadas la referencia de la filosofía occidental a la Biblia y la interpretación de la filosofía como lectura de un palimpsesto. La reflexión metafilosófica enuncia así el gesto hermenéutico que nosotros aplicamos a la obra en su conjunto.

“Así se esclarece el sentido profundo del recurso de Lévinas a la Escritura. Testimonia otra superación de la metafísica, vía lateral, disidente, de la experiencia heterónoma del De otro modo que ser cuyo afloramiento se deja descifrar, como la escritura enterrada de un palimpsesto, en los textos filosóficos que nos lega Occidente”³². Ahondando en el sentido de la cita anterior, M. Faessler apunta al carácter de palimpsesto del texto filosófico: la exégesis permite que emerja la capa bíblica de significación que lo sostiene. Sin embargo, Faessler hace referencia a la lectura lévinasiana de los textos filosóficos occidentales (en sus momentos de trascendencia), sin apuntar directamente a los propios escritos de Lévinas.

Tres ocasiones en que aparece la idea de *palimpsesto*. Aunque en ninguna de ellas cobre el sentido preciso con que nuestra lectura la acoge, la coincidencia no deja de ser significativa. La tarea que, en todo caso, se nos abre es la de hacer de esa idea principio rector de una interpretación sistemática de la filosofía lévinasiana.

Abordando el texto filosófico lévinasiano en su condición de palimpsesto, se nos abre un horizonte de respuesta a la crítica de Derrida en “Violence et métaphysique”³³. La lectura derridiana tiene el indiscutible mérito, aparte de

31 E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris, Le Livre de Poche 1987), p. 108 (cursiva nuestra) [trad. española: *Humanismo del otro hombre* (México, Siglo XXI 1974)], en adelante *H*.

32 M. Faessler, ‘L'intrigue du Tout-Autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas’, en J. Rolland (ed.), op. cit., p. 139 (cursiva nuestra).

33 Aparecido originalmente como artículo en 1964, ‘Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas’ fue posteriormente recogido en el libro *L'écriture et la*

su rigor y originalidad, de haber detectado en la obra comentada una tensión permanente entre dos planos: una dimensión prefilosófica -"una escatología que disimula su propia apertura"³⁴- y un discurso filosófico explícito. Pero, por hacer de la primera algo inefable (excluyente de toda plasmación lingüística), ambos polos resultan radicalmente incompatibles; judaísmo y filosofía: alternativa excluyente que obligaría a Lévinas a optar entre el silencio -única fidelidad posible al judaísmo- y la filosofía -con la consiguiente renuncia a la inspiración monoteísta-. Derrida reitera la imposibilidad de valerse de la conceptualidad filosófica -*logos* griego- como un instrumento neutro que tolerase la expresión de un mensaje que no sólo le es ajeno sino que, además, impugna las líneas maestras de la sabiduría filosófica; la traducción griega de lo judío lo traicionaría, disolviendo su sustancia en las redes conceptuales de la filosofía. Por ello, la pretensión de elaborar una *filosofía judía* estaría condenada al fracaso: en la lucha por otorgar al monoteísmo un lugar en el espacio filosófico, el discurso de Lévinas sería la expresión de una derrota (aunque se tratase de una soberbia derrota). "La elocución misma de la metafísica no-violenta es su primer desmentido"³⁵. Aunque se reconozca la legitimidad del cuestionamiento de la tradición filosófica, tal proyecto obligaría a situarse fuera del discurso impugnado. Incluso cuando, años después, Derrida vuelve sobre su interpretación, respondiendo a la respuesta que *Autrement qu'être* y escritos contemporáneos contienen a su primera crítica, seguirá concibiendo la co-presencia de las dos dimensiones de sentido (la una, explícita; la otra, oculta, asomando tan sólo entre los intersticios de la escritura) bajo el modelo del conflicto y el desgarramiento. "He ahí cómo fabrica su obra, interrumpiendo el tejido de nuestra lengua y tejiendo luego las interrupciones mismas, otra lengua viene a trastornar a ésta (...) Otro texto, el texto del otro, sin nunca aparecer en su lengua de origen, viene entonces en silencio, según una cadencia más o menos regular, a dislocar la lengua de traducción"³⁶.

Como ha señalado Petrosino³⁷, Derrida se facilita la lectura al hacerse portavoz de la tradición filosófica que Lévinas somete a crítica. Considerando la filosofía un bloque homogéneo de sentido y postulando su inexpugnabilidad, obliga a Lévinas a permanecer extramuros o, de lo contrario, aventurarse a ser hecho prisionero. Lo que Derrida no tiene en cuenta es la ambivalencia de la actitud lévinasiana hacia la filosofía; como ya hemos visto, su

différence (Paris, Seuil 1967), pp. 117-228, *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver (Barcelona, Anthropos 1989), pp. 107-210.

34 *Ibid.*, p. 196 (ed. francesa).

35 *Ibid.*, p. 219.

36 J. Derrida, 'En ce moment même dans cette ouvrage me voici', en F. Laruelle (ed.), *op. cit.*, p. 29.

37 Cf. S. Petrosino, 'D'un livre à l'autre. *Totalité et Infini-Autrement qu'être*', en J. Rolland (ed.), *op. cit.*, p. 195.

obra no sólo contiene una actitud de rechazo sino que contempla igualmente la presencia escondida de las verdades monoteístas en la escritura filosófica. Esa presencia, detectada en ciertos episodios histórico-filosóficos, constituye la clave central del texto lévinasiano. Este remite al judaísmo como su sustrato oculto. La idea de palimpsesto, distinguiendo y relacionando fenotexto y prototexto, expresa fielmente ese movimiento secreto de la reflexión; los dos estratos no se contradicen, sino que entre ambos se establece un nexo fundante-fundado.

Aunque Derrida haya destacado certeramente la tensión entre judaísmo y filosofía, la expresión de la misma no conduce a la escisión sino al esfuerzo, continuamente retomado, por fecundar la lengua filosófica con la semilla hebrea. Esfuerzo que, en forma de hermenéutica interminable, corrobora la naturaleza talmúdica del discurso.

