

# REDENCIÓN Y SUSTITUCIÓN: EL SUSTRATO BÍBLICO DE LA SUBJETIVACIÓN ÉTICA EN E. LÉVINAS

## INTRODUCCIÓN

Modernidad significa, en filosofía, primacía ontológica del sujeto: el *ego* se apropia la posición privilegiada que la ontología antiguo-medieval reservó a la sustancia (*ousía* o *substantia*); la autoconciencia constituye ahora el lugar trascendental desde el que se fundamenta —y ante el que se justifica— cualquier otra existencia. En ese sentido, en el espacio de pensamiento inaugurado por las *Meditationes de prima philosophia* se dibuja la línea evolutiva del pensamiento moderno; desde el cartesianismo original hasta el neocartesianismo de las *Cartesianische Meditationen*, la filosofía es, explícita o implícitamente, egología trascendental.

Sin embargo, nuestro presente (¿tardomoderno o posmoderno?; en cualquier caso, el propio de un discurso que se sabe alejado de una tradición culminante en Hegel y a cuyos ojos la figura de un Husserl reviste, pese a su innegable grandeza, carácter epigonal) conoce un paisaje categorial muy distinto. Constituye un rasgo común del pensamiento contemporáneo la impugnación de la hegemonía de la subjetividad, desplazada en beneficio de otras instancias: la investigación de las ciencias humanas describe estructuras anónimas en el interior de cuyo juego se disuelve la autonomía del sujeto; por su parte, las formulaciones filosóficas más radicales apuntan también a la desaparición del sujeto soberano (*Dasein* subordinado a la llamada del Ser, heideggerianamente presente como destino; proclamación foucaultiana de la «muerte del hombre»). Quizá la «cuestión del sujeto» continúe dominando nuestro discurso, pero lo hace en la forma del «sujeto en cuestión».

¿Qué lugar asignar al pensamiento de Lévinas en ese contexto? Desde luego, su discurso se solidariza con el abandono de la egología; pero la crítica del concepto moderno de subjetividad se ejerce aquí desde otro horizonte: Lévinas reprocha al *cogito* su carácter solitario (monádico, egoísta), pero repudia con mayor intensidad aun el sacrificio del yo en nombre de lo impersonal

(estructuralismo; ontologismo heideggeriano). Doble gesto crítico cuya elaboración discursiva se traduce en una duplicidad categorial —*Mismo y Totalidad*—, a la que se opone la descripción de la intersubjetividad ética. El ataque a la filosofía moderna responde a su ceguera para el nexo intersubjetivo, ocultado por el encumbramiento del ego; incluso cuando se abre a la temática de la intersubjetividad —así ocurre en Hegel o Husserl—, la «filosofía de la conciencia» conserva el primado del yo, reduciendo la alteridad a la figura de un *alter ego*.

No se trata, pues, de renunciar a la subjetividad sino de reconstruir su sentido como intersubjetividad. Decisión que no representa un mero desplazamiento en el interior de la tradición de pensamiento oriunda de Grecia, sino que apunta a la subversión de su supuesto más íntimo e incuestionado. La crítica lévinasiana de las categorías de *Mismo y Totalidad* (reelaboración de una dualidad recurrente en la filosofía occidental y de la que parejas conceptuales centrales en ella no representan más que variaciones: sujeto/objeto; pensamiento/realidad; espíritu/cosa; idealismo/realismo; monadología/monismo; etc.) se encamina a denunciar su subsuelo común, que lo es de «la filosofía que se nos ha transmitido»<sup>1</sup>. Esta es, de principio a fin («de Jonia a Jena», como acostumbraba a decir Franz Rosenzweig), *onto-logía*, saber o ciencia acerca de lo que es, teoría de lo existente. De ahí que, en su confrontación crítica con el ontologismo heideggeriano, Lévinas no deje, paradójicamente, de confirmar lo acertado de la reconstrucción histórico-filosófica del pensador alemán: la historia del pensamiento occidental, desde su más remoto origen en la palabra presocrática, lo es de las sucesivas reelaboraciones de la *Seinsfrage*; el ámbito de reflexión abierto por ésta circunscribe los límites de la aventura ontoteológica. Respecto a esta unidad de fondo, el conflicto entre las categorías de *Mismo y Totalidad* no deja de ser una disputa doméstica, pues se discute un territorio que los contendientes reconocen por igual; ambas nociones serían los dos conceptos-límite con que la tradición elucida en sentido del ser.

Y de lo que se trata es de abandonar ese territorio. Voluntad nómada o gesto de exilio que, anunciados ya en el título del temprano ensayo *De l'évasion* (1935)<sup>2</sup>, hallarán su culminación en la idea del *de otro modo que ser*

1 Ésta es la expresión con que Lévinas acostumbra a designar el conjunto de la tradición filosófica. Cf. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3.ª ed. (Paris, Vrin 1982), p. 188 [en lo sucesivo EDE]; *De Dieu qui vient à l'idée*, 2.ª ed. (Paris, Vrin 1986), pp. 178, 184, 202 y 212 [en lo sucesivo DD]; *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris, Grasset 1991). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Tr. de J. L. Pardo (Valencia, Pre-textos 1993), p. 193 [en lo sucesivo EN; citamos por la edición original]; *Dieu, la mort et le temps* (Paris, Grasset 1993) *Dios, la muerte y el tiempo*, Tr. de M.ª L. Tapia (Madrid, Cátedra 1994), pp. 117, 186 y 207 [en lo sucesivo DMT; citamos por la trad. castellana].

2 «Se trata de salir del ser por una nueva vía con el riesgo de invertir ciertas nociones que parecen evidentes al sentido común y a la sabiduría de las naciones», *De l'évasion* (Montpellier, Fata Morgana 1982), p. 99. La cita recoge el final del texto; en su tono programático puede leerse una anticipación de toda la posterior evolución intelectual del autor.

o más allá de la esencia<sup>3</sup>. No simplemente pensar el ser de otro modo (*être autrement*), sino pensar de otro modo que ser (*autrement qu'être*), fuera del marco categorial por el que ha discurrido la filosofía —sive ontología— occidental. El imperativo de pensar la subjetividad como intersubjetividad ética implica la elaboración de una filosofía no sujeta al régimen ontológico y para la cual la ética (y no la ontología) sea la auténtica *proté philosophia*.

¿Es posible —siquiera concebible— un proyecto semejante? ¿Cómo, tras decir adiós a la historia de la filosofía en su conjunto, puede sostenerse un discurso que no renuncia al estatuto de «filosófico»? ¿Desde dónde cabría pensar así?

## I. LA IDEA BÍBLICA DE REDENCIÓN

En otro lugar<sup>4</sup> hemos presentado una hipótesis hermenéutica que permite dar respuesta a esos interrogantes y que parte de la caracterización de la filosofía lévinasiana como *filosofía judía*. El gesto de ruptura con la tradición filosófica resulta indisoluble del compromiso con la tradición hebrea (bíblico-talmúdica), cuyo fondo categorial es traducido al régimen discursivo de la filosofía. La tensión entre ambos planos representa el meollo de la especulación lévinasiana; eso quiere expresar la duplicidad del sintagma «filosofía judía». La voluntad de preservar la condición filosófica de su obra empuja a Lévinas a mantener implícito su sustrato judío. Por ello, caracterizamos su escritura como un *palimpsesto* en el que se diferencian dos niveles textuales: el *fenotexto* —texto explícito o manifiesto— constituye el discurso filosófico que recoge el *corpus* lévinasiano; su sentido, no obstante, sólo puede determinarse desde el *prototexto* —texto oculto o velado: tradición literaria judía, especialmente la Biblia hebrea y su prolongación en el Talmud—, obligando a la escritura filosófica a confesar lo que ella prefiere silenciar.

Se propone así una lectura en paralelo del texto bíblico y del filosófico, de la Escritura y de la escritura lévinasiana. El nexo religioso entre Israel y Yahvéh es adoptado como clave interpretativa del vínculo Mismo-Otro presente en la intersubjetividad ética. Mientras el Mismo es el doble fenotextual del Israel bíblico, el Otro (hombre) que emerge como rostro reitera los rasgos esenciales de

3 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, Martinus Nijhoff 1974). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Tr. e Intr. de A. Pintor-Ramos (Salamanca, Sígueme 1987) [en lo sucesivo AE; citamos por la trad. castellana].

4 Cf. J. A. Sucasas, 'Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Lévinas: lectura de un palimpsesto', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXI (1994), pp. 71-104. Este artículo recoge, con ligerísimas modificaciones, un apartado de nuestra tesis doctoral *E. Lévinas: judaísmo y filosofía*. En el presente estudio retomamos, íntegramente refundidos, tres apartados del cap. IV —«La sustitución», pp. 434-576—.

Yahvéh. En suma, la descripción lévinasiana de la ética no es sino una recreación fenotextual de la religiosidad bíblica.

Destacando en ésta última dos momentos fundamentales —Revelación y Redención—, se ilumina el sentido de las dos nociones clave de la filosofía lévinasiana —rostro y sustitución—, cuya elaboración corre a cargo de sus dos obras mayores; respectivamente, *Totalité et Infini*<sup>5</sup> y *Autrement qu'être*. (Lo esencial de los escritos que precedieron a la primera de ellas cumple el cometido, en la economía interna del discurso lévinasiano, de elaborar el concepto ontológico de subjetividad, cuyo correlato prototextual sería la humanidad anterior a la revelación; las dos nociones fundamentales son las de *hipóstasis* y *gozo*<sup>6</sup>).

Revelación bíblica y epifanía del rostro presentan una plena homología estructural, internamente articulada en tres momentos. En primer lugar, la inmediatez con que la alteridad metafísica (Yahvéh/rostro) sale al encuentro del sujeto humano (Israel/Mismo), de forma tal que el mensaje fundamental de la revelación heterológica (teofanía veterotestamentaria/epifanía ética) es la auto-presentación del mensajero: «Yo soy Yahvéh» (Ex. 6,3); «hemos llamado rostro a la auto-significancia [*auto-signifiance*] por «excelencia» (EDE 229). Por ello, la expresión «cara a cara» figura tanto en el texto bíblico como en su correlato fenotextual<sup>7</sup>. Un segundo momento, sin embargo, introduce una determinación presuntamente opuesta: el carácter trascendente de la alteridad revelada excluye que su manifestación pueda equipararse a la modalidad de presencia propia de las realidades óntico-mundanas. Así, la invisibilidad de la divinidad veterotestamentaria se traduce fenotextualmente en el abandono de la bipolaridad noético-noemática como esquema inadecuado para conceptualizar la intersubjetividad ética; siguiendo el movimiento de «sobreimpresión» esencial a la escritura del

5 *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (La Haye, Martinus Nijhoff 1961). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Tr. e Intr. de D. E. Guillot (Salamanca, Sigueme 1977) [en lo sucesivo TI; citamos por la trad. castellana].

6 Constituyen la conceptualización alternativa del proceso de subjetivación. La primera fue elaborada en los escritos de la inmediata posguerra: *De l'existence à l'existant*, 2.ª ed., 4.ª reimp. (Paris, Vrin 1986) —ed. original: 1947— [en lo sucesivo EE] y *Le temps et l'autre* (Paris, P.U.F. 1985) —ed. original: 1947—. *El tiempo y el otro*, Tr. de J. L. Pardo e Intr. de F. Duque (Paidós, Barcelona 1993), siguiendo intuiciones ya presentes en el ensayo *De l'évasion*. Por su parte, la idea de gozo aparece en *Totalité et Infini*: cf. TI 128-161. Sobre esta temática remitimos a: J. A. Méndez, «Significados de la subjetivación», en Graciano G. R. Arnáiz (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas* (Madrid, Ed. Complutense 1994), pp. 97-123; J. A. Sucasas, «La subjetivación: hipóstasis y gozo» [de próxima publicación dentro de un número monográfico que la revista *Anthropos* dedicará a Lévinas].

7 Cf. Ex. 33, 11; Núm. 12, 8; Dt. 34, 10 [las citas bíblicas se hacen según la *Nueva Biblia Española* (Madrid, Cristiandad 1975)]. Por su parte, el corpus lévinasiano recurre abundantemente a la expresión bíblica: cf. EE 162; EDE 177; TI 63, 76, 94, 101, 104, 199, 200, 215, 216, 220, 221, 222, 234, 262, 294, 295, 297, 299, 308 y 309; DD 242; EN 48 y 49; 'Liberté et Commandement', en *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953), p. 267.

palimpsesto, la trascendencia del rostro es pensada a través de nociones (exterioridad —a la vez magisterio y juicio-; altura) enraizadas en la semántica del versículo (Yahvéh como *quados* —«santo», «separado»— y *Elyon* —«Altísimo»-). Esa tensión entre inmediatez y trascendencia se resuelve, sin extinguirse, en la promoción del lenguaje como ámbito privilegiado del encuentro ético-religioso. Teología bíblica de la Palabra y filosofía lévinasiana del lenguaje coinciden en privilegiar el componente pragmático del habla (en detrimento del sintáctico y semántico), describiendo el nexo Mismo-Otro como situación dialógica en que al polo heterológico corresponde la iniciativa verbal, situando al receptor en una posición heterónoma (prototexto y fenotexto hacen del sintagma «oyente de la palabra» determinación antropológica fundamental). La naturaleza verbal del vínculo garantiza su inmediatez (el silencio separa; la *ex*-presión es, por el contrario, donación de sí al interlocutor) y, a la par, su trascendencia (el oyente escucha una voz sin poder apropiarse objetualmente de su emisor). La voz prescribe: «no matarás»<sup>8</sup>. *Torah* e imperativo categórico, mandamiento bíblico y mandato moral representan dos registros (proto/feno) textuales de una exigencia única. «Podría llamarse religión a esa situación donde, fuera de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino o —Dios no lo quiera— sobre lo sagrado y sus violencias, se habla al prójimo [*autrui*]. Hemos afirmado que el mandato es la Palabra o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandato»<sup>9</sup>. «Toda la *Torah*, en sus minuciosas descripciones, se concentra en el “No matarás”, que significa el rostro del otro y en él aguarda su proclamación» (AHN 128).

La apretada síntesis que precede era imprescindible para acometer nuestro propósito (interpretar la subjetivación ética a la luz de la categoría hebrea de redención). Y no sólo por razones de claridad expositiva. La crítica lévinasiana de las pretensiones auto-fundantes que encierra el ideal moderno de autonomía obliga a pensar la subjetividad desde una heteronomía originaria; es decir, desde una situación donde la hegemonía corresponde a la alteridad metafísica y no al Mismo egoísta. Se trata de una «escena primordial», visible tanto en la escucha obediente con que el judío recibe la Ley como en la acogida por parte del Mismo de la exigencia proveniente del rostro. Únicamente partiendo de esa situación puede alcanzarse el sentido de la génesis ética del sujeto (radicalmente distinta de la subjetivación en sentido ontológico). Dando por supuesta la vecindad entre revelación bíblica y epifanía del rostro, se tratará, pues, de recons-

8 La fórmula bíblica, que para Lévinas condensa el sentido de la revelación judía —cf. *Transcendance et intelligibilité* (Genève, Labor et Fides 1984), p. 41— aparece, en múltiples pasajes, puesta en boca del rostro. Cf. EDE 173; TI 212, 229, 272 y 308; EN 48, 170, 186, 188 y 213; *Difficile liberté* (Paris, Le Livre de Poche 1984), p. 21 [en lo sucesivo DL]; *A l'heure des nations* (Paris, Minuit 1988), p. 128 [en lo sucesivo AHN]; DMT 127 y 138. Algunos de esos pasajes —así ocurre con AHN 128— llegan a reconocer explícitamente el carácter simultáneamente bíblico —prototextual— y filosófico —fenotextual— del «no matarás».

