

La Religión como inocencia

Miguel García-Baró
Universidad Complutense

RESUMEN: Este ensayo intenta aclarar en qué sentido, exactamente, define Levinas la religión como transcendencia. Estudia, sobre todo, cómo es posible que en la obra de Levinas no se caracterice al término de la relación religiosa con las palabras «Dios» o «lo Sagrado», como hace habitualmente la fenomenología de la religión, sino como «el Otro Hombre». También analiza el peculiar cambio significativo que sufren aquí otros conceptos religiosos, sobre todo: milagro, inspiración, revelación. El material más importante para este artículo está tomado de las lecturas talmúdicas.

SUMMARY: This essay tries to clarify in what sense exactly Levinas defines religion as transcendence. Specially it focuses on how, in Levinas' work, the term of religious relation can be characterized not as God nor as the Sacred, as usually done in the phenomenology of religion, but as the Other Man. Other religious concepts, like miracle, inspiration, revelation are also examined in their peculiar change of signification. The main materials used for that paper are taken from the Talmudic lectures.

Desde cualquier perspectiva filosófica en que se aborde la determinación de la naturaleza de la religión, un dato elemental que sin duda se manejará desde el principio es que, de algún modo, la religión posee en general el carácter de una relación. «Religión quiere decir, para mí, transcendencia»,¹ empieza contestando Levinas a quien le entrevista sobre el problema; y, sin duda, transcendencia es cierta manera peculiar, única, de entrar en relación.

Ahora bien, antes incluso de analizar qué trascendería en la religión y en dirección o relación a qué, conviene que atendamos a cómo parece perfectamente incontestable que todo conocer relaciones implica comprender que, justamente, las relaciones y cuanto ellas relacionan existen, y esto con independencia de lo variados que puedan ser los modos de la existencia, o, como suele decirse, por diferentes que resulten ser las naturalezas o esencias de todas las entidades, relacionales o no, que haya que admitir a la hora de hacer el catálogo del mundo o de la Totalidad.

El problema del saber al que llamamos ontología consiste, sobre todo, en explicitar o articular esa comprensión del ser en que ya siempre se está cuando se comprenden cualesquiera entes y cualesquiera relaciones entre ellos. Puede ser muy cierto que este fundamentalísimo saber ontológico no haya de quedarse luego detenido en la mera explicitación, sino que pase a ser depuración crítica de la comprensión inarticulada y ya siempre previa del ser. Pero en cualquier caso, la ontología adopta necesariamente la forma de reconstrucción (reflexión) crítica de un conocimiento sin el cual todos los saberes restantes, precientíficos o científicos, sofisticados o inmediatos, cotidianos y vulgares, permanecen en irremisible ingenuidad. La ontología parece, así, que ocupa, sin disputa y sin duda, con perfecto

¹ Cfr. *À l'heure des nations*, Éditions de Minuit, París, 1988, p. 201.

derecho y con toda naturalidad, el lugar de la filosofía primera. Y la filosofía primera, por su parte, muestra estar situada en el centro o en la raíz misma de toda problemática humana, y, por lo mismo, se diría que es innegablemente el ámbito a partir del cual debe concebirse la naturaleza de la religión. Parece que también cuando se empieza definiendo la religión por la trascendencia es obligado, por así decir, el rodeo a través de la ontología, si de verdad se quiere comprender qué significa trascendencia religiosa.

Un segundo rasgo caracterizador del mundo filosófico desde el que arranca la obra intelectual de Levinas lo constituye el hecho de que en la ontología, tal como la entiende y practica la filosofía contemporánea, la comprensión del ser ya no es sólo un sector de la actividad humana (la actividad teórica o la representación, que figura en el marco de la filosofía clásica europea como suelo de las restantes actividades del hombre). La ontología contemporánea insiste en que «todo el hombre es ontología»², esto es: en que todo el comportamiento del hombre es en algún modo comprensión -quizá inauténtica, quizá incluso olvido- del ser. Y, simultáneamente, pone también énfasis en que es absolutamente primordial que el ser esté abierto a la comprensión, a saber: a la comprensión efectiva que de él es el hombre. La verdad del ser precede, por decirlo de alguna manera, a la verdad del conocimiento, o, mejor, a la actividad ontológica del hombre, esto es: a la humanidad del hombre, al ser del hombre -que, justamente, es todo él, como decíamos, onto-logía-.