4. *Palimpsesto y judaísmo*

El palimpsesto abre el campo de la escritura como dialéctica entre palabra y silencio. Este no es simple antecedente de la palabra o intervalo vacío entre dos actos de habla (todavía menos, desenlace trágico de una palabra impotente), sino fundamento oculto de la palabra, origen callado de lo escrito. Desde su espacio de sombra, el prototexto genera el fenotexto. Producción subterránea que no diluye la sustancialidad del texto escrito pero sí aconseja encararla como algo fundado: leyendo a Lévinas según un enfoque exclusivamente filosófico, se incurriría en un “fenomenismo” hermenéutico. El habla o discurso no constituyen el nivel fundacional del sentido; son respuesta -disfrazada de emisión primera- a un habla primordial respecto a la cual el sujeto (filosófico) era receptor, *oyente de la palabra*.

Relegando al silencio el habla primordial, Lévinas reproduce un gesto esencial al judaísmo: como hablante, el judío sabe que cuanto diga viene soportado por una voz trascendente cuyo aliento abrió originalmente los labios humanos; voz divina, *Voz*, que, no siendo la suya propia, no puede ser incluida en el lenguaje del hombre. Pero, en virtud de su trascendencia misma, voz que da cuenta del sentido de la palabra humana, del léxico inmanente. Por ello, la escritura lévinasiana confiesa, en su modo de decir (y no sólo en lo dicho), su determinación hebrea: escritura partícipe de la Escritura.

I

Lo velado del prototexto viene exigido por su carácter pre-filosófico: la adhesión a la verdad presente en los textos judíos constituye el momento reli-

gioso subyacente a la producción fenotextual; en cuanto fe, a la vez anterior y fundante del discurso filosófico, ha de renunciar a la presencia inmediata en éste. Como en la vida vegetal, la raíz no es visible. Incorporándose al fenotexto, el prototexto perdería su trascendencia y absolutéz, rebajando su status al de un filosofema más.

→ En sus textos filosóficos, Lévinas plasma lo que él mismo elucidó en sus “escritos confesionales”: la esencia de la revelación yahvista es aceptación y puesta en obra de la *Torah* previamente a su intelección, superando el dilema entre libertad y sumisión³⁸. Recibiendo la Ley, el judío le demuestra su adhesión poniéndola en práctica antes de someter al juicio crítico su validez: “obrar antes de comprender” (QL 92). La antinomia autonomía (libertad)/heteronomía (sometimiento) reflejaría la alternativa entre la necesidad de una certeza absoluta previa a la acción y el compromiso espontáneo de un obrar ajeno a la razón; es propio del judío rechazar tal antinomia como algo último o definitivo. Autonomía y heteronomía no son excluyentes para él; ambas pueden conciliarse con tal de ordenarlas en una secuencia cuya fase inicial es la heteronomía. Ni infantilismo ni hiper-lucidez, la revelación judía reivindica un ámbito de no-libertad como condición de posibilidad de la libertad y, en esa medida, se sitúa más allá de la oposición libre/no-libre. En la recepción pasiva y obediente de la *Torah*, el judío alcanza una inspiración que, en vez de dominarlo con la violencia del furor sagrado, lo eleva a su plena condición de hombre. El precio de tal elevación viene dado por la asunción de la heteronomía original.

En la concepción veterotestamentaria, la alianza entre Yahvéh e Israel no era consecuencia de la obediencia del pueblo al mandato divino, sino algo previo: el pacto antecede al cumplimiento de los mandamientos en vez de resultar de su aceptación (consciente y deliberada). En sus obras filosóficas, Lévinas renueva ese pacto: partiendo de la fe bíblica, hace preceder a la autonomía discursiva una heteronomía judaica.

II

“El Nombre divino es inefable; el Tetragrama no es pronunciado; se le sustituyó en la liturgia por el término de Adonay que no es un nombre que designe a Dios, sino una palabra que significa Señor (...) es precisamente allí donde Dios parece estar ausente, donde la presencia divina no es marcada por su nombre, que Él está ahí”³⁹. Las palabras de A. Neher expresan un

38 Cf. QL 78-80, 82-83, 87-88, 91-92 y 106; M. Buber, *Judaísmo*, op. cit., p. 94; G. von Rad, op. cit., vol. I, p. 251.

39 A. Neher, op. cit., p. 35.

principio fundamental del judaísmo: la inefabilidad del Nombre divino, la discreción sobre el origen. Como establece el decálogo -Ex. 20, 3 y ss.-, la celosa relación que Yahvéh mantiene con su pueblo exige de éste fidelidad exclusiva y preservación de su Nombre del uso lingüístico profano. De ahí la paradoja: la aparente ausencia de Dios es, en el judío, indicio de su presencia. Negándose a hacer del *Tetragrámaton* una palabra más del lenguaje, el judío silencia el Nombre; manteniendo la impronta de la trascendencia sobre el decir humano, consagra su carácter inspirado. En la inspiración reconocemos la presencia oblicua de la trascendencia; presencia bajo el modo de la ausencia, como lo está la religiosidad judía en el palimpsesto lévinasiano.

Lévinas ha insistido en la vocación anti-idolátrica que desencadena la inefabilidad divina: aspirando todo saber a una apropiación sin residuos de su objeto (asimilación plena al elemento del discurso), el judío rechaza la ilimitada curiosidad intelectual que persigue el desvelamiento del misterio, la profanación del enigma; tentación en la que nuestro autor denuncia la esencia de la brujería y contra la que se yergue el respeto por lo invisible⁴⁰. Si el discurso nombra a Dios, hace de Él su referente, sacrificando la trascendencia del Absoluto a la inmanencia discursiva: un Yahvéh dicho o pensado es ya mero concepto, *ídolo*. El Talmud recuerda que las manos son “impuras porque todo lo tocan” (AHN 32). Reconocer lo inasible equivale a mantener abierto el circuito que nos vincula con la trascendencia.

La extrema discreción de Lévinas (su conciencia lúcida del peligro idolátrico que acecha a toda proposición teo-lógica) explica el ocultamiento del prototexto; a la vez, reafirma la fidelidad al núcleo de la fe hebrea. El palimpsesto sería antes una exigencia que una opción: única escritura fiel a la Escritura.