9 E. Lévinas, 'Liberté et Commandement', *art. cit.*, p. 272.

truir la sustitución lévinasiana adoptando como clave hermenéutica la redención veterotestamentaria.

Proponemos determinar el sentido de ésta mediante el análisis de cinco figuras de la Escritura: elección de Israel (Alianza); el Ungido de Yahvéh; la subjetividad profética; el Mesías; el Siervo sufriente deuterotestamentario<sup>10</sup>. La primera de ellas ostenta el carácter de paradigma o arquetipo de la redención; profundizando en la idea de alianza, las cuatro restantes abren, no obstante, perspectivas inéditas que aportan sentidos suplementarios a la elección original. En todo momento deberá tenerse en cuenta que el sujeto humano aquí tematizado es el receptor de la revelación, inmerso en una situación heterónoma de escucha pasiva y obediente. El núcleo de la redención consiste, precisamente, en reconfigurar la autonomía humana desde la radicalización de la heteronomía previa. Nexos paradigmáticos que ilustrarán los cinco momentos bíblicos seleccionados.

## 1. Alianza

### I

La Voz que revela selecciona a su interlocutor; por ello, la revelación es *bahar*, elección<sup>11</sup>. Israel se configura como pueblo elegido en cuanto *tú* al que se dirige la Palabra; en el espacio dialógico posibilitado por ella el caso de Israel es el vocativo. La heteronomía de la in-vocación (iniciativa exclusiva de Yahvéh) se ve acentuada por la gratuidad absoluta de la elección. Nada en la comunidad que recibe la *Torah* justifica el privilegio otorgado; únicamente cabe remitirlo al amor de una voluntad divina envuelta en misterio. «Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió no fue por ser vosotros más numerosos que los demás —porque sois el pueblo más pequeño—, sino que por puro amor vuestro, por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó el Señor de Egipto con mano fuerte y os rescató de la esclavitud» (Dt. 7, 7-8).

<sup>10</sup> Pese al casi unánime reconocimiento crítico del trasfondo hebreo del discurso lévinasiano, apenas se han producido lecturas que, sistemáticamente, lo remitan al universo bíblico. Constituyen honrosas excepciones: J. de Greef, 'Empirisme et éthique chez Levinas', en *Archives de Philosophie* 33 (1970), pp. 233-241; X. Tilliette, 'Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas', en *La Civiltà Cattolica*, 134 (1983), 3181, pp. 15-30; y, sobre todo, C. Chaliel, 'Singularité juive et philosophie', en *Les Cahiers de La nuit surveillée*, 3 (Lagrasse, Verdier 1984), pp. 78-98. En realidad, sólo esta última autora emprende el camino hermenéutico que nosotros proponemos; pese a lo parcial de su lectura, saludamos en ella un honroso precedente.

<sup>11</sup> Cf. M. Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca, Sígueme 1985), p. 255; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 6.ª ed. (Salamanca, Sígueme 1986), vol. I, p. 249; X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona, Herder 1965), pp. 225-231; A. Grabner-Halder (dir.), *Vocabulario práctico de la Biblia* (Barcelona, Herder 1975), pp. 437-440.

Ser elegido significa verse separado del resto de los hombres. Implantación de la diferencia que aparece ya al comienzo del ciclo de Abraham: la interpe-lación divina exige el abandono de la tierra y la casa familiar (cf. Gén. 12, 1). La expresión *'am quados* («pueblo santo») significa ese corte o cesura entre la comunidad receptora de la Ley y la humanidad restante: *quados* —el término hebreo que se traduce por «santo»— significa «cortado» o «separado». Dotándole de una dignidad privilegiada, la elección representa, ante todo, una exigencia creciente para su beneficiario: el vínculo Yahvéh-Israel sólo puede mantenerse a través del riguroso cumplimiento de la Ley revelada. Elección: sumisión hete-rónoma a la voluntad divina. La santidad de la comunidad no es propiedad incondicional de ésta; por el contrario, su efectividad presupone la obediencia al imperativo. Sólo la fidelidad sin reservas a la voluntad salvífica divina respon-de adecuadamente al don gratuito de la elección.

La historia de Israel vincula estrechamente elección y desgracia: situarse aparte del resto de los pueblos implica exponerse a su violencia. Rememorando una historia marcada por el antisemitismo, desde la crueldad faraónica a Auschwitz, Lévinas llega a afirmar que «esta elección es, sin duda, una desdicha»<sup>12</sup>.

## II

La elección se resuelve en el *berit* (alianza)<sup>13</sup>. Su función es instaurar la bipolaridad (Dios y pueblo) que domina la experiencia veterotestamentaria. Tanto la dimensión institucional (liturgia y organización socio-política; sacerdocio y monarquía) como la carismática (profetismo; esperanza mesiánica) tienen en la alianza su matriz común: esa duplicidad de planos refleja una duplicidad interna al propio *berit*, simultáneamente relación ya consolidada y promesa dirigida al porvenir (santidad de Israel como: posesión efectiva/*telos* de la acción histórica).

La alianza arranca de una heteronomía radical, que impide entenderla desde el paradigma contractualista que la modernidad nos ha hecho familiar. Nada tiene que ver la *re-ligio* bíblica con el pacto entre iguales (oferta de acuerdo → deliberación → adhesión voluntaria). Por el contrario, la iniciativa es exclu-siva de Yahvéh; sólo su elección abre el espacio en que la alianza resulta posible.

12 E. Lévinas, *Noms propres* (Montpellier, Fata Morgana 1976), p. 182 [en lo sucesivo NP].

13 Cf. X. Léon-Dufour (dir.), *op. cit.*, pp. 54-61; A. Grabner-Halder (dir.), *op. cit.*, pp. 41-45; G. von Rad, *op. cit.*, vol. I, pp. 178-180; *Ibid.*, vol. II, pp. 355, 462 y 506; *Id.*, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca, Sígueme 1976), p. 429; J. B. Bauer (dir.), *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona, Herder 1967), pp. 32-40; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid, Cristiandad 1975), vol. I, pp. 15-16, 33-34, 40-41 y 417-418; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 3.ª ed. (Barcelona, Herder 1985), p. 211; A. Caquot, 'La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia', en *Historia de las religiones. Las religiones antiguas*, 6.ª ed., (Madrid, Siglo XXI 1986), p.99.

El modelo subyacente es el pacto de vasallaje: el poderoso ofrece al débil protección, a cambio de la cual éste se convierte en su servidor, aceptando pasivamente las cláusulas que el superior establece. Al igual que en el tratado interhumano, la alianza bíblica concluye con un ritual sacrificial que, en virtud del «vínculo de sangre» entre divinidad y pueblo, sella la relación de vasallaje. La disimetría o heteronomía, además, no sólo está presente en el origen, sino que acompaña la historia del pueblo como amenaza nunca disipada de que la divinidad, en castigo a la infidelidad de su socio terrestre, revoque el pacto que previamente instauró.

«Yo soy vuestro Dios, vosotros mi pueblo». Reiterada por múltiples pasajes bíblicos<sup>14</sup>, la fórmula expresa el sentido nuclear del *berit*. La minuciosa reglamentación a que la *Torah* somete la acción humana persigue la preservación —y el ahondamiento— de esa copertenencia exclusiva, en la que se sustenta la comunidad de acción salvífica. (Como si un «mano a mano» en lucha por el advenimiento del Reino prolongase el «cara a cara» de la teofanía). De hecho, la *Weltanschauung* bíblica no concibe al hombre ni a Dios fuera de su vinculación en el *berit*; lo que nos propone, más acá de la diferencia humano/divino (y su correlato epistémico: separación entre «antropología» y «teología», ontologías regionales), es una *teo-antropología*<sup>15</sup>.

Sin equiparación posible de sus dos ingredientes. La reciprocidad del compromiso, lejos de anular la disimetría inicial, la presupone. No en vano, la fórmula de copertenencia aparece siempre proclamada por Yahvéh; Israel sólo sale de su escucha silenciosa para proclamar su acatamiento. El registro metafórico del *berit* recurre siempre, en el imaginario bíblico, a situaciones heterónomas: Señor-servidor; Padre-hijo; Esposo-esposa<sup>16</sup>.

### III

Desde la heteronomía (escucha; sumisión; obediencia) se reconstruyen la autonomía y dignidad del hombre como agente de la redención, como lugarteniente del proyecto salvífico de Yahvéh.

14 Cf. Lev. 26, 12; Dt. 26, 16-19 y 29, 11-12; Jer. 31, 33.

15 Ésa es quizá la inspiración fundamental del libro de F. Rosenzweig *Der Stern der Erlösung*. La prioridad de la relación sobre la sustancia permite a este pensador judío oponer al «pre-mundo» pagano (tres «elementos» solitarios: Dios mundo hombre) el auténtico «mundo» del monoteísmo (tres categorías relacionales: creación, revelación y redención; en ellas se instauran sendos nexos entre, respectivamente, Dios y mundo, Dios y hombre, hombre y mundo). La insistencia lévinasiana en el pluralismo y la relación bebe, sin duda, en esta propuesta filosófica. Por nuestra parte, nos hemos inspirado en el binomio revelación-redención como hilo conductor en la lectura del texto bíblico. Reiterando lo dicho en el prefacio de *Totalité et Infini* (TI 54), también nosotros podríamos decir que el pensamiento de Rosenzweig está «demasiado presente en este artículo como para ser citado».

16 Cf. A. Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements* (Paris, Seuil 1962), p. 78.



Así lo muestra el credo primitivo: la liberación de la esclavitud en Egipto, que inaugura una historia en la que la comunidad se siente dueña de su destino, sólo fue posible por la intervención de Yahvéh. Por tanto, la heteronomía funda la autonomía. Más aun, la entidad «Israel» no precede a la alianza sino que surge con ella: el vínculo intertribal —la anfictionía— tiene en el *berit* su presupuesto, resultando de ello la ligazón entre unidad del pueblo y unicidad de Dios, entre conciencia nacional y monoteísmo. La revelación del Nombre, misterioso *Tetragrámaton*, precede y hace posible que el pueblo adquiera una identidad, un nombre propio. Tránsito del vocativo —heteronomía— al nominativo —autonomía—. Y con ello el sujeto humano recobra el derecho a la palabra. A la recepción sucede la emisión:

«Moisés volvió, convocó a las autoridades del pueblo y les expuso todo lo que le había mandado el Señor.

Todo el pueblo a una respondió:

—Haremos cuanto dice el Señor» (Ex. 19, 7-8).

Esa identidad proclamada en el versículo no es tanto una adquisición definitiva —un estado— como una obligación ininterrumpida. En otros términos, la identidad de Israel es una identidad ética, por la que la verticalidad inicial del pacto (hombre-Dios) adquiere concreción en la horizontalidad de la relación interhumana. La fidelidad al *berit* pasa por una organización de la convivencia acorde con las exigencias de la *Torah*, hasta el punto de que la humanización de la vida social constituye el deber religioso fundamental<sup>17</sup>.

La alianza bíblica convierte el servicio al prójimo en imperativo central. Es cierto que esa solidaridad tiende a restringirse al colectivo beneficiario del pacto; sin embargo, al lado de esa fuerza centrípeta, existe en Israel un impulso centrífugo que abre la comunidad de la alianza al conjunto de la especie. Vocación universalista ya presente en la prehistoria de la revelación sinaítica (pacto con Noé afectando a toda la humanidad; bendición de Abraham extendiéndose a todas las naciones) y que no hará sino acrecentarse hasta encontrar su expresión suprema en la utopía mesiánica. En cualquier caso, en esa expansión de la alianza se materializa uno de sus rasgos esenciales: partiendo de un nexo entre Yahvéh y su interlocutor privilegiado, la misión mediadora de éste lo propaga a los hombres inicialmente no convocados. La apertura de Israel a lo humano universal reproduciría, amplificándolo, el esquema operante en el Sinaí: el diálogo entre Dios y Moisés da paso a la comunicación de Moisés con el conjunto del pueblo.

Esa dialéctica entre lo particular y lo general permite entender la vinculación que establecemos entre las ideas de elección y alianza (paradigma de

17 Cf. A. Caquot, *art. cit.*, p. 97; R. de Vaux, *op. cit.*, p. 213; W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. II, p. 368; M. Buber, *Judaïsme* (Paris, Gallimard 1986), p. 159.

la redención bíblica) y las cuatro figuras que a continuación estudiaremos. Lo novedoso de éstas reside en la individualización del fenómeno: Yahvéh no se dirige al pueblo, sino que interpela a un sujeto singular. Sin embargo, no se trata más que de un desplazamiento del acento: la revelación del Sinaí sólo alcanza a la comunidad gracias a la mediación de Moisés, testigo inicial de la teofanía; por su parte, en las cuatro figuras que nos ocuparán en lo sucesivo el fenómeno de la alianza no puede separarse del trasfondo comunitario, pues el llamamiento de un individuo persigue el restablecimiento, o fortalecimiento, del pacto entre Yahvéh e Israel.

## 2. *El Ungido* <sup>18</sup>

### I

La dignidad real tiene un origen heterónomo: ni el poder instituido ni el pueblo seleccionan al futuro rey; sólo la Voz divina, haciéndose oír a través de la palabra profética, proclama sobre quién ha recaído la elección. Eso es, al menos, lo que ocurre en los orígenes de la monarquía, cuando el componente carismático domina sobre la rutina institucional y la transmisión hereditaria: Yahvéh encarga a Samuel la proclamación de Saúl y David.

Esa impronta heterónoma es visible en el ritual de coronación, en cuyos dos escenarios —templo y palacio real— puede leerse una expresión de la dialéctica heteronomía-autonomía. El momento central es el ceremonial de la unción: sobre la cabeza del elegido se derrama el aceite (símbolo de alegría y expresión de honor al derramarse sobre la cabeza de un huésped). La unción expresa la penetración del espíritu (*ruah*) divino en el monarca, que adquiere el título de «ungido de Yahvéh». Al igual que el aceite vertido sobre un objeto lo consagra para el culto, la unción santifica al elegido y lo consagra al servicio de Yahvéh.

Surge así la noción de *fillación divina*:

«Tú eres mi hijo,  
yo te he engendrado hoy.  
Pídemelo: te daré en herencia las naciones;

<sup>18</sup> Cf. G. von Rad, *Teología...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 381-433; *Id.*, *Estudios...*, *op. cit.*, pp. 191-198; M. Noth, *op. cit.*, pp. 159-195 y 257-267; R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 141-168; W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. I, pp. 398-415; A. Grabner-Halder (dir.), *op. cit.*, pp. 1394-1397; X. Léon-Dufour (dir.), *op. cit.*, pp. 702-708; H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca, Sigueme 1975), pp. 256-263.

*en posesión, la tierra hasta sus confines;  
los gobernarás con cetro de hierro,  
los quebrarás como jarro de loza».*

(Sal. 2, 7-9).

Pese a las múltiples disputas exegéticas que acompañan a esta idea, una cosa parece clara: el credo monoteísta excluye tanto una lectura literal como una divinización en sentido estricto. A nuestro entender, debemos remontar al sentido esencial del *berit*, cuya expresión veterotestamentaria recurre en ocasiones a la metáfora paterno-filial. De hecho, la entronización reitera la secuencia sináitica elección-alianza y la idea de filiación subraya el respeto y obediencia debidos al padre.