Ahora bien -y ésta es la tercera tesis del pensamiento contemporáneo que conviene retener aquí-, la comprensión del ser se lleva a cabo siempre en el trato con los seres o entes. O, si no siempre -no debemos olvidar la descripción heideggeriana de la angustia-, sí al menos articulándose de continuo con la onto-logía estrictamente tomada. El ser no coincide nunca con este o el otro ente. Es, más bien, el horizonte abierto y, todavía mejor, la luz gracias a los cuales los entes son y son inteligibles -ambas cosas verdaderamente coinciden, según está implicado en lo esencial de la perspectiva contemporánea, tal como acaba de ser descrito-.

Por consiguiente, todo trato con un ente (lo metafísico, en la terminología antigua de Levinas) es siempre trascender de él y situarlo en la luz del ser, o, mejor dicho, dejarlo ser en el ámbito luminoso en el que el ser lo entrega y lo sitúa. La trascendencia, pensada radicalmente, se referirá aquí a la problemática de la diferencia ontológica entre los entes y el ser, y no a la esencia de la religión.³

Ésa es, a muy grandes rasgos, la articulación que la ontología de Heidegger concibe entre el ser, la verdad, el ente y el hombre. Puestas así las cosas, la primacía

² E. Levinas es el autor de esta feliz expresión, en la que se resume lo esencial de su manera de recibir el pensamiento de Heidegger. Véase su "L'Ontologie est-elle fondamentale?" (1951), *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Grasset, París, 1991, p. 14. Cfr. también "Martin Heidegger et l'ontologie" y "L'ontologie dans le temporel", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 4ª ed., París, 1988, pp. 53-89.

³ Justamente, como vamos a ver de inmediato, uno de los rasgos que más profundamente caracterizan la obra intelectual de Levinas es la denuncia de esta concepción de la trascendencia como primordial incluso respecto de la trascendencia religiosa.

del ser iluminante y donador no puede impugnarse más que si ocurre que haya que pensar que alguna relación con el ente en tanto que tal⁴ -o sea, escindido en absoluto del horizonte del ser- es primordial respecto de la ontología. A tal relación llama Levinas religión⁵, y a su término lo denomina, no precisamente Dios o lo Sagrado, sino el Otro Hombre.

Pero la religión no es simplemente la negación de la ontología, aun cuando convenga, ante todo, reflexionar en primer lugar en qué significa en concreto descartar la primacía de la ontología.

Lo que más urge decir a este propósito es que la ontología es violencia porque, por su naturaleza misma, es negación parcial del ente término de la relación. Y puede ser esta violencia porque, radicalmente, es posesión. Y, finalmente, es posesión porque es gozo, disfrute del ente.

Violencia, ya que el aparentemente pacífico dejar ser es, en realidad, aprehender el ente desde más allá de él mismo, desde lo que él no es. Reducirlo a lo universal, en primer lugar, para, en definitiva, entender lo universal mismo a la luz suprema de la verdad del ser.

Todo esto es siempre la relación ontológica con lo que existe; luego es que puede (puedo) negar parcialmente el ente. Está, pues, ya desde siempre a mi merced. No del todo -en tal caso no quedaría ante mí nada que comprender-, sino sólo parcialmente, justo olvidándome de lo que en él es puramente suyo o puramente individual. Lo poseo y lo asimilo a lo mío propio y familiar; aunque sólo gozo de su posesión encerrado en mi ámbito también de una manera parcial. Un resto permanece, gracias al cual es todavía ese ser diferente de mí mismo.