III

La dimensión heterónoma e inefable que comporta el Yahvéh bíblico no conduce, sin embargo, a ninguna modalidad de fideísmo ajena a la elucidación de la razón. El judaísmo vincula íntimamente el temor de Dios con el estudio de la *Torah*, instituyendo una religiosidad vivida “en el contacto con los textos, también ellos vivos en su cierre: en el contacto con un «Dios inscrito»” (AHN 140). Presente en la literalidad del texto bíblico, el Dios judío reclama una exégesis rigurosa y minuciosa de los textos santos en forma de trabajo intelectual que prolonga, en un discurso autónomo, la heteronomía fundante de la revelación⁴¹. Apertura a la trascendencia, el estudio rabínico

40 Cf. SS 95-96.

41 Cf. DL 17, 48-49, 69-70, 124, 129 y 175; QL 13 y 34; SS 8; ADV 40-41, 62, 121-122 y 125-126.

representa la culminación de la espiritualidad hebrea; Lévinas reivindicará, en ese sentido, la figura del fariseo, prototipo del intelecto religioso que, a través del trabajo reflexivo, establece un vínculo con Yahvéh ajeno al entusiasmo sagrado. El fariseo encarna el sentido extraordinario de un pueblo que ha dado cobijo, a la par, al más radical sentido de la trascendencia y al ejercicio más audaz de una racionalidad crítica. Extraña simbiosis que permite conservar la pureza de un credo no supersticioso.

De todo ello deriva el permanente recuerdo, en Lévinas, de que la educación judía -irreductible al concepto cristiano de "instrucción religiosa", por contener como ingrediente indispensable una permanente invitación al pensamiento libre- es condición imprescindible para el mantenimiento de Israel. Enfrentado a las exigencias de la racionalidad occidental y recuperando desde ellas su vocación primitiva, el judaísmo contemporáneo ha de desplegarse como judaísmo de la razón antes que como judaísmo de la oración, elevando el rigor del Talmud sobre el prestigio de los Salmos ⁴².

La historia de la tradición hebrea es -como ya hemos visto- la de una vasta cadena hermenéutica que, partiendo de la Biblia -su primer eslabón-, se inscribe en un horizonte histórico-cultural abierto (no excluyendo el diálogo con el *logos* griego). A lo largo del devenir histórico se repite una y otra vez idéntica actitud: la aceptación heterónoma suscita el entender autónomo. El mensaje monoteísta se adapta a las diversas circunstancias histórico-culturales; la escritura lévinasiana representaría un momento de ese magno proceso: arrancando de una fe (pre-filosófica), establece un discurso filosófico inspirado en ella, testimonio de su perenne vitalidad y su alcance universal. El nexo prototexto-fenotexto expresaría el tránsito de la adhesión heterónoma a la comprensión autónoma. Como el propio autor ha indicado, respecto al Talmud y su proyección fundamentalmente ético-social, un sistema filosófico no es sino algo derivado e incluso implícito, "pero que *va de soi*" ⁴³.

IV

En el respeto de los imperativos centrales de la conciencia monoteísta, el palimpsesto no sólo representa una escritura que aborda cuestiones éticas, sino que con su dinámica dual (prototexto y fenotexto) encierra toda una ética de la escritura. La extrema tensión que recorre el texto, en la pretensión de decir una significación ajena a los presupuestos hegemónicos en la tradición

42 Cf. DL 368 y 377; ADV 122.

43 E. Lévinas, 'De la prière sans demande. Note sur une modalité du jadaïsme', *Les Etudes Philosophiques*, 38 (1984), 2, p. 158.

occidental, se expresa en el sintomático ahogo o sofocación de su escritura ⁴⁴. Dificultad respiratoria, tensa alternancia de inspiración y espiración.

En el trazado de su escritura, Lévinas ofrece una expresión suplementaria de sus posiciones doctrinales. Así, limitándonos a remitir a dos ejemplos en los que el aserto precedente se verifica: la aproximación al misterio de la muerte se traduce en una reflexión misteriosa sobre la muerte (y no sólo en una reflexión sobre la muerte como misterio); por otro lado, vinculando la inefabilidad de Dios (de la que deriva la resistencia a nombrarlo en el discurso) a la noción de *huella*, la ambigüedad del lenguaje de *Totalité et Infini* expresa, en la intersección entre ética y teología, la huella de Dios.

II. CLAVES PARA UNA LECTURA

1. *Lectura del palimpsesto*

La determinación del texto filosófico lévinasiano como un palimpsesto preside el sentido global de nuestra lectura. Ejercicio hermenéutico, su pretensión no es otra que recorrer la obra escrita rastreando un sentido velado que, no obstante, fundamenta la significación explícita. (Propuesta comparable a la reconstrucción de un negativo fotográfico cuando sólo se cuenta con la copia). La lectura será en tal medida, la réplica invertida del movimiento de escritura propio de Lévinas: si éste parte del universo categorial judío para desplegar un discurso filosófico, la tarea interpretativa consistirá en abordarlo como indicación que permita recuperar su matriz hebrea originaria. El supuesto subyacente establece que el enunciado filosófico está cifrado (*fenotexto*) y reclama un desciframiento conducente a desenterrar su clave *prototextual*; tal supuesto sólo puede justificarlo el desarrollo de la *exégesis*, mostrando de modo efectivo el sustrato judío que oculta y vertebrata la conceptualidad lévinasiana.

La explicitación exhaustiva del prototexto obligaría a recorrer en su integridad la tradición literaria del judaísmo: desde el Antiguo Testamento hasta sus últimas prolongaciones talmúdicas. Sin duda, toda esa masa de escritura gravita sobre la reflexión de Lévinas; con todo, la imposibilidad de abarcar en una mirada sinóptica tan vasta tradición aconseja limitarse al texto veterotestamentario. Nuestra lectura propone hacer de la escritura bíblica el prototexto. Además, no será abordada en toda su riqueza, pues no se pretende más que extraer de sus libros aquellos significados centrales que permitan definir la

44 Cf. 42 [X] y 59 [17].

“tabla categorial” yahvista. Sucesivas auto-limitaciones metódicas que son, a la vez, testimonio de la parcialidad exegética e invitación a proseguir la línea de interpretación descrita.