Un último aspecto heterónimo a destacar (especialmente sorprendente por tratarse del soberano): la experiencia real no es ajena a la humillación y el sufrimiento. Si el reinado de Saúl concluye trágicamente, el itinerario de David introduce la solidaridad entre dignidad del elegido y padecimiento. Dos pasajes lo confirman. En el primero de ellos (Sam. II 6, 21-23), David responde al reproche de Micol por danzar desnudo ante el arca con la voluntad de humillarse para así fortalecer su dignidad. El segundo muestra a David apesadumbrado ante los sufrimientos del pueblo: «¡Soy yo el que he pecado! ¡Soy yo el culpable! ¿Qué han hecho estas ovejas? Carga la mano sobre mí y sobre mi familia» (Sam. II 24, 17).

## II

El ceremonial de la unción muestra la metamorfosis de la heteronomía (irrupción del *ruah* divino) en autonomía: el monarca adquiere, en ruptura con su vida precedente, una nueva identidad, marcada por el servicio a Yahvéh en el mantenimiento de su alianza. Tras la escena del templo, en cuyo interior el silencio humano acoge la Palabra de elección, en el palacio real el nuevo rey proclama, con su propia voz, la soberanía adquirida y toma posesión del «trono de Yahvéh».

El ejercicio del poder regio viene limitado por el marco legal de la alianza, a cuyo sostén se encamina toda la acción (de hecho, el estudio de la Ley será uno de los deberes primordiales del monarca). En ausencia de iniciativa legislativa, las funciones reales se refieren tanto al ámbito cúlítico (el rey es autoridad religiosa y puede desempeñar funciones sacerdotales, aunque la liturgia ordinaria corra a cargo de los levitas) como al político. En política exterior, le corresponde acaudillar, en nombre de *Yahvéh sebaot* («Señor de la batalla»), el ejército israelita, cuyas victorias permiten mantener intacta la alianza. Pero será en la política interna donde esta figura cobre sus más hondos acentos redentores. El rey es garantía última del derecho y la justicia, mediando en los conflictos

y revisando la conducta colectiva a la luz de las exigencias contenidas en la *Torah*. Más allá de la figura del administrador, en la persona del monarca se concentra la esperanza de que la justicia divina venza las desigualdades sociales. Hasta el punto de aparecer el Ungido como protector de los débiles, cuyo desamparo llega a ser «cuestión de Estado». Según el salmista,

*«él librará al pobre que pide auxilio,  
al afligido que no tiene protector;  
él se apiadará del pobre y del indigente,  
y salvará la vida de los pobres;  
él vengará sus vidas de la violencia,  
su sangre será preciosa a sus ojos».*

(Sal. 72, 12-14).

Por todo ello se entenderá la polémica que acompañó en el antiguo Israel a la institución monárquica. A la desconfianza proveniente del apego al vínculo intertribal se añadió el contraste entre ideal carismático y política efectiva. Paradójico cometido del profeta (señaladamente Saúl): quien proclama al rey y a quien se encomienda la unción es también el insobornable azote crítico de un poder violento e injusto. La coexistencia en David de unción carismática e institución dinástica dará paso a la escisión —esencial a toda la historia espiritual del judaísmo— entre institución (monarquía; sacerdocio) y carisma (profecía). Será la profecía clásica quien opere una transfiguración de la realeza: rechazada en el plano de la facticidad política, sobrevive como símbolo del *esjatós* definitivo. Nace así un nuevo horizonte de sentido: el mesianismo<sup>19</sup>.

### 3. *El profeta*<sup>20</sup>

El término *nabí* («profeta») se revela ambiguo al análisis etimológico: admite tanto la interpretación «el que ha sido llamado» como «el que llama». En ambos casos se postula una íntima vinculación entre la personalidad profética y Yahvéh, materializada como relación dialógica; varía, sin embargo, el papel pragmático asignado al interlocutor humano: mientras en el primer caso es «sujeto paciente» de la invocación divina, emerge en el segundo como emisor de la apelación dirigida a los hombres. Podemos detectar en esa ambigüedad

<sup>19</sup> Conviene recordar que el vocablo hebreo *masiah* —«mesías»— equivale a «ungido» (en griego *christus*).

<sup>20</sup> Cf. G. von Rad, *Teología...*, *op. cit.*, vol. II (von Rad dedica íntegramente el segundo volumen de su obra magna al análisis y discusión de las tradiciones proféticas); W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. I, pp. 307-355; J. B. Bauer (dir.), *op. cit.*, pp. 851-859; A. Grabner-Halder (dir.), *op. cit.*, pp. 1266-1273; X. Léon-Dufour (dir.), *op. cit.*, pp. 640-648.

semántica el entrelazamiento bíblico de las nociones de heteronomía y autonomía. También la subjetividad profética exhibe el nexo heteronomía-autonomía en términos de momento fundante y momento fundado.

## I

El profeta nace —*qua tal*— en virtud de la irrupción inesperada y violenta de una exterioridad radical. La invocación de Yahvéh desquicia la voluntad libre en su núcleo más íntimo: «Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir; me forzaste, me violaste» (Jer. 20, 7). De nuevo, la ruptura —Yahvéh se apropia del psiquismo humano reduciéndolo a una pasividad absoluta— consiste en el salto del nominativo (*yo* anterior a la elección) al vocativo (*tú* interpelado). La iniciativa humana es hasta tal punto anulada que la elección llega a preceder a la existencia del elegido:

«El Señor me dirigió la palabra:

—Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré y te nombré profeta de los paganos» (Jer. 1, 4-5).

En línea de continuidad con su precedente del *nebiísmo* primitivo<sup>21</sup> (éxtasis colectivo alcanzado en una danza ritual; el privilegiado contacto con la divinidad convierte al *nabí* en mediador entre aquélla y el pueblo), el profeta es vidente: la interiorización del *ruah* divino le muestra imágenes cuyo simbolismo encarna la voluntad heterónoma. Sin embargo, la hegemonía no corresponde a lo meramente icónico sino a lo verbal: el sentido de la imagen, como ocurre en el emblema, sólo se desentraña mediante un comentario lingüístico. Así, en la visión de Jeremías (Jer. 1, 11-16), los significantes plásticos (rama de alerce; olla hirviente) se integran en un complejo «audio-visual»: Yahvéh deviene hermeneuta (o «crítico») de la visión, eliminando su palabra magistral la ambigüedad de lo icónico; impidiendo, por tanto, que la imagen —*eidós*— se convierta en ídolo. Además, el momento visionario tiene una función meramente propedéutica; sólo la Voz confirma la misión.

Ese tránsito de lo óptico a lo auditivo recupera el habla como espacio privilegiado de la elección. El órgano profético por excelencia es la oreja (y no el ojo; ni siquiera, inicialmente, la boca). Heteronomía auditiva que adquiere concreción en la *inspiración*: el *ruah* de Yahvéh (a la vez «aliento» y «voz»), penetrando en la interioridad del psiquismo, devasta la identidad del elegido y lo consagra, a través de la in-vocación, a los designios trascendentes. La inmediatez del contacto entre inmanencia y trascendencia es de una intensidad

21 Cf. W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. I, pp. 281-307.

tal que, en realidad, el sujeto del querer humano ya no es el yo sino la alteridad que lo inspira, confundiendo pasividad humana y actividad divina. El profeta es, literalmente, porta-voz de Yahvéh:

«El Señor extendió la mano, me tocó la boca y me dijo:

—Mira, yo pongo mis palabras en tu boca» (Jer. 1, 9-10).

Hasta el extremo de engullir (inspiración como «nutrición») la Escritura divina:

«Y me dijo:

—Hijo de Adán (come lo que tienes ahí); cómete este rollo y vete a hablar a la casa de Israel.

Abrí la boca y me dio a comer el rollo, diciéndome:

—Hijo de Adán, alimenta tu vientre y sacia tus entrañas con este rollo que te doy.

Lo comí y me supo en la boca dulce como la miel» (Jer. 3, 1-3).

La inspiración salda la relación del *nabí* con su pasado: vínculos afectivos, status social, proyectos, la propia personalidad; todo ello se disuelve ante el empuje de la demanda trascendente. La vida del profeta sólo se conjuga en futuro: la invocación lo proyecta hacia una misión (vocación) exclusiva. De ahí la escisión trágica de una experiencia dividida entre la fidelidad al propio yo y a la Voz que lo reclama incondicionalmente. Tensión que sólo se resuelve en una donación de sí sin reservas, en la auto-renuncia del siervo:

«Entonces escuché la voz del Señor, que decía:

—¿A quién mandaré? ¿Quién irá por mí?

Contesté:

—Aquí estoy, mándame» (Is. 6, 8).

El nexa elección-sufrimiento, que ya nos salió al encuentro en el análisis del *berit* y la monarquía, cobra ahora una intensidad inaudita: en su condición de portador de la Palabra, el profeta —Jeremías representa, a este respecto, el paradigma<sup>22</sup>— se convierte en objeto de la maldición, la violencia y la burla del pueblo. Desgracia que se ve incrementada por afectar a una voluntad inocente, alcanzando el escándalo moral su grado máximo cuando la víctima descubre que la propia voluntad divina se halla tras la crueldad de los hombres. Sin embargo, en esa situación extrema de un padecimiento en apariencia absur-

22 Cf. Jer. 15, 10-18; 18, 19-20; 20, 1-2 y 8.

do y gratuito se muestran su sentido y justificación: se trata de un sufrimiento vicario, gracias al cual el *nabí* —mediador entre divinidad y pueblo— expía la culpa de Israel<sup>23</sup>. Nuevo centro de la alianza, en el profeta convergen tanto la voluntad salvífica divina como el destino comunitario; la culpa colectiva se concentra y redime en su sufrimiento personal.

Así, el servidor de Yahvéh es servidor de los hombres. «Abrahán discute con Dios para preservar la vida de los justos, Moisés aboga con su propia vida en defensa de la elección de su pueblo y Samuel, a pesar de haber conocido su ingratitud, intercede fielmente por los que están en el error. Cuando los historiadores del Israel antiguo nos narran estos casos nos están presentando *la intercesión como una entrega total del hombre a Dios, como una identificación con la voluntad divina que llega hasta la auto-renuncia*, a la que Dios reconoce, en respuesta, un valor expiatorio suficiente para la remoción de la culpa»<sup>24</sup>. Acentuando la función mediadora del elegido, surge así un complejo ideológico que inaugura lo que Eichrodt ha llamado «*ética del sufrimiento*»<sup>25</sup>: recreada la alianza desde la experiencia del dolor, se propone un canon axiológico novedoso en el que dominan las virtudes pasivas (humildad, paciencia, espíritu pacífico, etc.). *La ética veterotestamentaria deviene una patética*.

## II

Reencuentro con la paradoja: el *pathos* es principio de acción; la pasividad heterónoma funda una acción autónoma. Aniquilada la identidad previa a la llamada, se redefine la identidad del profeta; el yo emerge ahora como «nominativo ético» resultante de la exigencia heterónoma interiorizada. La respuesta a la interpelación divina —«heme aquí» mosaico y profético— es responsabilidad moral.

Transformación patente en el plano del habla. Al «sujeto-oreja» sucede un «sujeto-boca», el receptor se convierte en emisor. Si la inspiración del *ruah* es fuego que penetra hasta los huesos o brasa depositada sobre la boca<sup>26</sup>, la ignición no se resuelve en silencio, sino que despierta la palabra del invocado. Prolongación de la Voz, la voz profética es palabra humana en la que se funden mensaje divino y personalidad del hablante (pues aquél ha configurado ésta): la inspiración no tiene el carácter de una reproducción mecánica; antes bien, el yo profético se incorpora al significado enunciado.

23 Cf. Os. 1, 2 y 3, 1; Ez. 4 y 33, 8; G. von Rad, *Teología...*, op. cit., vol. II, pp. 291-292 y 345-346; Id., *Estudios...*, op. cit., p. 451.

24 W. Eichrodt, op. cit., vol. II, p. 446.

25 Cf. *Ibid.*, pp. 331-332.

26 Cf., respectivamente, Jer. 20, 9 e Is. 6, 6-7.

Al dirigirse al pueblo, el profeta triangula la relación dialógica inicialmente bipolar; su palabra mediadora restablece la alianza entre Yahvéh y la comunidad elegida. Sin que con ello se desdibuje la individualización de la alianza. Los «relatos de vocación» introducen un nuevo género en la Escritura. Al nosotros que, expresión del sentir colectivo, dominaba los libros bíblicos se añade ahora la expresión en primera persona. Decisión estilística que transmite la impronta individualista inaugurada por el profetismo clásico. La práctica textual autobiográfica —y la consiguiente ruptura del anonimato precedente en la autoría de los libros— es el correlato literario del «cara a cara» entre el profeta solitario y la Voz que lo reclama. Sin que desaparezca el horizonte comunitario: el sentimiento de la propia individualidad discurre parejo al de la función mediadora. Lo que singulariza al elegido es su misión de fortalecer la alianza de Israel. Esa misión cobrará acentos crecientemente universalistas: uno de los logros capitales de la profecía es la interrelación que instaura entre el yo como servidor único y el ideal de fraternidad interhumana. Hacia esa unidad del género enraizada en la fe mono-teísta se encamina la esperanza mesiánica.

#### 4. *El mesías*<sup>27</sup>

La voz profética, anunciando la inminencia de un nuevo eón que renueve la alianza, es proclamación de la consumación escatológica. Su protagonista principal es el *mesías* esperado. Pese a tratarse de un tema explícitamente introducido por la predicación profética, en la figura mesiánica se unifica la experiencia veterotestamentaria de la redención: unidad de una esperanza tensada entre el vaticinio genesiaco —«pongo hostilidad entre ti y la mujer, / entre tu linaje y el suyo: / él herirá tu cabeza / cuando tú hieras su talón» (Gén. 3, 15)— y las predicciones de Malaquías sobre la llegada del Ángel de la Alianza.

### I

En los libros proféticos, el mesías aparece como restaurador del trono davídico; su reinado, asentado sobre la paz y la justicia, presenciará una alianza definitiva entre Yahvéh y el género humano.

<sup>27</sup> Cf. G. von Rad, *Teología...*, *op. cit.*, vol. II, *passim*; W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. I, pp. 431-468; A. Grabner-Halder (dir.), *op. cit.*, pp. 988-990; J. B. Bauer (dir.), *op. cit.*, pp. 632-649; X. Léon-Dufour, *op. cit.*, pp. 462-466; F. Mussner, *Tratado sobre los judíos* (Salamanca, Sígueme 1983), pp. 113-120.



Sujeto humano —«hijo de hombre»—, el mesías se halla en una vinculación tan íntima con la voluntad divina que nombre y atributos de Yahvéh pueden aplicarse a su elegido:

*«Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado:  
lleva al hombro el principado, y es su nombre:  
Maravilla de Consejero, Dios guerrero,  
Padre perpetuo, Príncipe de la paz.  
Para dilatar el principado, con una paz sin límites,  
sobre el trono de David y sobre su reino.  
Para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho,  
desde ahora y por siempre.  
El celo del Señor lo realizará».*

(Is. 9, 5-6).