Si la religión debe ser pensada -e incluso rehusando el primado de la ontología-, entonces tenemos ya ahora, siquiera sea negativamente, adelantado un largo trecho en la descripción de su peculiaridad absoluta.

Sobre todo, la religión es renuncia completa a la violencia, no posesión, no disfrute, no negación. Una no negación que puede, precisamente por serlo, subvertirse luego en el deseo de negación no parcial, sino total. No comprensión en el horizonte de lo que no se es -de aquello gracias a lo cual se es comprensible y se es lo que se es-; sino inmediatez perfecta con la individualidad absoluta e irreductible, inviolable (o sea santa), inasimilable, incomprensible radicalmente, otra respecto del ser y del ente. Y también innominable, en la medida en que nombrar es trascender hasta el horizonte desde el que se regresa para ver lo que está alzado en su medio.

Una relación así es sólo entendible como multiplicidad que no proviene de una unidad superior, que no es decadencia de un todo único y más antiguo. De aquí el primer nombre que puede positivamente dársele: socialidad, en vez de comprensión de, por ejemplo, la socialidad misma. De ninguna manera ignorancia del término de la relación, sino, tan sólo, un no-conocimiento que pudiera formularse en las

⁴ Es patente que esta terminología no se adecúa de ningún modo al pensamiento que intenta expresarse a su través. El ente es lo que es. La relación a la que aquí se hace referencia debe ser descrita, si realmente es posible, como relación con lo otro del ser (y, por tanto, del ente). Así utiliza también las palabras Levinas desde finales de los sesenta.

⁵ *Cfr.* "L'Ontologie est-elle fondamentale?", pp. 20 y 21.

palabras de la ontología. Por consiguiente, una referencia, una palabra dirigida al Otro, que no lo nombra como un caso de nada, sino que lo llama o invoca y, sobre todo, lo saluda. Un encuentro que es de suyo, sin mediación alguna de representaciones y signos, expresión de encuentro, decir. El decir, así, pues, manifestándose, más acá de toda palabra general dicha, como la deposición de todo poder, como la paz. En absoluto teñido de irracionalidad o contrarracionalidad, sino, muy al contrario, mostrando que hay sentido antes de que haya conocimiento, representación, ser, violencia, posesión y disfrute.

La inermidad de la cosa no es verdadera inermidad. Inerme y santo, inerme e inviolable sólo puede ser, precisamente, aquél (no aquello) a quien se saluda, a quien encuentro en el decir que lo llama. Alguien, pues, y no algo. No un mero objeto de mis poderes, sino, bien lejos de ello, un individuo que me aborda, que me concierne, que me ha convocado ya siempre antes.⁶

Si es cierto que lo dicho -lo comprendido en algún modo- supone un decir, hay entonces un lugar originario para el sentido que es el no-lugar de lo otro-del-ser. Antes de que las palabras signifiquen, significa el rostro del otro hombre. Su significar es, verdaderamente, mi decir, y mi decir es invocación del santo, oración dirigida a la exterioridad absoluta, a la trascendencia auténtica, al Infinito. No que el otro hombre sea el Infinito. El Infinito es, más bien, la in-finitización siempre cada vez mayor de mi invocación, de mi respuesta; o, mejor, de mi capacidad de responderle, o sea de mi responsabilidad por él. En definitiva, de la Bondad, y no del Ser.

¿Cuáles son, sin embargo, las condiciones de la socialidad, y, sobre todo, aquéllas que se hallan del lado de acá -del lado del fundamento- de la relación social o religión? ¿Quién y cómo soy yo, el que entro en relación?

Indudablemente, decir que soy un hombre coincide con decir que soy un ser racional, esto es, un ser que piensa, que posee conciencia, que entiende su entrada en relación. Antes todavía que esto: un ser que dice 'yo'.