En síntesis: la *filosofía judía*, expresándose al modo de un palimpsesto, reclama una lectura que consista en un desciframiento.

2. Respaldo de la crítica

La conveniencia de considerar el pensamiento lévinasiano efecto de un sentido soterradamente actuante en su obra aparece una y otra vez entre los comentaristas. Nuestra hipótesis de lectura viene avalada, por tanto, por las reiteradas incitaciones de la crítica a transitar ese sendero hermenéutico. La mayoría de los estudiosos afirman el papel determinante del judaísmo en la obra de Lévinas considerada globalmente, resultando el discurso de los significados y vivencias transmitidos por la tradición bíblico talmúdica⁴⁵. En otros casos se propone identificar la raíz judía de ciertas nociones: así, J. de Greef ha visto en algunos de los conceptos-clave con que Lévinas piensa la subjetividad (“rehén”, “diaconía”, “responsabilidad”, “servicio”) otras tantas variaciones sobre la conciencia mesiánica; de modo similar, X. Tilliette detecta el influjo de Rosenzweig y la Biblia sobre la idea de “rostro” o la inspiración deuteroisáutica en la conceptualización de la interioridad ética⁴⁶. No obstante, quien más lejos ha llegado en esta dirección es C. Chalier con su análisis *in extenso* de las nociones de “responsabilidad” y “sustitución”⁴⁷; en realidad, Chalier ofrece, pese a la limitación temática de su ensayo, la única plasmación concreta -en la que reconocemos una labor pionera- del programa exegético conte-

45 Cf. D. Banon, art. cit., p. 99; F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique* (Bruxelles, Ousia 1989), pp. 39-41, 130-137, 139, 146, 204-206 y 211; C. Chalier - M. Abensour, ‘Avant-propos’, en *L’Herne-E. Lévinas*, op. cit., p. 12; B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance* (Paris, Vrin 1979), p. 407; G. González R. Arnáiz, *E. Lévinas: humanismo y ética* (Madrid, Cincel 1988), pp. 68-70 y 85-88; J. Greisch, art. cit., p. 211; J. L. Marion, *L’idole et la distance* (Paris, Grasset 1977), p. 279; P. Peñalver, ‘Ética y violencia. Lectura de Lévinas’, *Pensamiento* 36 (1980), 2, pp. 167-168; Id., ‘El filósofo, el profeta, el hipócrita’, *Isegoría* 7 (1993), pp. 79-105; A. Pintor-Ramos, ‘En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Lévinas’, *Cuadernos salmantinos de filosofía* XIX (1992), pp. 192-220; U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas* (Madrid, UPCM 1982), p. 197.

46 Cf. J. de Greef, ‘Empirisme et éthique chez Lévinas’, *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 238; X. Tilliette, ‘Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas’, *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), 3181, pp. 21 y 27. Sobre el trasfondo mesiánico de la elección, cf. también F. Ciaramelli, op. cit., p. 158.

47 Cf. C. Chalier, ‘Singolarité juive et philosophie’, en J. Rolland (ed.), op. cit., pp. 78-98.

nido en nuestra propuesta. En los restantes casos, se produce, ciertamente, un recurrente llamamiento a llevarlo a cabo, pero sin apenas rendimientos concretos (menos aún, aportando una interpretación sistemática).

Como la propia C. Chalier ha establecido en otra parte, a pesar de la extensión e importancia de la producción lévinasiana, no cabe hablar todavía “de una tradición de lectura de su obra”⁴⁸. Palabras que resultan especialmente adecuadas para la estrategia interpretativa que estas páginas asumen. Nuestro trabajo, reconociendo un vacío exegético, aspira a afrontar el desafío. Aunque sin la pretensión vana de colmarlo: la profundidad de calado de la escritura de Lévinas y el complejo entretrejimiento de hilos discursivos que propone harán que su obra siga resonando por mucho tiempo sobre nosotros. Consciente de ello, el intérprete se aventura en el enigma del texto a sabiendas de que su índole inspirada excluye la total transparencia de su mensaje (aunque sólo fuese porque el punto de llegada -prototexto veterotestamentario- es incluso más enigmático).

3. *¿Violencia del comentario?*

El texto de Lévinas, en la especificidad de su escritura, dificulta el trabajo del comentario: la fusión forma-contenido alcanza tal intensidad que parece impedir cualquier lectura que no sea mera paráfrasis o reproducción de lo ya dicho; como si el sentido filosófico que el escrito transmite no tolerase ser separado del gesto estilístico que lo materializa. “El pensamiento de Lévinas es tan rico y su expresión tan densa que resulta difícil ser completo respecto a sus palabras sin terminar en una pura y simple reproducción de sus escritos”⁴⁹.

Ir más allá de lo escrito implicaría correr el riesgo de traicionarlo; serle fiel, el de someterse a su literalidad. En cualquiera de ambos casos, el trabajo del intérprete parece colapsado. A idéntica conclusión ha llegado J.-F. Lyotard en una de sus brillantes aproximaciones a Lévinas: asimilando el enunciado filosófico a un uso prescriptivo del lenguaje (y no simplemente a un discurso -metalingüístico- sobre los enunciados prescriptivos), la relación libro-lector resulta ser la que mantienen, respectivamente, emisor y destinatario de una prescripción; quien lee no es mero receptor de proposiciones filosóficas, sino receptor de una orden. Situación que excluye absolutamente la posibilidad del comentario -aunque se tratase de una modesta paráfrasis-, pues supondría la

nivelación de emisor y receptor, extinguiéndose, en consecuencia, la disimetría de la frase prescriptiva. El destino del texto no sería la intelección sino la obediencia, impidiendo ésta que aquélla se produzca. Para Lyotard, “la situación en la que se encuentra el comentarista ante la obra de Lévinas (...) Si lo entiende, no debe entenderlo; y si no lo entiende, entonces lo entiende”⁵⁰.