Momento heterónomo de la subjetividad mesiánica: la obediencia a la Voz, hasta la auto-renuncia de una voluntad cuyo auténtico sujeto es el *ruah* trascendente, es el *a priori* de la acción redentora. En el libro de *Ezequiel*<sup>28</sup> la proclamación divina del nuevo David vincula su soberanía —autonomía del monarca— a su condición de «siervo de Yahvéh».

## II

Con todo, el diseño heroico y triunfal de la personalidad mesiánica hace que los escritos proféticos realcen más la autonomía del redentor esperado.

En primer lugar, su carácter de juez riguroso y caudillo militar, que «ejecutará al violento con la vara de su boca, / y al malvado con el aliento de sus labios» (Is. 11, 4). La lucha por el advenimiento del Reino introduce en la idea mesiánica el rigor y la dureza del «día de Yahvéh». El propio Lévinas los hace suyos: «Mesianismo cruel. El Mesías se niega a quienes no son capaces de luz; incluso si la oscuridad los abruma» (DL 133).

Ese momento de violencia, no obstante, no tiene otro cometido que preparar un estado definitivo en el que la existencia sea pacificada y domine la justicia. Utopía mesiánica que convierte al príncipe guerrero en abogado del humillado y socorro del necesitado. Acentuando ese sentimiento humanitario, la comunidad de Israel se abre al conjunto de las naciones, dando así cumplimiento al postulado bíblico de la identidad entre vocación particular y significación universal. «En los sueños mesiánicos y en las llamaradas eruptivas de la Galouth, lo nacional y lo humano, la nostalgia de la liberación y la aspiración a la reden-

28 Cf. Ez. 34, 23-24; 37, 24-25.

ción, la lucha por la patria y por el advenimiento de la verdadera comunidad, estaban siempre íntimamente confundidos. El cumplimiento que prometían al judío en Israel, lo prometían de la misma manera al hombre en Israel»<sup>29</sup>. El ideal mesiánico apunta a la plenitud del futuro como contrapunto dinámico de la ruptura originaria entre Yahvéh y la pareja primordial: la redención restaura la universalidad perdida tras la creación en un reencuentro a la vez trascendente (reconciliación Dios-hombre) e inmanente (restablecimiento de la unidad del género).

### III

En sus *Textos mesiánicos*<sup>30</sup>, Lévinas ha reconsiderado —con esa peculiar síntesis de lectura paciente y exégesis audaz que domina sus lecturas talmúdicas— la dialéctica entre heteronomía y autonomía en la idea mesiánica. Retomando controversias rabínicas recogidas en el Talmud, el filósofo se pregunta si el triunfo mesiánico puede concebirse como algo al alcance del esfuerzo humano o, por el contrario, es imposible sin la irrupción de un agente sobrehumano (Mesías trascendente). La respuesta introduce una «tercera vía» que desecha tanto la imagen mitologizante del mesianismo popular (pasividad humana ante la acción exclusiva de un agente sobrenatural) como las lecturas unilateralmente «autonomistas» de la subjetividad moral. (Al desplazar el círculo de ideas mesiánico a la problemática de la filosofía práctica, Lévinas confiesa, involuntariamente, que su escritura filosófica es un palimpsesto. De hecho, cabría preguntar a qué régimen discursivo pertenecen los enunciados de los *Textos mesiánicos*: ¿son realmente parte de los «escritos judíos» —como todo parece indicar— o, al menos parcialmente, pertenecen al discurso filosófico (su propósito parece ser una conceptualización ética del sujeto en ruptura con la tradición ontológica)? ¿Se trata realmente de una disyunción exclusiva? Preferimos leer en esta situación la interpenetración, surgida de una inspiración unitaria, entre los dos sectores de la obra lévinasiana; palimpsesto filosófico y hermenéutica talmúdica comparten, pese a su incuestionable diferencia, un espacio discursivo).

Lévinas comienza reivindicando la heteronomía de «un Mesías que sufre» (DL 106) para proponer la identidad entre Mesías y yo<sup>31</sup>. Lo definitorio del sujeto moral está en la paciencia heterónoma que soporta sin culpa el sufrimiento ajeno. La unicidad del yo —su subjetivación ética— nace de la responsabilidad ante el rostro sufriente. «El hecho de no dar la espalda a la carga que impone el sufrimiento de los demás define la ipseidad misma. Todas las personas son Mesías» (DL 129).

29 M. Buber, *op. cit.*, p. 115.

30 Cf. DL 89-139.

31 Cf. *Ibid.*, pp. 46, 129-130 y 135-138.

Sin reconocerlo explícitamente, la interpretación lévinasiana reitera el movimiento que conduce a la Escritura, profundizando en el sentido del mesianismo, a la figura del «servidor sufriente».

## 5. *El siervo de Yahvéh* <sup>32</sup>

Aunque la exégesis del *ebed-Yahvéh* («siervo de Yahvéh») plantea multitud de dificultades, se da un amplio consenso entre los estudiosos de la Biblia sobre la extraordinaria relevancia de esta figura, una de las expresiones centrales —y extremas— de la experiencia veterotestamentaria. Pese a lo exiguo de su presencia en el conjunto de la Escritura <sup>33</sup>, cualitativamente representa un momento decisivo en el que —no parece exagerado afirmarlo— se concentra toda la semántica de la redención, recreada por medio de la radicalización de su componente heterónomo. Nacidas ambas en un mismo círculo de ideas, la figura mesiánica y la del siervo son complementarias: la diferencia entre ambas proviene del modo en que acentúan, respectivamente, la autonomía del agente redentor y la heteronomía previa que la fundamenta.

### I

Como en las tres figuras precedentes, el siervo de Yahvéh se presenta como destinatario de una elección divina:

«Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, a quien prefiero» (Is. 42, 1).

«Yo, el Señor, te he llamado para la justicia, te he cogido de la mano» (Is. 42, 6).

«(...) porque el Santo de Israel te ha elegido» (Is. 49, 7).

Preferencia divina que, al igual que ocurre con Jeremías, precede al nacimiento del elegido:

«Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó; en las entrañas maternas, y pronunció mi nombre» (Is. 49, 1).

<sup>32</sup> Cf. G. von Rad, *Teología...*, *op. cit.*, pp. 314-325; F. Mussner, *op. cit.*, pp. 68-72; A. Grabner-Halder (dir.), *op. cit.*, pp. 1494-1495; J. B. Bauer (dir.), *op. cit.*, pp. 988-995; X. Léon-Dufour (dir.), *op. cit.*, pp. 758-760.

<sup>33</sup> Los cuatro cantos deuteroisáiticos corresponden a: Is. 42, 1-7; 49, 1-10; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

El texto deuteroisáítico insiste así en dos rasgos con los que ya estamos familiarizados: pasividad e involuntariedad del elegido (la elección pre-natal es, literalmente, in-memorial: su destinatario ni siquiera estaba allí para acogerla); el carácter lingüístico del vínculo, materializado en una in-vocación en la que arraiga la vocación del personaje redentor.

Asimismo, tiene lugar —paralelamente a la unción del monarca (aunque sin el ritual de entronización) o la inspiración profética— la transferencia del *ruah* de Yahvéh, del que la psique del siervo deviene morada:

«Sobre él he puesto mi espíritu» (Is. 42,1).

Privilegio al que es ajena toda forma de orgullo; en su posición heterónoma, el siervo experimenta la llamada en actitud de obediencia humilde a la voluntad trascendente:

«No gritará, no clamará, no voceará por las calles» (Is. 42,2).

«En realidad mi derecho lo defendía el Señor, mi salario lo tenía mi Dios» (Is. 49, 4).

«El Señor me abrió el oído: yo no me resistí ni me eché atrás» (Is. 50, 5).

Esa pasividad y mansedumbre alcanzan su cima —y con ella el conjunto de los cantos— en la experiencia del dolor extremo. Toda la «ética del sufrimiento» culmina en la patética del *ebed-Yahvéh*. Describiendo «un hombre de dolores acostumbrado a sufrimientos» (Is. 53, 3), los versículos deuteroisáíticos ofrecen una minuciosa fenomenología de la humanidad sufriente.

Objeto de humillación y desprecio:

«al despreciado, al aborrecido de las naciones» (Is. 49, 7).

«despreciado y evitado de los hombres, (...) ante el cual se ocultan los rostros, despreciado y desestimado» (Is. 53, 3).

Víctima de la tiranía y la injusticia:

«al esclavo de los tiranos» (Is. 49, 7).

«Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron, ¿quién meditó en su destino?» (Is. 53, 8).

Incluso su apariencia física, desfigurada por el dolor, cobra un aspecto infrahumano:

«Como muchos se espantaron de él,  
porque desfigurado no parecía hombre  
ni tenía aspecto humano» (Is. 52, 14).

Corporeidad reducida al dolor y presa de una muerte indigna:

*«Lo arrancaron de la tierra de los vivos (...).  
Le dieron sepultura con los malvados  
y una tumba con los malhechores»* (Is. 53, 8-9).  
*«Porque expuso su vida a la muerte  
y fue contado entre los pecadores»* (Is. 53, 12).

Pasividad pura de quien padece sin oponer resistencia al tormento; la obediencia heterónoma llega hasta la aceptación de la tortura:

*«ofrecí la espalda a los que me apaleaban,  
las mejillas a los que mesaban mi barba;  
no me tapé el rostro ante ultrajes ni salivazos»* (Is. 50, 6).  
*«Maltratado, se humillaba y no abría la boca:  
como cordero llevado al matadero,  
como oveja ante el esquilador,  
enmudecía y no abría la boca»* (Is. 53, 7).

Y, sin embargo, el centro de esa experiencia del dolor es un hombre justo, una voluntad inocente; sufrimiento extremo que se vuelca sobre quien «no había cometido crímenes / ni hubo engaño en su boca» (Is. 53, 9). Así, la legitimidad del *berit* parece tambalearse, convirtiendo la heteronomía en crueldad injustificada. ¿No se muestra con ello antisemita el propio Yahvéh? ¿Carece de límites el vínculo elección-desdicha al que hace referencia Lévinas?

El texto bíblico rescata el sufrimiento de la amenaza del absurdo separando culpabilidad y castigo: no es la colectividad pecadora, el Israel infiel a la alianza, quien sufre el castigo, sino que éste recae sobre un elegido en el que se concentra la culpa comunitaria. Por su carácter vicario, el sufrimiento del siervo purifica a Israel y restablece el *berit*. El dolor de los cantos expresa la mediación del *pathos* humano entre un cielo y una tierra al borde de la escisión. El texto da cabida a la voz comunitaria, que reconoce el beneficio del padecimiento intercesor:

*«Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores;  
nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado;  
pero él fue traspasado por nuestras rebeliones,  
triturado por nuestros crímenes.  
Nuestro castigo saludable cayó sobre él,  
sus cicatrices nos curaron»* (Is. 53, 4-5).  
*«El Señor quiso triturarlo con el sufrimiento  
y entregar su vida como expiación (...).  
Mi siervo justificará a muchos,  
porque cargó con los crímenes de ellos (...)  
él cargó con el pecado de muchos  
e intercedió por los pecadores»* (Is. 53, 10-12).

La conciencia bíblica no ignora la negatividad del dolor en un discurso edificante; muy al contrario, describe con minuciosidad los momentos centrales del *pathos* (abandono; desprecio; humillación; impotencia; muerte...). Sin embargo, rehabilita ético-religiosamente esa negatividad hasta convertir lo incondicionalmente negativo para el hombre natural (es decir, para el sujeto humano que ignora la revelación) en positividad, oponiendo a las virtudes viriles las pasivas. Esa operación descansa sobre dos supuestos: posibilidad de transferir la culpa ajena a un sujeto inocente; eficacia expiatoria del sufrimiento y la muerte.

Ambos principios, tácitamente operantes en *Isaías II*, remontan, a nuestro entender, a la liturgia sacrificial del judaísmo antiguo. La significación del *ebed-Yahvéh* nos retrotrae a su prehistoria sacrificial (del mismo modo que nos proyecta sobre una historia dominada por el furor antisemita).

## II

Nuestro análisis de la redención se ha centrado en aquellas figuras en que domina el elemento carismático. Sin embargo, sería imposible entender el judaísmo bíblico sin prestar atención a su faceta institucional, especialmente cúltero-sacerdotal. Centro de la liturgia, el sacrificio tiene también por función preservar y fortalecer la alianza <sup>34</sup>.

Es costumbre atribuirle tres funciones religiosas básicas: don, comunión y expiación. En primer lugar, el sacrificio es ofrenda de la víctima que el hombre hace a la divinidad; prima, desde este punto de vista, la renuncia por parte del oferente a algo valioso, es decir, la generosidad. En segundo lugar, la donación contribuye a afianzar la *re-ligio*, la comunión de voluntades de los participantes en la alianza. Por último, el sacrificio, por transferir la culpa humana a la víctima, restaura la pureza en el hombre culpable.

Una trinidad tipológica discurre paralela a esa triple distinción funcional: holocausto, sacrificio de comunión y sacrificio expiatorio. En el holocausto (de *olah*: «ascenso», «elevación») la víctima sufre una cremación total, haciendo el oferente, por tanto, una donación absoluta. En cambio, el sacrificio de comunión establece una cremación parcial: mientras la parte de la víctima que se consume sobre el altar pertenece a Dios, el resto se reparte entre oferente y sacerdote; compartiendo hombre y Dios la carne sacrificial, entre ambos se establece una comunión (originariamente, una comida sagrada donde comparten mesa —el altar—). La sangre del animal, a la que se atribuye eficacia expiatoria, domina la tercera modalidad sacrificial: derramada, suprime el estado de

34 Cf. R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 518-577; W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. I, pp. 128-156; G. von Rad, *Teología...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 328-329; A. Grabner-Halder (dir.), *op. cit.*, pp. 1421-1424; J. B. Bauer (dir.), *op. cit.*, pp. 958-961; X. Léon-Dufour (dir.), *op. cit.*, pp. 758-760.

pecado y reconcilia al pecador con la divinidad; por ello, acompaña al ritual la confesión de las faltas.

A la conciencia profética debemos una rigurosa crítica de la liturgia sacrificial<sup>35</sup>, destinada no tanto a la supresión del ritual como a recuperar —espiritualizándolo— su sentido en el marco de la alianza, propenso a difuminarse con la rutinización del culto. El llamamiento profético a la conversión interior y a la entrega a la voluntad salvífica divina permite, de hecho, la subsistencia del sacrificio de acuerdo con una doble estrategia: mantener la liturgia sacrificial en tanto en cuanto se ponga al servicio de una unión íntima con Dios; en segundo lugar —y sobre todo—, retomar el sentido del sacrificio en clave ética, atribuyendo a la acción humana (obediencia a la *Torah*; auxilio al necesitado; estudio de la Escritura) la función religiosa que el culto asigna al levita.

Esa segunda perspectiva ilumina el sentido del *ebed-Yahvéh*, cuya experiencia recapitula, aunque sin escenificación litúrgica, los tres momentos de la práctica sacrificial: donación (entrega incondicional del propio ser —en lugar de una víctima interpuesta— al padecimiento y la muerte); comunión (plena sintonía, desde la pasividad y la auto-renuncia, con la voluntad divina); expiación (asunción de la falta colectiva y purificación consiguiente de la comunidad).

Ese sufrimiento extremo, cenit de la heteronomía, opera una *metanoia* transfiguradora, desembocando en la autonomía del sujeto. En ninguna otra figura bíblica alcanza expresión más intensa el paradójico nexo heteronomía → autonomía.

### III

Tras la patética de la víctima expiatoria, la praxis del agente redentor:

*«Promoverá fielmente el derecho,  
no vacilará ni se quebrará,  
hasta implantar el derecho en la tierra»* (Is. 42, 4).