El ser pensante, podemos adelantar como primera tesis, es el que de ninguna manera puede interpretarse a sí mismo, inicialmente al menos, como totalidad. La conciencia de la particularidad es condición evidente del ser que se nombra a sí mismo con la palabra 'yo'. Ahora bien, la conciencia de no-totalidad es, simultáneamente, conciencia de lo exterior que no soy yo y frente a lo cual estoy delimitado o me delimito. «El pensamiento establece una relación con una exterioridad no asumida. Como pensante, el hombre es aquél para quien el mundo exterior existe.»⁷ La razón o el pensamiento, sean por lo demás cuanto quieran, son, desde luego y muy principalmente, también separación respecto de la totalidad, instauración de relación entre la exterioridad no total y la particularidad separada, que

⁶ No un correlato de mi *visée*, sino un *visage*. Esta proximidad lingüística francesa está en el origen mismo del recurso de Levinas al rostro. Debe tenerse muy en cuenta en castellano, para no tergiversar enteramente la situación suponiendo que el rostro y la mirada son, precisamente, los objetos representados visual o táctilmente que llamamos así en la vida cotidiana. Semejante comienzo de la relación con el otro no es ya discurso y religión, sino ontología.

⁷ E. Levinas, "Le Moi et la Totalité" (1954), *Entre nous*, ed. cit., p. 27.

está, por decirlo de algún modo, estrictamente del lado de acá, retirada en mí: en yo. Y, puesto que se trata del pensamiento del fundamento de la relación llamada religión, es comprensible que Levinas designe la situación metafísica de la separación inicial como inocencia,⁸ condición de posibilidad de toda culpabilidad. Y asimismo es comprensible que, partiendo del supuesto de que la vida animal precede en algún sentido al giro ontológico (u otro que lo ontológico) que es la humanidad o la racionalidad, el mismo pensador utilice la categoría del milagro para referirse a la grieta que separa lo biológico del pensamiento: el comienzo del pensamiento, o, como también gusta de decir Levinas, la experiencia.⁹ Milagro, en tanto que facticidad pura, en tanto que no consecuencia necesaria, o, también, en tanto que novedad absoluta, que no prolonga en ninguna manera la dirección de lo meramente biológico.

Ahora bien, en la grieta entre vida y conciencia intencional hay que hacer, al parecer, más distinciones. Es probable que el texto de Levinas no llegue a perfecta coherencia en todas sus líneas; pero de él dimana clarísimamente la exigencia de considerar que lo que llamamos aquí milagro es el punto de arranque de la conciencia, el asombro por lo nuevo que irrumpe abriendo el escenario de la representación. Y, si es así, «el milagro no explica el comienzo del pensamiento: ya lo supone»¹⁰; es decir, deja tras de sí el acontecimiento decisivo, el decisivo surgimiento de sentido. Que no puede ser sino la separación misma del yo.

La cual, por cierto, no puede interpretarse como autoobjetivación, porque autodefinirse frente a la totalidad escindida siempre consiste en tratar de apresar la

⁸ Cfr. *Loc. cit.*, p. 28.

⁹ En una acepción de la palabra que es frecuente en los textos del autor que datan de la primera época de su producción -entendiendo por tal la cerrada con "Totalité et infini" (1961)-. En este sentido, experiencia es la entrada en relación con lo verdaderamente nuevo. En cambio, Levinas prefiere posteriormente utilizar el mismo término para referirse a la representación, a la conciencia intencional, cuya primacía en tanto que lugar originario del sentido y la razón se trata justamente de superar.

Quizá sea éste lugar apropiado para hacer notar que los ensayos de Levinas publicados en los años cincuenta -y notablemente "Le Moi et la Totalité"- no alcanzan la madurez expresiva necesaria. Por ejemplo, el milagro es descrito en un sentido ontológico del todo inaceptable: como la «penetración de un sistema total en un sistema parcial que no puede asimilarlo» (p. 28). La exterioridad de ninguna manera es la totalidad, como la separación o el yo de ninguna manera es un «sistema parcial» englobado en cierto sentido y sólo desgajado en otro sentido de la totalidad real. Precisamente todo el interés del esfuerzo especulativo de Levinas deriva del hecho de que, profundizando en las ideas de Franz Rosenzweig acerca de la separación estricta de lo 'metaético', lo 'metalógico' y lo 'metafísico' (es decir, del hombre, el mundo y Dios), ha intentado mostrar que la conciencia intencional misma se halla condicionada por un acontecimiento de sentido de carácter social, ético o religioso, y no ontológico ni intencional. Un estar condicionada que tampoco coincide con el estar fundamentada o el estar dialécticamente puesta por; sino que es, más bien, una implicación de sentido del mismo estilo que Husserl ha descubierto al formular el método fenomenológico.