La resonancia enigmática del discurso, promoviendo el trabajo de desciframiento, imposibilitaría a la vez la práctica hermenéutica. Desde esa perspectiva, cabría asimilar nuestra situación ante el texto lévinasiano a la que éste mismo describe como propia de los comentaristas (entre ellos, el propio Lévinas) de la obra de creación de su amigo M. Blanchot⁵¹. En el espacio literario creado por éste la diseminación del sentido veta toda interpretación; lo extraordinario de la obra se cifra, precisamente, en su resistencia a ser traducida a otro código, oponiendo de ese modo un muro infranqueable a las pretensiones omnienglobantes del *logos* filosófico. La escritura poética, resistiendo a la poética de la escritura, se muestra tan indisociable de su significado que no cabe apropiarse de éste prescindiendo de aquélla; la traducción prosaica del sentido es imposible.

Mutatis mutandis, el palimpsesto lévinasiano cancelaría todo posible acceso interpretativo: su modo de significar, en la relación latente entre prototexto y fenotexto, excluiría patentizar aquél y, desde él, derivar éste. Haciéndolo, el comentario sería acto violento, por cuanto obliga al texto a decir aquello que éste prefiere mantener en silencio: si el propio Lévinas opta por velar la raíz judía de su discurso, ¿no profana el intérprete el texto que comenta al obligarlo a ofrecer a la luz diurna su zona de sombra? Infidelidad o indiscreción que convertirían nuestra lectura en traición violenta.

Sin embargo, incluso Lévinas -en las páginas dedicadas a la escritura blanchotiana- reconoce que esa estrategia quizá sea “el ejercicio previo necesario a cualquier otro acceso” (*SMB* 57) a la escritura enigmática. En todo caso, y ciñéndonos a nuestra propuesta, consideramos que hay al menos tres razones (I, II y III) que la justifican y pueden deducirse de la propia reflexión lévinasiana. Por ello, si hay violencia en cuanto digamos, se tratará de una violencia “legítima”: mínimo de audacia que la fidelidad a la riqueza del texto exige.

I

Aunque el prototexto se mantiene, en lo esencial, oculto, el fenotexto lévinasiano no deja de explicitar -y de un modo creciente a medida que nos

50 J. F. Lyotard, ‘Logique de Lévinas’, en F. Laruelle (ed.), op. cit., p. 144.

51 Cf. *SMB* 78 -n. 1- y 46-47.

acercamos a las obras más tardías- sus referencias bíblicas. Sin duda, lo explícito cobra una presencia exigua en comparación con lo implícito; no obstante, delata una masa textual que fecunda el fenotexto y que, aunque discontinuamente, aflora a la superficie escrita. En esa medida, la escritura confiesa indirectamente su estatuto intertextual: admitiendo la presencia del texto bíblico en el filosófico, éste se reconoce en relación transtextual con aquél. Como si, en ocasiones, el palimpsesto consintiese la lectura de jirones de la vieja escritura, transparentando la sobreimpresión semántica que secretamente lo constituye.

Presencia explícita de la Escritura que opera a un triple nivel. En primer lugar, mediante la simple cita: escasa en los primeros escritos, la referencia directa a versículos bíblicos se va abriendo paso paulatinamente hasta adquirir un volumen apreciable en las últimas obras, señaladamente en *Autrement qu'être y De Dieu qui vient à l'idée*. (Procedimiento muy frecuente en *Dern Stern der Erlösung*, aunque en forma de cita encubierta, es decir, sin referencia explícita: como muestra el índice que acompaña la traducción francesa de esta obra, Rosenzweig “incrusta” continuamente, y sin solución de continuidad entre ambos, pasajes bíblicos en su discurso filosófico). A un segundo nivel, se detecta la apropiación de personajes o situaciones veterotestamentarios como expresión simbólica (quizá mejor, paradigmática -en el sentido que destacamos al analizar los escritos judíos-) de ciertos filosofemas: la pareja Esaú/Jacob servirá para oponer el ansia de satisfacción a la voluntad de salvarse; la contraposición entre inmanencia y trascendencia adquirirá concreción en las figuras de Ulises -cuyo periplo lo devuelve a su Itaca original- y Abraham -representante de un exilio irreversible-⁵². Por último -y se trata del nivel más relevante-, el discurso fenotextual hará suyas algunas expresiones centrales del Antiguo Testamento (Mesías, existencia sabática, juicio de Dios, Tierra prometida, expiación, Reino de Dios...) en tanto que significantes aptos para transmitir nociones filosóficas; o invocará ciertos pasajes bíblicos para determinar el sentido de aquéllas: así, la referencia a Isaías⁵³ al tratar del sujeto como responsabilidad o diaconía. Este tercer nivel culmina en aquellos pasajes extensos que desarrollan *more biblico* un motivo filosófico: el “Préface” de *Totalité et Infini* introduce sucesivas variaciones sobre la antítesis

52 Cf. E. Lévinas, *Le temps et l'autre* (Paris, P.U.F. 1985), *El tiempo y el Otro*, intro. de F. Duque y trad. de J. L. Pardo (Barcelona, Paidós 1993), p. 100 [43]; id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris, Vrin 1982), p. 191, en adelante *EDE*.

53 Cf., sobre el uso fenotextual de significantes bíblicos, E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris, Vrin 1986), p. 156; Id., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (The Hague, Martinus Nijhoff 1984), *Totalidad e infinito*, Trad. y presentación de D. E. Guillot (Salamanca, Sígueme 1977), pp. 126 [78] y 257-258 [221], en adelante *TI*; *H* 45; *AE* 58-59 [17] y 106 [67]. Sobre la referencia isaítaica, cf. *EDE* 196; *H* 53.

escatología profética/ontología guerrera; todo un apartado de *Autrement qu'être* lleva por título "Témoignage et prophétisme".

En su discreción, la totalidad de referencias manifiestas abren en el fenotexto una hendidura por la que, tímidamente, se abre camino el prototexto. Haciéndolo emerger en su integridad -mediante la exploración de esa apertura- nuestra lectura no es, en última instancia, más que la radicalización y sistematización de lo que en el autor es proceder ocasional. La exégesis se limita a adoptar un gesto ya presente en el texto que comenta.