*«Mirad, mi siervo tendrá éxito, subirá y crecerá mucho»* (Is. 52, 13).

*«Ante él los reyes cerrarán la boca,  
al ver algo inenarrable y contemplar algo inaudito»* (Is. 52, 15).

Exaltación en la que el siervo adquiere atributos mesiánicos. Caudillo militar:

*«Hizo de mi boca una espada afilada,  
me escondió en la sombra de su mano;  
me hizo flecha bruñida, me guardó en su aljaba»* (Is. 49, 2).

35 Cf. W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. II, pp. 393, 444 y 459; R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 574-576; F. Mussner, *op. cit.*, p. 136.

Pero, ante todo, príncipe consagrado al servicio de los hombres, especialmente los desheredados y desvalidos; en el texto deuteroisáutico el lenguaje del servicio ético predomina sobre las imágenes guerreras:

*«Yo, el Señor, te he llamado para la justicia (...).  
Para que abras los ojos de los ciegos,  
saques a los cautivos de la prisión  
y de la mazmorra a los que habitan en las tinieblas» (Is. 42, 6-7).*

*«Para decir a los cautivos: “Salid”;  
a los que están en tinieblas: “Venid a la luz”; (...)  
no pasarán hambre ni sed,  
no les hará daño el bochorno ni el sol;  
porque los conduce el Compasivo  
y los guía a manantiales de agua» (Is. 49, 9-10).*

*«Mi Señor me ha dado una lengua de iniciado,  
para saber decir al abatido una palabra de aliento» (Is. 50, 4).*

Servicio ético que cobra significación universal; a través de su servidor, el programa salvífico de Yahvéh se extiende a todos los hombres:

*«Sobre él he puesto mi espíritu,  
para que traiga el derecho a las naciones» (Is. 42, 1).*

Quizá no se encuentre crítica más audaz del particularismo de Israel que la encerrada en este versículo:

*«Es poco que seas mi siervo y restablezcas las tribus de Jacob  
y conviertas a los supervivientes de Israel;  
te hago luz de las naciones,  
para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra» (Is. 49, 6).*

## 6. Recapitulación

El recorrido que acabamos de terminar por la idea de redención se ha centrado en cinco momentos o figuras. Su relevancia bíblica es, a nuestro entender, incuestionable; no obstante, un tratamiento exhaustivo habría obligado a analizar otros modelos veterotestamentarios (patriarcas; jueces; nazireos; «resto» de Israel...). Se trata de fenómenos de liderazgo carismático cuyos rasgos prefiguran (o prolongan) la realeza, el profeta o el mesías esperado. (De hecho, el juez puede considerarse un precedente del ungido, de modo similar a como el profetismo clásico es continuación del nebiísmo primitivo). Si se procediese a un análisis detenido de esas figuras, se vería confirmado el esquema binario recurrente en los cinco apartados precedentes. Desde esa convicción sólo resta



recapitular su sentido unitario, matriz prototextual de la idea lévinasiana de sustitución.

La unidad de la redención bíblica se cifra en la síntesis paradójica de dos momentos antitéticos (al menos, así lo entiende la tradición filosófica): intervención divina en el mundo, siendo el hombre destinatario o receptor pasivo del programa salvífico de Yahvéh (HETERONOMÍA); a partir de la escucha(-obediencia) del imperativo trascendente, el sujeto humano deviene co-protagonista de la misión redentora, es decir, agente salvífico (AUTONOMÍA). El vínculo que la Escritura establece entre heteronomía —fundante— y autonomía —fundada— obliga a pensar simultáneamente la gracia divina y la voluntad libre del hombre; ésta a partir de aquélla.

Una misteriosa elección —don o gracia incomprensibles— inaugura la heteronomía: la divinidad emerge en forma de Voz imperativa que emplaza al oyente humano (*tú* interpelado, declinándose en vocativo). La audición interioriza el *ruah* (aliento: espíritu y voz) de Yahvéh, en virtud de lo cual se establece una comunión de voluntades entre los socios de la alianza. La pasividad de la invocación es también *pathos* del dolor, que convierte al sujeto sufriente —*qua* elegido— en intercesor entre divinidad y pueblo, recuperando en clave ético-social el significado central del culto sacrificial.

La heteronomía auditiva, por ser inspiración, se resuelve en emisión, resonando la Voz en la voz humana. Giro pragmático en que se expresa la fundamentación bíblica de la autonomía del sujeto. La obediencia al imperativo es, por sí misma, exigencia de acción: la in-vocación (heterónoma) funda una vocación (autonomía). En ella, la verticalidad inicial del pacto da paso a una horizontalidad, en tanto la fidelidad a Yahvéh se traduce en solidaridad y servicio interhumanos. De ahí que elección y mediación formen una unidad indisoluble: el interlocutor privilegiado de la divinidad actúa también como puente entre ésta y la comunidad. Papel que, universalizando la redención, compete a Israel respecto a la humanidad toda.

## II. LA SUSTITUCIÓN

«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, brotan las vidas innumerables y futuras —o antiguas— del Escrito»<sup>36</sup>. Comentando la escritura de Blanchot, Lévinas enuncia un principio exegético que nuestra lectura aplica a su propia obra: también la escritura lévinasiana es una escritura inspirada, cuyo sentido patente (*fenotextual*) obliga a remontar

36 E. Lévinas, *Sur Maurice Blanchot* (Montpellier, Fata Morgana 1975), p. 56 —cursiva nuestra—.

a un sentido «antiguo» presupuesto (*prototexto* bíblico). De hecho, intuimos que el *palimpsesto* es el modo textual en que un judío-filósofo contemporáneo puede pensar como filósofo-judío.

Si nuestro análisis de la redención bíblica arrancó de la situación en que se ve inmerso el sujeto humano como receptor de la revelación, también la exploración de la sustitución retoma los rasgos del Mismo que resultan de la epifanía del rostro (escucha pasiva y obediente; conciencia culpable; vergüenza de una libertad juzgada). Como en su fundamento prototextual, el análisis habrá de recuperar —y radicalizar— el componente heterónimo para desde él reconstruir la autonomía del sujeto ético. Tal subjetivación reiterará la secuencia heteronomía-autonomía presente en las figuras veterotestamentarias de la redención.

## 1. *Heteronomía*

No sería posible la reconstrucción ética de la idea de sujeto sin la previa destrucción de su conceptualización ontológica. En ruptura con el idealismo de la filosofía moderna, que describe un *cogito* libre y soberano («señor del mundo», que constituye desde su propia actividad; dueño de sí en la figura de la autoconciencia), Lévinas hace de la heteronomía momento original —fundacional— de la subjetividad. A contracorriente del «activismo» hegemónico en la tradición filosófica, se nos propone recuperar la categoría de pasividad. De ella resulta una radical de-subjetivación, la deposición del *ego*.

### 1.1. *Pasividad*

La primacía de la acción —y la consiguiente postergación de la pasividad— constituye un supuesto tácito de la filosofía occidental, tendente a identificar ser y acto: ya sea en la forma del actualismo («energetismo») de raigambre aristotélica, ya sea en el dinamicismo de la subjetividad moderna. Por ello, el Heidegger posterior a la *Kehre* pudo ver en el voluntarismo la clave oculta del pensar metafísico y en la «voluntad de poder» nietzscheana su culminación inconfesada.

Lévinas rehabilita la pasividad en gesto de ruptura con el ontologismo dominante en toda la tradición (*a fortiori*, y pese a su denuncia anti-voluntarista, en el Heidegger tardío). La dificultad estriba en pensar una pasividad pura o absoluta, que no quepa considerar mero correlato de la actividad (tal y como acontece con la pasividad del efecto, de la materia prima aristotélica o de la receptividad sensible). Hiperbólicamente, *Autrement qu'être* reitera incansable la obligación de pensar una *pasividad más pasiva que toda pasividad*<sup>37</sup>. Lejos de represen-

37 Cf. AE 18, 61, 64, 66, 70, 73, 91, 99, 137, 140, 145, 146, 155, 156 —n. 26—, 158, 181, 187, 227 y 233. La expresión aparece en textos afines: E. Lévinas, *Humanisme*

tar un mero artificio retórico, la hipérbole expresa aquí la lucha contra los presupuestos ontológicos vehiculados por el lenguaje. Por sustraerse al régimen ontológico y la economía del Mismo, la pasividad radical sólo puede nombrarse enfáticamente; el énfasis apunta, precisamente, al «más allá» de la trascendencia.

Lévinas describe cuatro situaciones (escucha del imperativo; referencia anárquica a un pasado no tematizable; paciencia; sufrimiento) en que tal pasividad cobra concreción. En ellas, la temporalidad diacrónica, no sincronizable, sacude el dominio de la presencia e instaura una heteronomía irreductible. Ante la exigencia del rostro, la subjetividad activa —«yo puedo»— se resuelve en pasividad.

## I

El rostro habla; su voz, expresión fenotextual de la Voz, «me arranca la palabra antes de aparecérseme» (AE 136). La resistencia del rostro a la mirada objetivante, que veta toda tentativa de interpretar la intersubjetividad ética en términos de intencionalidad (correlación noético-noemática), viene garantizada por su emergencia en el plano del habla: trascendencia verbal, el imperativo ético sitúa al receptor en una posición irreductiblemente heterónoma (reiteración del vínculo bíblico entre *Torah* —carácter imperativo de la teofanía— e invisibilidad de Yahvéh). La pragmática lévinasiana introduce la pasividad en el corazón del lenguaje. «El acto “de decir” desde el comienzo debería haber sido introducido aquí como la suprema pasividad de la exposición al Otro» (AE 100).

Disimetría radical: el Otro habla; el Mismo escucha, inhibiendo su pasividad de oyente el derecho a la palabra. Esa audición silenciosa reduce la subjetividad a la obediencia al mandato, incluso con anterioridad a la comprensión del mismo<sup>38</sup>. Situación paradójica; incomprensible desde la lógica ordinaria, una obediencia que precede a la intelección de lo escuchado remite a la revelación sináutica y, por extensión, a las restantes figuras de la redención: la obediencia incondicional a la voluntad divina, inaugurando el nexo religioso, es el *a priori* de la recepción del mandato.

## II

La sinonimia bíblica de escucha y obediencia promueve la idea lévinasiana de un «actuar previo al comprender». Lo cual supone un desgarramiento en el tejido del presente y la remisión a un tiempo inmemorial.

*de l'autre homme* (Paris, Le Livre de Poche 1987). *Humanismo del otro hombre*, trad. de G. González R.-Arnáiz (Madrid, Caparrós Eds. 1993), pp. 86 y 104 [en lo sucesivo H; citamos por la edición francesa]; DD 113, 116, 184 y 188.

38 Cf. AE 150-151, 182, 225-226 y 228-229; EN 173, 185 y 190.

Esa atención al fenómeno de la temporalidad (que, sin infravalorar el influjo heideggeriano, remite ante todo a la peculiar vivencia judía del tiempo y, a través de ella, a la especulación de Rosenzweig) permite denunciar la íntima complicidad entre ontología y hegemonía del presente. Así lo muestran las dos categorías ontológicas rivales. El Mismo —cogito cartesiano o conciencia fenomenológica— proclama el triunfo del presente: el flujo de la conciencia es un continuo hacer presente lo no-presente, recuperando el pasado en el recuerdo y anticipando el futuro en la expectativa; de ahí el decisivo papel que retenciones y protenciones juegan en la fenomenología de la temporalidad. Por su parte, la categoría de Totalidad consagra la sincronía —simultaneidad de lo sucesivo— como clave de la inteligibilidad del sistema. En suma, la expresión «ontología del presente» resulta pleonástica.

La irrupción del rostro expresa la diacronía de una temporalidad no sincronizable; si el modo en que afecta al Mismo se acogiese al esquema de la presencia, restablecería la simultaneidad y el rostro se convertiría en polo noemático de la conciencia intencional, perdiendo así su trascendencia irrepresentable. La intersubjetividad ética remite a un *pasado inmemorial*, inevocable, que sólo cabe caracterizar como *pre-original* o *an-árquico*<sup>39</sup>. Esa diacronía o anacronismo —que invalida la pretensión del *cogito* de ser *arjé*, principio u origen absoluto— sitúan al rostro en relación con un pasado más antiguo que el tiempo más remoto accesible al recuerdo, un «antes» respecto al cual el «ahora» de la conciencia llega siempre con retraso. Impuntualidad que significa deuda y culpa. Pasado «pluscuamperfecto» (AE 55) y «al margen de todo nacimiento» (AE 73); su carácter inmemorial no proviene de la finitud del *cogito*, sino de la trascendencia que se sustrae al circuito ser-presencia. Los prefijos *pre*-(original), *in*-(memorial) y *an*-(árquico) no denotan meramente un tiempo remoto que desborda el límite de la serie cronológica recuperable por la memoria, sino un «profundo antiguamente, jamás bastante antiguamente» (AE 172) sustraído al tiempo sincronizable y recuperable. Así, pasividad inasumible que, más acá del ser, apunta al Bien e inaugura —diacrónicamente— el espacio de una ética liberada de la legalidad ontológica. «La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo «anterior-a-todo-recuerdo», de algo «ulterior-a-todo-cumplimiento», de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia» (AE 54).

Ahondando en el misterio de la temporalidad, Lévinas desarrolla una «metafísica terrestre»: la maravilla de lo inmemorial encarna en la intersubjetividad ética en forma de deuda contraída con el rostro del prójimo, cuya libertad no

39 Cf. EDE 229; E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris, Minuit 1982), pp. 107-108 [en lo sucesivo QL]; H 82-83; AE 53-58, 72-73, 87-88, 145, 149-152, 164-168, 173-174, 177-178, 181-183, 192, 194-195, 214-216, 220-221 y 241-242; DD 116, 123 y 255.

comienza en la mía sino que se fuga hacia un pasado irrepresentable, cuya hambre y dolor me reclaman antes que mi iniciativa benevolente lo decida, cuyas faltas son mías sin yo haberlas cometido.

La diacronía o anarquía fenotextuales reiteran el diseño de una alianza cuyo contrayente terrestre se compromete pasivamente, siendo la elección prenatal de los escritos proféticos su expresión radical. «¿Se dirá que esta alianza previa no fue libremente concluida? Pero se razona como si el yo hubiese asistido a la creación del mundo y como si el mundo hubiese surgido de su libre arbitrio. Presunción de filósofo. La Escritura se la reprocha a Job» (QL 107). Pese a la hostilidad lévinasiana hacia su interpretación tradicional en términos ontológico-causales, la categoría bíblica de creación puede recuperar así cierto derecho de ciudadanía filosófica (aunque nunca deje de ser un meteco)<sup>40</sup>. Comprometiendo —heterónomamente— al sujeto con el Bien previamente a todo compromiso deliberado, el discurso fenotextual permite pensar (con esa extrema discreción con que Lévinas aborda toda noción teológica) la creaturalidad constitutiva de la subjetividad. De hecho, el término «criatura» expresa la adhesión al Bien anterior a la decisión consciente; pasividad y heteronomía recrean, en clave no ontológica, el sentido de la «libertad finita». Apuesta esencial, pues en ella parece jugarse la posibilidad de una *filosofía judía*. «Quizá es aquí, en esta referencia al fondo de pasividad an-árquica, donde el pensamiento que nombra a la criatura difiere del pensamiento ontológico» (AE 182).