¹⁰ *Ibid.*

individualidad enteramente en un concepto. Cuando lo que sucede es que la separación del yo, la individuación del yo, es necesariamente su no coincidencia con ningún concepto de sí mismo —es decir: su no dejarse entender del todo señalando algo así como las coordenadas que lo sitúan en el sistema de la totalidad—. Pues si la nota individuante del yo no fuera más que eso: nota individuante, la separación y la exterioridad serían puramente ilusorias. O, aún dicho con más dureza y claridad: el yo no podría ni serlo ni decir 'yo'.¹¹

Por todo ello, el supuesto apriorístico del hecho fundamental al que hemos dado el nombre de milagro es la entrada en sociedad, la religión. Si consideramos solventados ya los riesgos que siempre puede comportar el empleo del término 'pensamiento', de modo que se lo confunda con la intencionalidad y la representación, cuando lo estamos utilizando como un correlato de 'sentido' -y no de 'ser'-, entonces asentiremos a la proposición de Levinas: «pensar una libertad exterior a la mía es el primer pensamiento». ¹² Una vez que este pensamiento está pensado -y aquí es difícil no evocar la pronunciación del par lingüístico básico 'yo-tú' en la descripción de él que hace Buber-, se inicia la posibilidad real de pensar la menor independencia que las cosas presentan respecto de mí, o sea: la exterioridad -de grado menor que la exterioridad social inmediata- del mundo de las cosas por respecto a mí. «Las cosas como cosas poseen su independencia primera por el hecho de que no me pertenecen; y no me pertenecen porque estoy en relación con hombres de quienes ellas provienen». ¹³

Hay, sin embargo, todavía una ambigüedad fundamental que descubrir en la noción de la inocencia.

Regresemos a uno de los primeros tramos de nuestra reflexión. Una posibilidad en apariencia pura y radical para la existencia del hombre es la subordinación de todo acto en la existencia al saber, el intento de realizar hasta el final lo que se desprende del pensamiento de que la prioridad absoluta corresponde al saber.

Levinas ha caracterizado justamente así la filosofía, o lo griego, desde la mitad de los años sesenta, cuando quiere referirse a una posibilidad que no se considera a sí misma ordenada a la religión monoteísta, sino, por principio, en concurrencia rival con ella.

Antes de la acción, vale más el saber acerca de esa misma acción posible, que queda, por ello mismo, inhibida en el presente. Porque, en efecto, cabe saber sin mezclarse previamente hasta el final en la acción. No sólo es esto posible, sino que incluso constituye el deber primordial del hombre lúcido.

El cual, precisamente en tanto que obedece a esta su divisa, cree tener en la mano la llave para abrir el camino que conduce a la exploración de todos los rincones

¹¹ Véase la vacilación del texto de Levinas en este pasaje notable: «La totalité où se situe un être pensant n'est pas une addition pure et simple d'êtres, mais l'addition d'êtres qui ne font pas nombre les uns avec les autres. C'est toute l'originalité de la société.» (*Loc. cit.*, pp. 28s.)

¹² *Loc. cit.*, p. 29.

¹³ *Ibid.*

del ser sin arriesgarse a quedar irremisiblemente prendido en el mal. Porque «sencillamente probar es ya comprometerse, escoger, vivir, limitarse» -sobre todo, limitarse-. Y, en cambio, «saber es probar sin probar, antes de vivir».¹⁴ Caer en el bien, como caer en la tentación, es cerrarse el horizonte, piensa el filósofo. El compromiso sin distancia sabia sólo puede tener el efecto de la ignorancia. Pero la ignorancia es el enemigo capital del hombre, puesto que no es, en el fondo, sino la contradicción de la razón consigo misma, y el hombre es en su esencia razón.