II

Lévinas conceptúa lo esencial del lenguaje filosófico en la dualidad Decir/Dicho: el discurso remite a un más acá de sí mismo (horizonte de significación pre-filosófico: Decir) cuya plasmación lingüística tiene lugar en el Dicho (texto explícito). El tránsito del Decir al Dicho traiciona al primero; la significación pre-ontológica y a-temática en que el Decir consiste resulta traicionada al enunciarse en el lenguaje griego de la filosofía, al que son connaturales ontología y tematización. El Dicho desfigura inevitablemente la sustancia semántica del Decir al someterla a un marco lingüístico-conceptual que le es extraño⁵⁴. Ahora bien, esa traición es el precio a pagar por mostrar (Dicho) aquello que trasciende toda mostración fenoménica (Decir). Lévinas no cree, sin embargo, que la alternativa sea el recurso al silencio total ante lo inefable.

Por el contrario, el propio discurso filosófico debe volverse contra sí mismo en el intento de rescatar el Decir traicionado. Si éste es malinterpretado por el Dicho, el filósofo ha de des-decir lo dicho; y, generando ese desde-cir un nuevo dicho, habrá de decirlo de nuevo, de re-decirlo. Así, la palabra filosófica obedece a un ritmo ternario sin cesar retomado: dicho-desdicho-redicho⁵⁵; "y ahí no hay descanso, no hay formulaciones definitivas" (*DD* 141). Recreando un término originalmente husserliano, Lévinas denomina ese movimiento de escritura *Reducción*: puesto que quiebra la aparente hegemonía del Dicho, la Reducción lo obliga a remontarse al Decir, liberando a éste del abusivo dominio de la palabra ontológica y evitando su hipostatización idolátrica. Esfuerzo anti-idolátrico que ignora el descanso: la negación de un enunciado jamás ofrece la liberación definitiva del Decir, pues, en cuanto dicha, esa negación es de nuevo capturada en el circuito del Dicho; pero (dimensión complementaria de la anterior) en todo Dicho alienta el Decir latente que lo

54 Cf. 48-51 [6-9].

55 Cf. *TI* 55-66 [XVIII]; *AE* 94-95 [56], 96-97 [58] y 229-1230 [193]; *DD* 127, 141 y 270; *TrIn* 44; *AHN* 156.

inspira y que nunca es totalmente suprimido. Alternancia o recurrencia que excluye la inmediatez en el lenguaje filosófico: su palabra es siempre mediata y abierta a una palabra posterior que, cuestionándola, se abre a su vez a una nueva palabra. La unidad del libro es rota por atrás (en el prólogo que hace, deshace y rehace su discurso) y por delante (en la exégesis que retoma sus hilos para tejerlos de nuevo dando lugar a otro texto)⁵⁶. Lenguaje discontinuo, el habla filosófica se despliega en una ininterrumpida operación auto-reductora (donde cabe detectar una proyección de la hermenéutica rabinica).

¿No se sitúa, sin embargo, el discurso más allá de los límites de la inteligibilidad al tolerar, en el seno de una misma obra, enunciados que se contradicen? ¿No atenta semejante discursividad filosófica contra los más elementales preceptos de la lógica? Así ocurriría si decir y desdecirse fuesen simultaneizables; pero Lévinas reivindica la diacronía (secuencia dual de dos tiempos no sincronizables) de los enunciados presuntamente contradictorios: el decir diacrónico establece un límite al sincronismo lógico-formal, impidiendo que ambas afirmaciones puedan considerarse en un solo acto que muestre su incompatibilidad⁵⁷. El modelo lo proporciona la proposición escéptica: negando la verdad de toda proposición, el escéptico parece contradecirse, en tanto que afirma implícitamente la verdad, al menos, de una proposición (aquella que excluye que las demás lo sean); lo implacable de la crítica lógico-formal, que tan bien desarrolló Husserl, no evita, sin embargo, el retorno periódico del escepticismo. En ese retorno inevitable reconoce Lévinas la diacronía del enunciado: la negación (explícita) y la afirmación que implícitamente contiene, produciéndose diacrónicamente, escapan a la refutación lógica. La insistente vuelta de lo presuntamente refutado testimonia el intervalo insalvable que media entre Decir y Dicho, impidiendo tanto que éste se adueñe plenamente de aquél como que el primero pueda expresarse sin reservas en el segundo.

La extraña intrincación de afirmación y negación que articula la reflexión explica el carácter recurrente y serial de la escritura: como varios críticos han advertido⁵⁸, es peculiar del lenguaje lévinasiano la acumulación y reiteración de enunciados tramando una cadena cuyos eslabones se suceden por desvia-

56 Cf. *TI* 55-56 [XVIII]; *H* 7.

57 Cf. *AE* 49-51 [8-9], 95-96 [57], 233-234 [197-198], 245-252 [210-218] y 261-262 [228].

58 Cf. J. Derrida, 'En ce moment...', art. cit., p. 40; S. Petrosino, art. cit., p. 197; S. Petrosino - J. Rolland, *La vérité nomade, Introduction à Emmanuel Lévinas* (Paris, La Découverte 1984), p. 13; J. Colette, 'Chronique de phénoménologie', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 61 (1977), 1, p. 146; J. Rolland, 'Subjectivité et an-archie', en id. (ed.), op. cit., pp. 180-181; E. Feron, 'Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas', *Revue de Métaphysique et de Morale* 81 (1977), 1, p. 85.

ciones mínimas de sentido que, saturando semánticamente la secuencia, provocan una sensación de asfixia. Ese significar serial -diacrónico- permite igualmente interpretar el sentido de la cronología de los textos: el paso de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être* -las dos obras fundamentales- se explicaría como un ahondamiento o radicalización, resultando que el primero de los libros reclamaba ya -como una escritura suplementaria- el segundo; desdiciendo *Autrement qu'être* lo dicho por *Totalité et Infini* en un Decir diacrónico.