### III

La asociación entre pasividad y temporalidad se enriquece con la elaboración —escasamente sistematizada<sup>41</sup>— de la noción de *paciencia*. De acuerdo con una estrategia discursiva frecuente en sus escritos, Lévinas se apropia de una idea husserliana (aquí, la de «síntesis pasiva») para recrearla ético-metafísicamente. Pese al ejercicio retencional que permite a la conciencia recuperar el lapso temporal en fuga hacia el pasado, el tiempo es pérdida irreparable, irreversibilidad manifiesta en el envejecimiento. «Enfermedad, aflicción de la carne viva, que envejece, corruptible, marchitez y putrefacción» (DD 196). Acentuando la significación del adjetivo en el sintagma «síntesis pasiva», el trabajo del tiempo —de cuya sucesión irreversible soy antes víctima que sujeto— convierte el vivir en aproximación creciente a la senectud, sin que el recuerdo pueda devolver las horas perdidas. Como si el sueño fáustico o el anhelo proustiano

40 Cf. EDE 233; H 120-121 —n. 17—; AE 155-156, 170-171, 178, 181-183 y 192-193; DD 250.

41 Cf. TI 250-253 y 260; H 9 y 45; AE 59, 88, 104-108, 112, 133, 173-174 y 179; E. Lévinas, *Du sacré au saint* (Paris, Minuit 1981), p. 66 [en lo sucesivo SS]; DD 59, 133-134 y 196; DMT 17-18, 133, 136 y 165-169.

se estrellasen contra la iconografía barroca y su conciencia dolorida de la fugacidad del tiempo. *Temps perdu*, irremisiblemente, sin remedio: fracaso de la voluntad sincronizadora del *cogito*. A la virilidad de éste se opone la renuncia a la *recherche*, la paciencia como aceptación resignada del envejecimiento inevitable.

La significación —ontológicamente— negativa de la paciencia se transmuta en positividad ética: la paciencia sitúa la voluntad «al comienzo de una existencia que no pone ya el acento sobre sí» (TI 252). Aceptar la diacronía significa someter el querer egoísta a la palabra imperativa del rostro; la paciencia es «una duración a su pesar, una modalidad de obediencia; es la temporalidad del tiempo como obediencia» (AE 107).

Frente al nihilismo heroico con que el *Dasein* anticipa la propia muerte, la meditación lévinasiana propone una superación ética de la muerte: en tanto que obediencia al Otro, la paciencia posibilita un tiempo tras mi muerte en el que el sentido vence la insensatez del morir. Paciencia que el propio fenotexto caracteriza en términos mosaicos, pues implica «renunciar a ser el contemporáneo del resultado; actuar sin entrar en la Tierra Prometida» (H 45). Sin suprimir el *factum* de mi muerte, la posibilidad de morir por otro la rescata del absurdo. De ese modo, la paciencia, virtud pasiva o pasividad de la virtud, nos devuelve a la «ética del sufrimiento», situando al sujeto «al borde de un dolor insensato» (DD 133).

#### IV

Toda la conceptualización lévinasiana de la pasividad culmina, tras los análisis de la escucha pasiva, el pasado inmemorial y la paciencia, en la experiencia del sufrimiento, de la pasividad como *pathos*<sup>42</sup>. Mediante una elaborada fenomenología del sufrimiento, el discurso fenotextual enlaza con la patética del *ebed-Yahvéh* deuteroisaítico.

«La prueba suprema de la libertad no es la muerte sino el sufrimiento» (TI 252). Para una subjetividad definida por la soberana autonomía del «yo puedo» el sufrimiento supone la desarticulación de su núcleo más íntimo: pasivamente situado ante una exterioridad inasumible, el padecer paraliza la actividad del *cogito*. De donde la reivindicación de la superioridad del enfoque psicofisio-

42 Cf. EN 107-119 ('La souffrance inutile'); DD 189-207 ('Transcendance et mal', trabajo que comenta el libro de Ph. Nemo *Job et l'excès du mal*); H 102-106 (epígrafe «Subjectivité et vulnérabilité»). Sin embargo, la referencia principal sigue siendo *Autrement qu'être*, cuya escritura vuelve una y otra vez sobre el sufrimiento como núcleo constitutivo de la subjetividad. Esa extrema recurrencia y la dispersión que caracteriza el discurso de esa obra desaconsejan dar referencias concretas; bajo diferentes aproximaciones, el tema del dolor atraviesa el cuerpo textual en su conjunto.

lógico de la afectividad sobre el fenomenológico, fiel —de Husserl a Scheler y Heidegger— al desvelamiento y comprensión (*noesis*) actuante en toda vivencia <sup>43</sup>. La analítica de la sensibilidad sufriente recupera el espesor de la corporeidad y libera aquella de un tratamiento intencional: pura afección del tropismo vegetal o la irritabilidad celular, a los que se suprime el componente reactivo; estimulación sin respuesta, im-presión sin réplica ex-presiva, carne indefensa ante la agresión. *Vulnerabilidad* como grado cero de la subjetividad. «El Yo, de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad» (H 104).

Vulnerabilidad significada por la piel: no ya membrana protectora que garantiza la inmanencia egológica, sino superficie desnuda entregada a la herida y la enfermedad, al frío y la muerte. Epidermis cuya desnudez es llevada hasta el desuello. Lévinas culmina ese registro metafórico con los tropos del fuego y la ignición <sup>44</sup>: piel abrasada, carne quemada, hasta la desaparición de las mismas cenizas. En esas metáforas fenotextuales late el sacrificio bíblico —«Aniquilación de holocausto» (DD 119)— y el exterminio de la *Shoah*, promoviendo una reflexión que ve en el exceso el corazón del dolor. (La complicidad entre ontología y barbarie, uno de los momentos principales de la crítica de la tradición, sugiere la conexión entre el privilegio de la luz esencial a la *theoria* y el desolado resplandor de los crematorios). Lo inasumible por excelencia, el sufrimiento somete al sujeto a un *pathos* heterónimo que destruye la identidad del Mismo, incapaz de soportar lo insoportable.

No obstante, el padecer extremo que cancela la autonomía del ego no conduce al sinsentido del ser impersonal (anonimato del *hay*), sino que abre, rompiendo la clausura egológica, el espacio de la trascendencia. Al hilo de un comentario sobre el dolor y la pasividad del mal encarnados en Job, el fenotexto recupera la metafísica bíblica del sufrimiento:

«En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su *cualidad*, se enuncia una *modalidad*, una manera: el no-encontrar-lugar, el rechazo de toda conformidad con..., una contra-naturaleza, una monstruosidad, lo de suyo desquiciante y extraño. ¡Y en ese sentido la trascendencia!» (DD 198).

Esa inflexión discursiva rastrea el subsuelo del dolor para descubrir en él la huella de una intriga ético-metafísica que, sin cuestionar lo terrible del sufrimiento, permita conferirle un sentido. No basta atenerse a la perspectiva del yo sufriente; es necesario abordar el *pathos* desde la dualidad Mismo-Otro. Al igual que el sufriente bíblico descubre en su dolor un designio divino, el padecimiento del Mismo remite a *autrui*, voluntad hostil en la que aquél nace. La dualidad perseguidor (Otro)/perseguido (Mismo) recrea la disimetría de la

43 Cf. EE 121; AE 121-125; DMT 250-252.

44 Cf. AE 104, 187 —n. 21—, 218 y 267; DD 57, 59, 61, 111 y 119; DMT 228.

intersubjetividad, exponiendo incondicionalmente la víctima a la voluntad que la acosa <sup>45</sup>. *Ordine ethico demonstrata*, la subjetividad sufriente reviste el carácter de una víctima sacrificial. «Haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse, lo cual sería un acto que supone ya el padecer ilimitado de la sensibilidad» (AE 133).

Esa (hetero-)donación de la víctima involuntaria —inmolación sin decisión— plantea un filosofema enigmático y escandaloso, por atribuir a la excelencia del rostro una voluntad aparentemente sádica. ¿Cómo conciliar Bondad y persecución implacable? ¿No parece inevitable reconocer que la de-subjetivación del Mismo restaura, aunque invertidos, el dominio y la voracidad propios de la ontología, incurriendo finalmente la ética de la alteridad en la violencia guerrera que estaba llamada a superar? A nuestro entender, sólo en su condición de palimpsesto puede la escritura fenotextual sortear tales escollos. La situación es aquí la misma que nos propone el versículo: paradójico vínculo salvación-maldición de Yahvéh, quien, voluntad moral, *quiere* el dolor de su siervo. El discurso lévinasiano proyecta sobre el rostro esa «hostilidad redentora»; gracias a ello, puede pensar —en un enigma que es eco del de la Escritura— la bondad del rostro como persecución del Mismo. Tanto la experiencia histórica del antisemitismo como la religiosidad bíblica avalan el nexa elección-persecución; reiterándolo, la escritura filosófica es el precipitado de la semántica bíblica (aunque el texto explícito la mantenga elíptica). De igual manera que la expiación sacrificial devuelve el sufrimiento a la comunión salvífica con Yahvéh, la idea de persecución no se inscribe en la ontología belicista sino que emerge del horizonte ético como un momento central de la deconstrucción ético-metafísica del Mismo.

Lo esencial de la alteridad no es ser agente del sufrimiento (yo sufriente *por* —a causa de— el otro); la bipolaridad perseguidor-perseguido hace del sufrimiento de éste un servicio ofrecido a aquél (yo sufriente *para* el otro) y, gracias a ello, sitúa en primer plano el escándalo del sufrimiento ajeno y no el dolor propio: el yo sufre el sufrimiento del otro, siendo el dolor socorro y alivio. La ética fenotextual piensa también un *pathos* expiatorio <sup>46</sup>: «el sufrimiento del sufrimiento, el sufrimiento por el sufrimiento inútil del otro hombre, el justo sufrimiento en mí por el sufrimiento injustificable del prójimo [*autrui*], abre sobre el sufrimiento la perspectiva ética de lo inter-humano» (EN 110-111).

Perspectiva que invierte la categorización ontológica: en lugar de ver en el sufrimiento un accidente que ocurre a un sujeto previamente constituido, cifrar en él la aurora de la subjetividad. El *más allá* de la inmanencia egológica coin-

45 Cf. QL 186; AE 59-60, 101, 103-104, 109-110, 133-134, 149, 168, 171-172, 174-175, 176 —n. 12—, 178-180, 183, 187-188, 192-197, 200, 214, 221-223, 246-247 y 261; SS 133; DD 30-31, 54-55, 59, 121 y 200.

46 Cf. DL 10; H 105; AE 64-65; SS 167; DD 134; DMT 211, 215, 217 y 223.



cide con el *más acá* de la creaturalidad. «Pasividad del vulnerable, condición (o incondición) por la que el ser se muestra criatura» (H 105).

## 1.2. *La de-subjetivación del Mismo*

A través de la secuencia culminante en la patética del perseguido, la pasividad se salda con una radical de-subjetivación o deposición del Mismo, que pierde sus señas de identidad autónoma y soberana; en consonancia plena con la categoría de redención: el impacto traumático de la elección divina aniquila la biografía e identidad previas al encuentro. Esa bancarrota de la subjetivación ontológica (hipóstasis; gozo) no conduce, sin embargo, al anonimato de una ontología impersonal; muy al contrario, el nexo heteronomía-autonomía hace posible la reconstrucción ética del sujeto. Conviene, no obstante, determinar el alcance de tal desidentificación (ontológica) antes de emprender la vía reconstructiva.

### I

Todo el trabajo negativo precedente responde a la exigencia de pensar, según un nexo radicalmente no ontológico (tal binomio conceptual adquiere, para la mirada ontológica, carácter aberrante), la subjetividad desde la pasividad. Se propone, pues, la idea de un «sujeto pasivo». Como la gramática indica, el «sujeto paciente» de la frase pasiva resulta de transformar una oración activa en la que aquél figuraba como «objeto directo», es decir, como receptor de una acción verbal de la que otra instancia es sujeto. Para pensar un yo heterónimo, Lévinas hace del *acusativo* el «caso» paradigmático (*soi*), en abierto desafío al nominativo ontológico (*moi*)<sup>47</sup>. «De-posición o des-titución del Yo» (AE 104), el acusativo sitúa al yo bajo una instancia exterior acusadora. El otro que me persigue es voz imperativa que me acusa, reduciéndome a la obsesión de una conciencia culpable. Así como la teofanía evidencia, por vía de contraste con la santidad revelada, el pecado humano, la epifanía del rostro convierte al Mismo en *soi*, atravesado por el remordimiento de una conciencia que reconoce su culpa; el tránsito de la ontología a la ética coincide con el paso del nominativo inocente al acusativo culpable. «Acusativo maravilloso: heme aquí bajo su mirada, obligado con usted, su servidor» (DD 123).

La hipérbole de la escritura —genuina *via eminentiae* que quiebra la inercia del léxico ontológico— destaca la absolutez del acusativo, irreductible

47 Cf. los dos párrafos fundamentales «La recurrencia» y «El Sí mismo»; respectivamente, AE 168-177 y 177-182. Igualmente: EDE 233; AE 56, 108-109, 145, 149 —n. 24—, 196-197, 200 y 213-214; E. Lévinas, *Hors sujet* (Cognac, Fata Morgana 1987), p. 65 [en lo sucesivo HS]; DMT 132 y 193.

a la «declinación» de un nominativo previo (del que sería mera modalidad); «caso in-declinable». El *soi*, pronombre sin nominativo, expresa la pasividad extrema como «recurrencia» del sujeto en acusativo; sin que tal recurrencia pronominal se adecúe al esquema intencional de la reflexión autoconsciente (deshablamiento noético-noemático del ego). Trascendentalismo an-árquico: lo (pre-)originario no es la apercepción trascendental, sino la heteronomía del acusativo. A la auto-afirmación satisfecha de la plenitud egológica se opone aquí la recurrencia del *soi* como vaciamiento incesante de la propia identidad, como línea de fuga que rompe el espacio gravitatorio del *cogito* (ego-centrismo). Por ello, la recurrencia nos lleva a las metáforas de la deportación y el exilio <sup>48</sup>, de la hemorragia que no cesa. Recurrencia como mala conciencia, siempre culpable en relación a la alteridad que acusa y persigue; «mi contracción, un pasillo [*allée*] al margen de la identidad que devora esa misma identidad en un remordimiento, una identidad que se devora» (AE 183). Así, la sobreimpresión constitutiva del palimpsesto deja entrever —en el interlineado fenotextual— el ritmo secreto de la historicidad de la comunidad de la Ley, dominado por el exilio y la diáspora.

«Nadie es bueno de modo voluntario» (AE 55). Culpa y deuda insalvables, evidenciadas por la revelación de una exigencia heterónoma, constituyen las claves de acceso al universo ético. La subjetividad en acusativo —bajo acusación— materializa la bondad involuntaria, *a su pesar* <sup>49</sup>.

En su identidad de sujeto en nominativo, el Mismo posee un «nombre propio» (que se da a sí mismo). A esa auto-nominación se opone la heteronomía del acto de nombrar materializado en el pro-nombre: la voz que acusa es habla que nombra. Tal (pro-)nominación ética pone en cuestión el nombre propio «como nombre en préstamo, como pseudo-nimo, como pro-nombre» (AE 172). El acusativo pronominal encierra la destrucción ética del nombre (propio), la de-subjetivación del Mismo. No cabe, pese a las sugerencias de la gramática, ver en el pronombre el sustituto de un nombre eventualmente ausente, sino la cancelación de la (auto-)nominación. Vacío ontológico que abre la plenitud del sentido ético.