El filósofo, en este sentido, no se contamina con el mal ni se mezcla con el bien que cree que necesariamente perjudica al bien simplemente tal de la inteligencia. No se deja llevar por la tentación del mal, pero, en cambio, sucumbe a la tentación de la tentación, y hasta se define por ella, justamente debido a que a todo está dispuesto con tal de poder iluminar con la luz de la razón hasta el más oscuro lugar del ser.

En la perspectiva en la que nos sitúa esta concepción de la verdad, la inocencia parece ser lo enteramente sospechoso. Si la religión es la inocencia, entonces la filosofía es por su propia naturaleza crítica de la religión. No sólo lo otro que la religión, sino lo ya siempre superior en la comparación entre ambas.

En efecto, ¿cómo responder al imperativo de la lucidez filosófica oponiéndole el compromiso ingenuo en la acción? La ingenuidad de este compromiso es, ciertamente, inocente, pero sólo en el instante antes de establecer el compromiso; pues ¿qué derecho reivindicará legítimamente para sí la espontaneidad, cuando lo único cierto es que, al lanzarse irreflexivamente a la acción, renuncia a la guía de ella, a la certeza que conoce la ciencia del bien y del mal?

¿No es la inocencia un peligro? ¿No debe verse, cuando se la considera en su perfil justo, tan sólo como barbarie adolescente, prelude seguro de cualquier desgracia? Ciertamente sí, «a menos que al saber que precede al compromiso sea posible oponerle algo que no sea el hacer inocente, infantil y bello como la generosidad; que no sea el hacer en el sentido de praxis pura, que corta los nudos de los problemas en vez de desatarlos».¹⁵ Algo que pueda, en todo caso, mostrar que encierra en sí las condiciones que determinan el surgimiento mismo tanto de la acción salvaje como de la libre entrega a la tentación de la tentación.

Y es en este terreno previo y primordial en el que se realiza la esencia última de la religión y queda definitivamente iluminada la peculiar naturaleza de su inocencia. Que no es otra que la responsabilidad infinita como condición de la libertad y de la evidencia de todo saber.

Este pensamiento de la responsabilidad absoluta no elegida, del comienzo de la libertad en la responsabilidad, es, a mi modo de ver, el decisivo en el conjunto entero de la obra de Levinas.

Tiene aquí que tratarse de una pasividad previa a la alternativa actividad-pasividad; de una imposición previa a la alternativa violencia-libertad; de una obediencia previa a la alternativa rebelión-sumisión; de una vigilia absoluta,

¹⁴ "La tentation de la tentation". en *Quatre lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, París, 1968, p. 75.

¹⁵ *Idem* p. 78.

previa, asimismo, a la confrontación entre el sueño y el despertar, entre la pura coincidencia consigo mismo y la alerta hacia la alteridad.

Como sucede siempre que llegamos al corazón del problema, el pensamiento no avanza en este ámbito en una sencilla línea recta, sino que se demora en la multiplicación de las figuras de lo esencial, en la meditación de cada aspecto que, poco a poco, va revelándose en el acontecimiento más profundo.

Por ello, Levinas denomina a esto más profundo inspiración, revelación, Torá, paz, idea de lo Infinito, Temimut (integridad).

Aparentemente, son dos los aspectos de este acontecimiento: la entrega de la Torá y la recepción de ella por Israel; Dios en su Trascendencia y el hombre (o el pueblo) que obedecen a la Ley antes incluso de conocerla. Y, sin embargo, Levinas ha procurado esforzadamente pensar en absoluta unidad estos dos vertientes del comienzo de antes de toda memoria, del punto en que el orden ético rasga la masiva autoidentidad del ser y, al mismo tiempo, le presta para en adelante un sentido.