A la luz de cuanto llevamos dicho, resulta legítimo que nos apropiemos del par Decir/Dicho reinterpretándolo como dualidad prototexto/fenotexto. Lévinas confiesa, aunque de modo oblicuo, que su escritura posee el carácter de un palimpsesto. Invitando a la continua reducción del Dicho para restablecer el Decir traicionado, remite el fenotexto filosófico al prototexto judío y promueve nuestra propuesta exegética. Que el propio autor no haya llegado a explicitar en su discurso las fuentes bíblicas de las que bebe (para no amenazar la autonomía de aquél) no es óbice para que emprendamos nosotros esa tarea. Enfocándola como una labor de Reducción, la justificamos en una exigencia presente en su propia escritura (y en la autoconciencia de ésta).

III

“Ninguna lectura disipa el secreto o el enigma multívoco del verdadero libro; pero, en cada una, más allá de los posibles que encierra un proyecto de escritor, germinan las vidas innumerables y futuras -o antiguas- de lo Escrito” (*SMB* 56). La escritura inspirada -y la lévinasiana lo es de forma ejemplar- acoge un exceso semántico que reclama el trabajo del intérprete: la iluminación del sentido latente, inagotable, trasciende la capacidad del propio autor del texto, incitando éste mismo la colaboración del lector (de los lectores). No cabe ver en el acto de lectura la mera transmisión de un contenido enunciativo previamente definido, sino que, ante todo, la lectura contribuye a la configuración de la significación, resultando el lector co-autor del texto leído. El libro no es mero efecto de escritura; le pertenece, intrínsecamente, la necesidad de ser leído. La producción textual vincula al autor con sus intérpretes, resultando de esa cooperación el despliegue del sentido.

El modelo subyacente a estas consideraciones lo proporciona la exégesis rabínica, paradigma -en Lévinas- de toda relación hermenéutica. El versículo vive en la palabra del intérprete, siendo éste momento imprescindible en la articulación de su inteligibilidad; hasta el punto de que cabe afirmar que todo lector es escriba y, como tal, forma parte de la revelación ⁵⁹.

59 Cf. *ADV* 162.

En su calidad de libro, el texto filosófico participa del modo de significar propio del Libro: la Biblia representa la clave de las consideraciones hermenéutico-filosóficas de Lévinas. Este, en un comentario al pensamiento de J. Delhomme, ha aplicado al universo filosófico las pautas subyacentes a la interpretación talmúdica: la filosofía no es sólo un conjunto de afirmaciones presentes en la obra de los “maestros pensadores”, sino también la renovación permanente de esos desarrollos en los discípulos, su re-creación en los intérpretes⁶⁰. Más aún, explícitamente se reconoce que la propia obra obedece a ese principio⁶¹: el discurso de *Totalité et Infini* o *Autrement qu’être* no se cierra sobre sí mismo, en la inmovilidad de lo Dicho, sino que apela al lector-intérprete para una recepción activa de lo escrito; en esa medida, preserva su naturaleza de Decir irreductible al Dicho. El propio Lévinas cuestiona que sus obras le pertenezcan plenamente, que su autoría sea completa; haciéndolo, arranca la escritura de un espacio monádico para incorporarla a un ámbito intersubjetivo, en el que la palabra original del filósofo requiere la respuesta crítica de otro filósofo.

De ahí la paradójica situación que vive el crítico de Lévinas: cuestionando el discurso comentado, se sabe a la vez prolongación de su escritura, respuesta a las cuestiones que *le* plantea. Así, la crítica de Derrida se confiesa estimulada por el propio texto lévinasiano y los interrogantes que plantea⁶². Fieles en ese sentido a la vocación lévinasiana, nuestra escritura se quiere re-escritura de la suya: radicalizando la remisión de la conceptualidad filosófica a su sustrato veterotestamentario, prolongamos el movimiento de reducción del Dicho al Decir y continuamos un discurso cuyo inacabamiento nos reclama. Cuanto digamos, situándonos más acá del texto hasta localizar su prototexto, será adhesión y homenaje a su sentido. “¿Se ha visto nunca una lectura que no sea ese esfuerzo ejercido sobre un texto? En la medida en que reposa sobre la confianza dispensada al autor, no puede consistir más que en esa violencia hecha a las palabras para arrancarles el secreto que el tiempo y las convenciones recubren con sus sedimentaciones desde que esas palabras se exponen al aire libre de la historia. Hay que quitar, frotando, esa capa que las altera” (QL 102).

60 Cf. E. Lévinas, *Noms propres* (Montpellier, Fata Morgana 1976), p. 72; también: AE 249-250 [214-215].

61 Cf. TI 103-104 [53] y 278-279 [247]; AE 65-66 [24-25] y 250-252 [216-217]; Varios, *Autrement que savoir - Emmanuel Lévinas* (Paris, Osiris 1988), p. 70; U. Vázquez Moro, op. cit., p. 34; J. de Greef, ‘Scepticisme et raison’, *Revue Philosophique de Louvain* 82 (1984), 3. p. 372.

62 Cf. J. Derrida, ‘Violence...’, art. cit., pp. 125 y 161.

4. *El movimiento de lectura*

Despejadas ya las incógnitas que parecían cuestionar nuestro proyecto, podemos ya adelantar los momentos de su realización, las etapas del movimiento de lectura. Reflexionando sobre la significación global de su pensamiento, Lévinas ha descubierto en él la recreación del itinerario cartesiano, que -partiendo de la evidencia del *cogito*- se abre a la idea de lo infinito para desde ella recuperar la evidencia del mundo⁶³. La referencia a Descartes, en quien Lévinas encuentra uno de los momentos extraordinarios de trascendencia en la tradición histórico-filosófica, oculta (y, a la vez, sugiere) la remisión de la trayectoria discursiva lévinasiana a un horizonte semántico más radical: la trinidad racionalista (*cogito*, sustancia infinita y *res extensa*) ha de dejar paso a la trinidad categorial judía (Creación, Revelación, Redención) que vertebraba el pensamiento de Rosenzweig. De ese modo, subrayamos la deuda que vincula a nuestro autor con el filósofo judeo-alemán y hacemos aflorar el prototexto judío, armazón oculta de la reflexión filosófica. Por otra parte, el nexo Lévinas-Rosenzweig permite vincular las tres nociones veterotestamentarias (y, por tanto, el fenotexto filosófico) con la decisiva importancia que en el primero adquieren la temporalidad y sus tres dimensiones.