## II

«La esencia se ejercita de este modo como una invencible persistencia en la esencia, colmando todo intervalo de la nada que vendría a interrumpir su ejercicio. *Esse es interesse*. La esencia es interés» (AE 46). Nombrando con el término «esencia» el acto de ser o verbalidad del existir (para subrayar ese sentido

48 Cf. AE 168-169, 172-173 y 178.

49 Cf. AE 56, 104-107 («A su pesar»), 110-111, 139 y 217.

dinámico o procesual, escritos posteriores a *Autrement qu'être* propondrán «essance» y no «essence»), Lévinas descubre en el interés («*intéressement*») su ley interna: cada ente insiste en su propio ejercicio de ser, siendo el esfuerzo del *conatus essendi* el único imperativo que la ontología reconoce. La existencia del ego es relación interesada con su propio existir; identificación egoísta que convierte la co-existencia en lucha a muerte entre *conatus* enfrentados. «El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia» (AE 46-47).

Así, el escenario ontológico sólo tolera el egoísmo de la mónada solitaria o una intersubjetividad dominada por la violencia. Estableciendo un vínculo heterónomo que neutraliza el *conatus*, la emergencia del rostro posibilita, en ruptura con el repertorio categorial ontológico, la significación ética del *desinterés*<sup>50</sup>. Se quiebra así el primer principio de la subjetivación ontológica: la alteridad ética introduce un hiato que impide la identificación del Mismo. Lévinas habla de la fisión o estallido del núcleo atómico<sup>51</sup>. Ese préstamo microfísico permite pensar la identidad del yo (su individualidad; mónada como átomo subjetivo) como gravitación en torno al núcleo, de forma tal que el *cogito* se cierra o clausura sobre sí mismo. Traumatismo de la fisión, la revelación del rostro introduce en esa inmanencia una apertura o extro-versión que convierten al prójimo, y no al propio ser, en nuevo centro en torno al cual gravita una subjetividad desarticulada.

Cabe devolver esa situación ética a su matriz hebrea, confirmando el sustrato bíblico del discurso fenotextual y el intercambio semántico entre escritos filosóficos y ensayos judíos. En efecto, éstos interpretan la existencia judía en términos de desinterés y desnucleación del Mismo. «Me pregunto, en efecto, si el judaísmo no significa (...) el cuestionamiento o la “desnucleación” de esos átomos de vida de peso atómico variable, desigual —o injustamente— repartidos. Cuestionamiento de las desigualdades naturales, cuestionamiento que precisamente cabe llamar religión, creación de una sociedad en que esas desigualdades, si debiesen existir, son compensadas. Me pregunto (...) si la revelación inicial del judaísmo no es un cuestionamiento del derecho incontrovertible del *conatus* mismo, del derecho a la perseverancia en el ser, sin otra razón de ser que la causalidad»<sup>52</sup>.

50 Cf. AE 48, 61-62, 103-104, 109-110, 113, 159, 186, 200, 231, 238, 258 y 265; DD 99, 111, 123 y 202; HS 69.

51 Cf. AE 103, 121, 151, 170, 174-175, 176, 197, 216-217, 220, 223, 261 y 267; DD 31, 57, 117, 120 y 127; EN 104; DMT 131.

52 Cf. E. Lévinas, *L'au-delà du verset* (Paris, Minuit 1982), p. 77 [en lo sucesivo ADV]. Para la identificación de «nazireato» y desinterés, cf. SS 66.

## 2. Autonomía: la reconstrucción ética de la subjetividad

A través de cinco figuras veterotestamentarias, el análisis de la redención mostró una secuencia binaria: irrupción de la Voz que, invocando al elegido, lo sume en una audición pasiva y anula su identidad; tras ello, la interiorización del *ruah* divino confiere al sujeto una nueva identidad que lo consagra al proyecto salvífico. El apartado anterior, centrado en la pasividad y sus consecuencias de-subjetivadoras, ha dado cuenta del primer momento (heteronomía); se trata ahora de reconfigurar desde ella una identidad y autonomía éticas. Aun así, conviene destacar que, pese a la segmentación discursiva que la claridad expositiva demanda, no puede establecerse una separación nítida entre heteronomía (fundante) y autonomía (fundada). Ambas se interpenetran de modo tal que el nexo establece una relación de fundamentación más bien que una secuencia temporal en sentido estricto (la heteronomía identifica; la identidad encierra una impronta heterónoma).

Esa situación, recurrente en la interpretación bíblica, reaparece ahora en su «doble» fenotextual. Distinguiamos seis momentos en el proceso de subjetivación.

### 2.1. Elección

Aunque el palimpsesto tiende a encubrir el sustrato hebreo subyacente a sus nociones fenotextuales, Lévinas hace uso explícito de la palabra «elección» para nombrar el viraje que la subjetividad experimenta a resultas de la invocación del rostro<sup>53</sup>; reconociendo incluso esa inspiración en la Escritura (no sin traicionar el malestar que siempre acompaña a tales confidencias):

«He llamado a esta unicidad del yo en la responsabilidad su elección. En gran medida, por supuesto, se da aquí la evocación de la elección de la que se trata en la *Biblia* (...). La noción de elección tal como la presento no es una categoría religiosa; tiene un origen ético, por supuesto, y significa un exceso de obligaciones»<sup>54</sup>.

Reiteración en términos de intersubjetividad ética del nexo religioso; en ambos casos, la unicidad del yo se configura éticamente como resultado de una

53 Cf. TI 259 y 286-287; DL 46, 138, 195 y 244; H 85-86; AE 55, 60, 106-107, 112, 171 —n. 9—, 172, 194-195, 200 y 221; NP 108; E. Lévinas, *Ethique et infini* (Paris, Fayard 1982). *Ética e infinito*, Trad., presentación y notas de J. M. Ayuso (Madrid, Visor 1991), p. 95 [en lo sucesivo EI; citaremos por la traducción castellana]; DD 52, 55, 118 y 255-256; HS 65; AHN 144; E. Lévinas, 'Transcendance et hauteur', en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 56 (1962), 3, pp. 96-97.

54 F. Poirié, *Emmanuel Lévinas* (Lyon, La Manufacture 1987), p. 116.

elección por el Bien. Invocándome, el rostro me elige y me confiere el privilegio de ser único e inintercambiable en virtud de la obligación absoluta que adquiero ante su palabra imperativa. Así, mi identidad enraiza en la heteronomía del Bien, que *me* elige inhibiendo mi propia capacidad de elección. «El presente es comienzo en mi libertad, mientras que el Bien no se ofrece a la libertad, sino que me ha elegido antes de que yo lo elija» (AE 55). Recuperamos la paradójica metamorfosis de la heteronomía en autonomía, cuya matriz monoteísta subraya Lévinas en la polisemia del verbo «ordenar». «La conciencia de responsabilidad de antemano obligada no está en nominativo, sino en acusativo. Es «ordenada» (...): cuando uno se hace sacerdote, se es ordenado, pero en realidad se reciben poderes. La palabra «ordenar» significa en francés, a la vez, haber recibido la orden y ser consagrado» (EN 129). Elegida por *autrui*, la subjetividad ética tiene en el *'am quados* veterotestamentario su modelo prototextual.

Incluso se nos habla de «una primogenitura y, en la responsabilidad intransmisible, la unicidad del elegido» (DD 255-256). Fiel al universo bíblico, y apurando la constitutiva ambigüedad de la alteridad (divina/humana), Lévinas piensa la identidad del sujeto ético como hijo único. «Sólo el Eros paternal inviste la unicidad del hijo: su yo, en tanto que filial, no comienza en el gozo, sino en la elección. Es único para sí porque es único para su padre» (TI 287). La elección an-árquica por el Bien remite al ámbito in-memorial en que se constituye la creaturalidad del yo.

## 2.2. Inspiración

Con la temática de la *inspiración*<sup>55</sup> se insiste en el nexo heteronomía-autonomía, recuperando ahora la interiorización del *ruah* divino por parte del elegido (unción real; inspiración profética). Se propone restablecer la significación literal del término «inspiración»; penetración del aire exterior y consiguiente exposición del organismo a la atmósfera envolvente: «despojamiento hasta la médula como una inspiración de aire» (AE 102); «la animación, el propio *pneuma* del psiquismo, la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro» (AE 126); «al respirar, despojando su sustancia última hasta las mucosas del pulmón» (AE 174); «una respiración profunda hasta el aliento cortado por el viento de la alteridad (...). Abrirse como el espacio, liberarse mediante la respiración del enclaustramiento en sí mismo» (AE 261).

Subjetividad pulmonar para la cual respirar significa desposeerse o desidentificarse; vaciamiento que brinda un espacio a la trascendencia. Esa acogida

55 Cf. AE 47, 102-103, 121, 124-126, 128-130, 135-136, 138, 174, 177-179, 183-184, 197, 215-217 («La inspiración»), 217-220 («Inspiración y testimonio»), 223-224, 235 y 260-263; ADV 141; DD 32 y 124.

del Otro, opuesta al señorío viril que domina los objetos, sugiere pensar la subjetividad inspirada desde la experiencia singular de la *maternidad*<sup>56</sup>. En su gravidez, el cuerpo de la gestante materializa una paradoja: lo más interior no es el propio yo, sino el no-yo (del hijo). Plena disponibilidad y acogida hospitalaria hacen del embarazo emblema de la subjetividad inspirada, de la presencia (no objetual) del Otro en el interior del psiquismo. En ese sentido, la femineidad representa una determinación esencial del sujeto ético.

Ese psiquismo inspirado, pese a las referencias constantes al vocablo griego *pneuma*, remite, ante todo, al *ruah* bíblico. De hecho, como ya anticipamos, la unción del monarca y la inspiración omnipresente en los relatos proféticos constituyen su paradigma prototextual. «Pienso el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él» (EI 105).

### 2.3. Testimonio

En su condición de inspirado, el sujeto carismático se incorpora a un espacio dialógico donde a la inspiración (interiorización de la Voz, del *ruah* trascendente) sucede la «espiración», conversión del receptor silencioso en emisor. Tal secuencia (inspiración → espiración; audición → emisión) articula la «pneumatología» bíblica: voz colectiva que expresa el compromiso con la *Torah*; proclamación de soberanía por el ungido; habla profética; palabra mesiánica, dotada de poder salvífico; siervo deuterocanónico cuya «lengua de iniciado» sabe «decir al abatido una palabra de aliento» (Is. 50, 4). Esa pragmática veterotestamentaria, cuyo paradigma es la profecía (por ello Lévinas ve en el profetismo una determinación antropológica fundamental), constituye el fundamento prototextual de la filosofía del lenguaje lévinasiano: la *ética de la palabra* se asienta sobre la *teo(antropo)logía de la palabra*. Brotando de la inspiración, el Decir hace del Mismo sujeto verbal y de la intersubjetividad ética acontecimiento lingüístico.

Sólo la pasividad extrema de un sujeto des-poseído y entregado a la alteridad lo facultan para el ejercicio de la palabra. De hecho, el Decir —«reiteración prerreflexiva de este propio Decir en el Decir (...); tensión extrema del lenguaje» (AE 218)— es exposición de la exposición misma: entrega absoluta de un yo cuya desnudez anula cualquier revés o secreto donde todavía fuese posible un repliegue egológico (egoísta). Decir: expresión; extroversión; veracidad; sinceridad; franqueza. Previamente a todo intercambio de información (Dicho), situación lingüística (pre-)originaria que impide reducir el *factum* lingüístico a la

56 Cf. AE, 124, 125, 128-129, 134-136, 138-139, 154, 170, 172 y 174-175.

categoría de signo. Lo esencial es la donación (ética) del signo; signo: palabra *dada*. Dar la palabra es darse en ella.

Lo cual explica el recurso sistemático a la fórmula bíblica: *heme aquí*<sup>57</sup>. Una vez más, la intersubjetividad ética es *mise en scène* de la *religio* bíblica. En radical ruptura con el discurso ontológico, el fenotexto lévinasiano inaugura «otra escena» de la subjetividad, en la que el Decir transforma al Mismo en significación ética. Toda la ética del lenguaje persigue esa disolución del ser en significación, de la mónada egoísta en donación verbal. Lenguaje como *testimonio*, el Decir es hemorragia verbal, «la pasividad sin fondo de la responsabilidad y, por ello, la sinceridad, el sentido del lenguaje antes de que el lenguaje se derrame en palabras, en temas que se adecúan a las palabras y disimulan dentro de lo Dicho la abertura expuesta como herida sangrante del Decir, sin que, por lo demás, se esfume, incluso en su Dicho, la huella del testimonio, de la sinceridad y de la gloria» (AE 229).

La unicidad del sujeto —su «egoidad ética»— supone ese darse en la palabra, de modo tal que la destrucción de la identidad ontológica sea el reverso negativo de la actualización ética del yo<sup>58</sup>. Resulta engañosa la indicación gramatical que hace del pronombre sustituto circunstancial de un nombre ausente, sugiriendo que «yo» denota una entidad constituida aparte del acto de habla en que el monosílabo figura. Sólo su función pragmática revela el sentido del pronombre: decir «yo» es un derecho exclusivo del hablante (sujeto del Decir), sólo así sujeto *en primera persona*. A contracorriente de la subjetivación ontológica, el Decir es acto inaugural del yo, su subjetivación ética. No hay unicidad fuera de esa emisión verbal y su contexto pragmático.

Así como la singularidad del profeta se acusa en su palabra, que imprime un sello personal al mensaje divino transmitido e inaugura un nuevo género bíblico (el relato autobiográfico), el fenotexto expresa la convergencia entre incorporación del infinito del rostro a la significación lingüística y constitución de un sujeto único e inintercambiable. Sólo en la respuesta de quien lo obedece se expone el imperativo del rostro; sólo en ella adquiere su emisor la ipseidad de un yo irreductible. En la heteronomía de la obediencia arraiga la autonomía e identidad éticas del sujeto-emisor.

La clave última del lenguaje no se juega en el binomio signo-referente sino en el nexo no-ontológico infinitud (del rostro)-palabra (que responde a su exigencia). En el Decir, la palabra ética del yo da testimonio de la desmesura que lo transfigura, paralelamente a la mediación profética del mensaje divino. El motivo lévinasiano de la irreductibilidad del Decir al Dicho, promoviendo una «filosofía judía del lenguaje», expresa la inconmensurabilidad entre testimonio

57 Cf. AE 145, 217-223, 226-227, 230 y 266 (la página 222 —nota 11— remite a la formulación isaítaica); DD 119 y 123; EI 98-99; DMT 225 y ss.

58 Cf. AE 111, 184 y 213-214.

bíblico y desvelamiento ontológico. «El Decir es, pues, un modo de significar antes de toda experiencia. Testimonio puro: verdad del martirio sin dependencia respecto a ningún desvelamiento» (DD 122).

Búsqueda de un estatuto puramente ético del lenguaje, el discurso lévinasiano conduce a un Decir sin Dicho, a una palabra pre-lingüística. Proto-lenguaje que no se opone tanto al silencio como al monólogo egoísta del Mismo. Éticamente, el silencio deviene palabra. Todo ello late en un pasaje que, a la manera de un epitome, condensa el vasto paisaje conceptual designado por el término «sustitución»:

«Obediencia que precede a toda escucha del mandamiento. Posibilidad de encontrar anacrónicamente la orden dentro de la obediencia misma y de recibir la orden a partir de sí mismo; este retorno de la heteronomía en autonomía es la manera misma en que se pasa lo Infinito y que la metáfora de la inscripción de la ley en la conciencia expresa de una manera destacable, al conciliar la autonomía y la heteronomía en una ambivalencia cuya diacronía es la propia significación y que, dentro del presente, es ambigüedad» (AE 225).

#### 2.4. *Para-el-otro*

Conceptuando la subjetividad en términos de identidad auto-consciente, la tradición filosófica agota el sentido del psiquismo en la noción de «para sí» (*pour soi; für sich*); autorreferencialidad primordial que no cuestionan las tentativas de abrir la clausura egológica a la intersubjetividad. Así ocurre en Husserl: la quinta «meditación cartesiana» preserva el primado de la apercepción trascendental pese a la multiplicación de las conciencias; esa carga aporética se prolonga en las fenomenologías post-husserlianas. Si se parte del *ego cogito*, no cabe concebir el vínculo intersubjetivo como algo originario o primario.

Lévinas sacude en su supuesto más íntimo ese planteamiento. No propone arrancar de la unidad egológica para establecer la multiplicidad intersubjetiva, sino que invierte la secuencia y piensa el advenimiento del *ego* como tránsito de lo múltiple (intersubjetividad ética, ajena al modelo intermonádico) al uno (identidad del yo ético). A la autorreferencia de la *arqueología* del *ego* opone la *heterorreferencia* an-árquica de una ética liberada del prestigio secular del Uno; a la bipolaridad *moi/soi*, la dualidad *autrui/moi*. Sólo la disimetría heterónoma permite fundar (pre-)originariamente, una identidad autónoma.

El sujeto es pensado como *para-el-otro*<sup>59</sup>, *rehén*<sup>60</sup> y *diácono*<sup>61</sup>. Un sentido único atraviesa las tres expresiones: el servicio ético al Otro representa el

59 Cf. QL 181; H 105; AE *passim*; SS 133; DD 30-31, 120-121, 125, 127 y 254; HS 68.

60 Cf. EDE 233-234; QL 108 y 181; H 110-111; AE *passim*; SS 136 y 139; DD 33, 52, 57-58, 117-118, 120 y 255; HS 65; EN 76; DMT 34.

61 Cf. EDE 196; H 53; NP 106-109; HS 65.



acontecimiento fundamental de mi ser sujeto, tal y como la identidad del sujeto bíblico se resuelve en compromiso con la voluntad salvífica de Yahvéh. Lévinas da un paso más en la «declinación» ética de la subjetividad; al vocativo y acusativo se añade ahora el dativo, que, paradójicamente, supone la emergencia de un genuino «nominativo ético» (conciencia moral autónoma sostenida por la heteronomía del vocativo y el acusativo).

Esa heteronomía constitutiva viene destacada por la noción de *obsesión*<sup>62</sup>. Vinculación obsesiva con el rostro: no-indiferencia que hace de la distancia esencial a la trascendencia apoteosis de la proximidad. El para-el-otro es radical des-posesión en las antípodas de la voracidad definitoria del Mismo, «en el deber de dar al otro hasta el pan de la propia boca y el manto de las propias espaldas» (AE 110). Llevada hasta el extremo, la subjetivación ética restablece el sentido de la donación sacrificial, haciendo coincidir en el yo los roles de oferente, sacerdote y víctima:

«La imposibilidad de escapar a Dios (...) yace en el fondo del yo en tanto que yo, que no es en el ser sólo la posibilidad de la muerte, la “posibilidad de la imposibilidad”, sino ya la posibilidad del sacrificio, nacimiento de un sentido en la obtusez del ser, de un “poder morir” sometido al “saber sacrificarse”» (QL 109).

Sólo así, la semántica del *don* abre un sentido del «presente» que ni siquiera llegó a sospechar la metafísica de la presencia. «Rechazo de presencia, que se convierte en mi presencia de presente, es decir, de rehén librado como don al otro» (AE 229).

## 2.5. *Responsabilidad*

Se trata de pensar la subjetividad humana fuera de los cauces conceptuales de la ontología; de pensarla como tarea ética, como vocación que da respuesta a la in-vocación del rostro. Siendo ésta un habla imperativa, tal respuesta ha de ser *responsabilidad*. En la elaboración fenotextual de esta noción ética alcanza el discurso lévinasiano uno de sus momentos culminantes. Esfuerzo por nombrar el *de otro modo que ser* que arrastra la semántica del término «responsabilidad» hasta el paroxismo —o la gloria— del Infinito.

*Mea res agitur*: de cuanto sucede al otro hombre (hambre, soledad, dolor y enfermedad; pero también su propia muerte e incluso la persecución de la que yo soy víctima) yo soy responsable. De acuerdo con la significación habitual, sólo soy responsable de aquellos actos que emanen de una decisión libre. Lévinas, insatisfecho con esa «responsabilidad limitada», cuestiona que el *liberum*

62 Cf. EDE 228-231; AE 147-152 («Proximidad y obsesión»).

*arbitrium* sea criterio definitivo. No pretende anular el vínculo entre libertad y responsabilidad, pero sí invertir su sentido habitual: entender la libertad desde la responsabilidad, y no al contrario. La libertad, cuya pulsión homicida no puede desterrarse de la ontología del Mismo, únicamente se justifica en tanto «libertad finita» que brota, heterónomamente, de una responsabilidad infinita<sup>63</sup>. Mientras la voluntad libre presupone la soberanía del presente, la responsabilidad obliga a retrotraerse a un pasado inmemorial que precede, dia-crónicamente, a la libre iniciativa. En virtud de lo cual se me piden cuentas más allá de lo que mi libertad puede asumir como propio: la creaturalidad del yo es obligación de responder de un mundo no surgido de los propios proyectos. Respecto al libre compromiso, la responsabilidad supone una desproporción o exceso irreductibles; la sentencia de *Los hermanos Karamazov* —cuya formulación hiperbólica guarda afinidad con el esfuerzo estilístico de Lévinas— lo proclama con crudeza: «todos somos culpables de todo y de todos, y yo más que todos los demás»<sup>64</sup>.

Sobre esta heteronomía se construye la autonomía ética del yo, del único liberado de la tiranía —y la impunidad— del concepto. La suerte del otro me incumbe, se halla en mis manos; sin que por ello me convierta en sujeto de sus actos (lo que supondría restablecer la economía del Mismo). Doble movimiento de la responsabilidad: el rostro me pide cuentas y debo responder *ante* él; su desamparo es demanda de socorro, teniendo que responder *de* él. *Autrui*, «juez y parte» (AE 56), es aquél *ante/de* quien respondo<sup>65</sup>. Duplicidad que es réplica de la dualidad presente en el rostro: dimensión de altura y alteridad menesterosa de «la viuda y el huérfano». (Paradójico responder de quien me ordena que nos devuelve a la recepción de la *Torah*, donde ya no cabe separar vida divina y acción humana). Responsabilidad ilimitada: he de responder incluso de la responsabilidad del otro; el perseguido es responsable de la persecución que sufre.

Identificándose *qua* responsable (yo: responsable), la identificación —o subjetivación— ética no responde a la estructura predicativa; el sujeto ético no pre-existe al ejercicio de la responsabilidad, sino que surge de él, identificándose yo y moralidad. Así, la heteronomía de la alteridad revelada en el rostro no anula la subjetividad del yo sino para exaltarla. Unicidad del irremplazable, de quien no puede declinar su responsabilidad. A Lévinas debemos la idea de un individualismo ético opuesto al «individualismo posesivo» de la tradición liberal.

Si la santidad de Yahvéh exige la santificación de su *partenaire* humano, la epifanía del Infinito en el rostro se resuelve en una responsabilidad infinita, materializada en el ritmo o temporalidad de un acrecentamiento incesante:

63 Cf. TI 308; QL 182; AE 195-196.

64 Cf. AE 222; DD 119; EI 92-93; HS 65; EN 123 y 186.

65 Cf. DL 38; AE 56, 187-188, 193 —n. 26— y 241; NP 107-108; EN 75-76.

cuanto más justo soy, con mayor rigor soy juzgado; a mayor cumplimiento del deber, incremento de la exigencia y correlativa reducción de mis derechos<sup>66</sup>. Deuda insalvable; retraso no sincronizable; proximidad inseparable de la lejanía. Infinición o gloria de la responsabilidad.

«Tengo que responder de la muerte de los otros antes de *tener-que-ser*» (DD 256). A la desmesura del imperativo responde la in-finición de la responsabilidad. En un ejemplo magnífico de transfiguración ético-metafísica del léxico ontológico, la responsabilidad es pensada como un so-portar, sobre los propios hombros, el peso del mundo, el dolor y la culpa universales<sup>67</sup>: si el *logos* occidental aborda la subjetividad del sujeto en términos de sustrato o soporte del ente (*hypo-keimenon, sub-stratum, sub-iectum*), la *filosofía judía* radicaliza esa determinación hasta hacer que sobre el yo se concentre el destino del mundo y su suerte dependa de la acción de aquél. «*Soportar el universo, carga agobiante, pero divina incomodidad*» (AE 194). Así, el orden categorial clásico, expresión de la ontología del Mismo, estalla en gloria del Infinito.

Todo el complejo diseño fenotextual de la noción de responsabilidad es trasunto filosófico de la redención bíblica, especialmente del lazo entre alianza y esperanza mesiánica. Lo corroboran los «escritos judíos», que cifran la esencia de Israel en el compromiso interhumano que convierte a cada sujeto en responsable de todos los otros<sup>68</sup>. Esa impronta bíblica general se confirma si pasamos al análisis de aspectos concretos. Terminaremos con tres de ellos. El aumento del deber a medida que el yo cumple con la exigencia del rostro remite a la idea veterotestamentaria de la responsabilidad del justo en la persistencia del mal, pues su justicia no bastó para erradicarlo<sup>69</sup>; en segundo lugar, la concepción de una responsabilidad infinita arraiga —como el propio Lévinas reconoce<sup>70</sup>— en el pensamiento bíblico-talmúdico, para el cual cada hombre es responsable incluso de la responsabilidad de los otros; finalmente, el *pathos* glorioso del yo que soporta el peso del mundo aparece en el tratado rabínico *Del hombre*, en el que el comentario lévinasiano destaca la responsabilidad cósmica del sujeto humano, de cuya fidelidad a la *Torah* se hace depender el vínculo Dios-mundo, es decir, la supervivencia de la creación o su hundimiento en la nada<sup>71</sup>.

Ese paralelismo entre escritura fenotextual y ensayos judíos revalida nuestra propuesta exegética: utilizar el discurso filosófico para elucidar la literatura

66 Cf. EDE 197; TI 258; DL 115 y 244; AE 55-56, 148-149, 151, 157-158, 166, 180-181, 214 y 217-218; DD 119-120; ADV 46; HS 64-65.

67 Cf. EDE 196 y 233; DL 129; QL 108 y 182; H 91; AE 149 —n. 24—, 176 —n. 12—, 185, 189 —n. 22—, 194 y 201; NP 108; SS 136 y 139.

68 Cf. DL 36-38; QL 181; ADV 104-105.

69 Cf. SS 162-163 y 166.

70 Cf. ADV 106; DD 32.

71 Cf. E. Lévinas, 'De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme', en *Les Etudes Philosophiques*, 38 (1984), 2, pp. 158-160.

bíblica y rabínica equivale a reconocer la deuda que aquél contrajo con ésta; en ese ejercicio textual la conceptualidad filosófica es devuelta a su patria original. Sin que las «lecturas talmúdicas» permitan saldar la deuda; también la dialéctica prototexto-fenotexto obedece al modelo de una responsabilidad infinita: el pago acrecienta la deuda. Confirma, en cualquier caso, la coincidencia —asintótica— entre la Humanidad e Israel. «En realidad soy responsable del prójimo [*autrui*] incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Es para mí lo esencial de la conciencia judía. Pero pienso también que es lo esencial de la conciencia humana» (EN 125).

## 2.6. *Sustitución*

En cierto sentido, nuestro trabajo puede darse ya por concluido. Con la analítica del sujeto responsable culmina la subjetivación ética<sup>72</sup>. Sin embargo, queda todavía por nombrar el significante que engloba y resume toda la serie. Implícitamente presente en cuanto llevamos dicho, la *sustitución* es la palabra definitiva de Lévinas sobre el sujeto ético. En ella resuena la multiplicidad de hilos de la trama textual. Más que un ingrediente entre otros, esa noción es el precipitado del conjunto. (De ahí que figure a la vez como título de este sub-apartado y como rótulo genérico del trabajo. Duplicidad que quiere ser eco de la que la propia escritura de *Autrement qu'être* propone: «sustitución» es el nombre tanto del cuarto capítulo —pp. 163-203, «pieza central» (AE 42) de todo el libro— como de su cuarto apartado —pp. 182-188—).

La sustitución nombra la bancarrota absoluta de la identidad egológica: yo sustituyo al otro, asumiendo —involuntariamente— su dolor y su culpa; al egocentrismo se opone una «egoidad ética» cuyo centro gravitatorio es la alteridad. El no-yo del otro hombre aporta la sustancia ética del yo. Lévinas propone, con la idea de sustitución, una lectura *sacrificial* de la subjetividad<sup>73</sup>. Sin reciprocidad: la sustitución es exclusiva del yo, en ella enraiza su unicidad de elegi-

<sup>72</sup> Sin embargo, la propuesta de Lévinas da todavía un paso más: desde la intersubjetividad dual (yo-otro) que describe el análisis ético, se propone reconstruir —fundamentar éticamente— el universo del saber y las instituciones político-sociales. Si en un primer momento la apertura del horizonte ético supone la ruptura con la realidad política y el orden epistémico, posteriormente permite restablecer su sentido. El papel esencial lo desempeña el *tercero*: por no ser el otro único, sino la multiplicidad de los demás hombres, la disimetría y desigualdad del vínculo *moi-autrui* debe dar paso a un plano simétrico e igualitario, donde el yo (a la vez, sujeto del saber y ciudadano) recupere sus derechos. Ese itinerario reitera la dialéctica bíblica: la relación entre Yahvéh y el sujeto elegido se proyecta sobre un horizonte comunitario; expansión de la alianza que culmina en el universalismo mesiánico. Además, la ambigüedad filosófico-política (denuncia/legitimación del Estado) es trasunto, en Lévinas, de la actitud profética (unción del rey/crítica de la monarquía).

<sup>73</sup> Cf. EDE 234; QL 183; AE 59-60, 174-175 y 188-189; DD 148; HS 65; DMT 211 y siguientes.

do; pero el yo no puede esperar que los otros lo sustituyan. Gratuidad de una generosidad extrema: la víctima no se beneficia de su inmolación.

«¿Es necesario llegar hasta dar un nombre a esa relación de la significación tomada como subjetividad? ¿Es necesario pronunciar la palabra expiación y pensar la subjetividad del sujeto, lo de otro modo que ser como expiación? Quizá esto sería audaz y prematuro» (AE 58-59). Vacilación que es síntoma de la exigencia del palimpsesto de mantener en secreto su fuente prototextual. Y, sin embargo, audacia que toda la escritura de *Autrement qu'être* pone en obra.

Por su decir excesivo y por lo que éste transmite, la sustitución desempeña en la economía interna del discurso lévinasiano una función análoga a la de los cantos del *ebed-Yahvéh* en el conjunto de la Escritura bíblica.

J. ALBERTO SUCASAS PEÓN