Desde esos presupuestos, la lectura se desplegará en cuatro fases:

- I. La existencia del existente.
- II. El rostro.
- III. La sustitución.
- IV. Dios y la filosofía.

I

El primer tramo abordará, como temática central, la existencia del existente, en cuyo tratamiento Lévinas renueva la tradición ontológica y salda, de ese modo, su deuda con la filosofía occidental. A este nivel discursivo habría de corresponder, a título de noción prototextual subyacente, la idea bíblica de creación; sin embargo, en virtud de la contaminación ontologista que la tradición ha introducido en ella, la significación de la meditación lévinasiana exige excluirla del horizonte exegético. El *presente* será el éxtasis dominante, resultando de ello una complicidad de fondo (o incluso convertibilidad) entre discurso ontológico y *presente*; éste significa la ausencia de tiempo, la negación de la sucesión irreversible.

63 Cf. E. Lévinas, 'Transcendance et hauteur', *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 56 (1962), 3, p. 90.

En la primera parte se tratará del existente subjetivo (existente humano), en sí mismo considerado -sujeto existente- y como condición de posibilidad de cualquier otra existencia (objeto; mundo); a través de ese periplo, Lévinas recrea el sentido del *idealismo* filosófico. La segunda parte se centrará en la elucidación del concepto de totalidad, que, absorbiendo en su seno al sujeto, suprime su primacía ontológica y permite desvelar el sentido último del *realismo*. En los dos tiempos de reflexión, nuestro autor opera una ambiciosa releitura de la tradición filosófica -con especial referencia a Husserl y Heidegger- *qua* ontología, cuya doble modalidad (idealismo/realismo) no impide que la atraviese una matriz común: la idea de *ser*, elevada a horizonte definitivo de inteligibilidad, y la hegemonía del presente.

Desde la caracterización -tanto descriptiva como crítica- de la tradición filosófica como ontología, Lévinas abrirá un espacio de pensamiento que pugna por liberarse de las cadenas ontológicas e inagura lo más original de su propuesta. "Si la filosofía es la cuestión del ser, es ya asunción del ser. Y si es más que esta cuestión, es que permite superar la cuestión y no responder a ella. Lo que en ella puede haber además de la cuestión del ser no es una verdad, sino el bien" ⁶⁴.

II

Ese tránsito consistirá en el paso de la ontología a la metafísica, entendida como ética; más allá (o más acá) del presente, acceso al tiempo genuino: pasado y futuro. Se tratará de una auténtica *metanoia* discursiva que, dejando atrás la relación hombre-ser, establezca como fundamental el encuentro interhumano. La noción de *rostro* constituirá el primer momento: en la relación de trascendencia entre *Mismo* y *Otro*, éste aparece como rostro. Nuestra lectura hará remontar su significación a la *revelación* bíblica: la descripción de la relación ética proyecta sobre la intersubjetividad -socialidad original- el nexo religioso entre el pueblo elegido y su Dios. De modo tal que el *Mismo* será tanto el yo humano (fenotexto) como el Israel bíblico (prototexto); por su parte, el *Otro* aparecerá como prójimo (fenotexto) y como Yahvéh (prototexto).

III

El segundo momento lo constituye la reestructuración ética de la subjetividad: a partir de la revelación del rostro, el existente humano adquiere una

64 E. Lévinas, *De l'existence...*, op. cit., p. 28.

significación radicalmente nueva, consistiendo su ser-sujeto en el servicio -u obligación- a los demás. De las diferentes fórmulas con que Lévinas expresa esta metamorfosis ("responsabilidad", "uno-para-el-otro", "diaconía", etc.) privilegiamos la que nos parece más radical: *sustitución*. Noción fenotextual que será derivada de la idea prototextual de *redención*, determinando el rendimiento de sus principales figuras bíblicas (elección de Israel; unción real; subjetividad profética; mesianismo; siervo sufriente deuteroisaiítico) en el discurso filosófico.

IV

La última parte del trabajo se consagrará a un intento de esclarecer el sentido de la evasiva presencia de la cuestión teo-lógica en la reflexión lévinasiana. La ambigüedad de su estatuto metafísico, que remite tanto a la relación ética interhumana como a la relación religiosa entre hombre y Dios, obliga a plantearse la cuestión del posible carácter teológico del discurso lévinasiano. Haciendo de la vacilación y la ambivalencia (denuncia de la idolatría teo-lógica; problemática apertura a un decir teo-lógico no idolátrico) los rasgos fundamentales de su reflexión al respecto, Lévinas subraya la problematización de toda teo-logía, escindida entre el anhelo de nombrar la trascendencia y la conciencia del peligro que tal pretensión encierra. Lo cual no hace sino corroborar la necesidad de que la escritura filosófica revista la forma de un palimpsesto.

V

Nuestro esquema de lectura prima el punto de vista sistemático, otorgando plena relevancia a la estructuración interna del pensamiento lévinasiano. No obstante, no excluimos cierta atención indirecta a la cronología; la insistencia en el motivo dominante en cada uno de los textos fundamentales hace posible trazar un paralelismo entre los cuatro momentos de nuestra propuesta exegética y la periodización de la producción textual: la existencia del existente es la temática hegemónica en los escritos de la inmediata postguerra, *De l'existence à l'existant* y *Le temps et l'autre* -ambos publicados en 1947-; *Totalité et Infini* (1961) aparece dominado por la temática del rostro, resultando el texto por excelencia de la revelación; la noción de sustitución constituye el hilo conductor de *Autrement qu'être* (1974); por último, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) aborda, como su título indica, la problemática del discurso teo-lógico.

Insistamos, en todo caso, en la continuidad que recorre el conjunto de la obra: cada etapa subsume las precedentes y anticipa las ulteriores; ello permite hablar de la unidad de una obra, visible en cada uno de los libros que la integran. La escritura de Lévinas, articulándose en una recurrencia en espiral de los conceptos y no en un progreso lineal, obliga a relativizar toda clasificación rígida -tanto sistemática como cronológica- del *corpus*, imponiendo al comentarista un continuo retomar los motivos ya analizados.

J. ALBERTO SUCASAS PEÓN