De lo que aquí se trata es de la adhesión primigenia e incondicionada al bien, de un «pacto con el bien anterior a la alternativa del bien y el mal»;¹⁶ pero, también, de la irrupción de una verdad que no se anuncia en absoluto, que no supone en quién la recibe condiciones previas para poder ser escuchada. Por eso mismo, esta ruptura está más atrás del principio de la memoria y, a la vez, aquello que en ella se ha abierto paso no puede aguardar la maduración que aporta la negatividad de la dialéctica. Está al margen de la historia, en absoluto rechazo a toda manera de integración en su marcha; y, precisamente por ello, no está sometido al juicio de la historia, sino que es su juez.

A pesar de que con esto hayamos avanzado en la comprensión de la propuesta de Levinas sobre la esencia de la religión, no debemos olvidar que, en cierto modo, no nos hemos movido del punto desde el que cobra su sentido todo cuanto este pensamiento ha formulado. En efecto, la revelación y su acogida, pensadas como ahora hemos empezado a hacerlo, reiteran el hecho de todos los hechos: «la relación directa con lo verdadero que excluye el examen previo ... de su idea -o sea, la acogida de la Revelación- no puede ser sino la relación con una persona, con otro. La Torá está dada en la Luz de un rostro... La óptica directa -sin mediación de ninguna idea- no puede cumplirse más que como ética. El conocimiento integral o Revelación (recepción de la Torá) es comportamiento ético».¹⁷ La inteligibilidad es en su origen no tentación de la tentación, sino fidelidad; no certeza de sí a distancia del otro, sino el hecho de verse investido de la responsabilidad absoluta por el otro frágil e indefenso. El yo fiel a la bondad está antes de la alternativa entre la autonomía y la heteronomía, entre el amo y el esclavo, precisamente en la medida en que no es primeramente un ser autoconsciente y libre, sino responsabilidad absoluta, sustitución, por así decirlo, del otro avasallador, en vez del yo dominante. El yo es el rehén, y no la libertad de una sustancia que se tiene a sí misma en las propias manos de su lucidez. La *egoitas* es

¹⁶ *Idem* p. 95.

¹⁷ *Idem* p. 104.

en el ser «la destrucción de su caparazón»,¹⁸ la quiebra -ya siempre antes, inmemorial- de su pujante *conatus essendi*. Esta como vuelta del ser sobre sí mismo que es la conciencia del yo, en su último fondo es verdaderamente «la inversión de la esencia del ser».¹⁹

Mas con esto observamos cómo hemos girado de nuevo en torno del pensamiento de la separación del yo. La imposibilidad de escapar a Dios es, precisamente, esa separación, que, bien ciertamente, está a la merced del olvido y la trasgresión. Lo está porque esta trascendencia que es la egoitas del yo tanto como es el infinito de Dios, no es tema ontológico alguno, sino de otro modo que ser, esto es: Bien.

Levinas ha puesto de manifiesto cómo su pensamiento está en esta cuestión muy próximo a las formulaciones del Nefesh Hahaim de rabbi Haim de Volozine.²⁰ En el libro capital de este sabio de la tierra natal de Levinas se distinguen en Dios Elohim (Dios del lado de nosotros) y el Nombre (Dios del lado de sí mismo). El Nombre, por otra parte, resta ya algo, aun en su impronunciabilidad, a la inefabilidad de Dios del lado de sí mismo. Rabbi Haim se refiere por ello a este lado de la realidad divina con el título cabalístico que Levinas ha hecho suyo: Ein-Sof, Sin-Fin, Infinito. No ya el Tetragrama: hasta el más pequeño fragmento de la letra más insignificante sería inadecuado como nombre del Innombrable.

Elohim es Dios como «señor de todas las potencias», Uno respecto de la multiplicidad de las fuerzas creadas, Uno próximo al modo en que lo es el Uno en el neoplatonismo. El In-finito, en cambio, no guarda tanto relación con los seres creados cuanto con el modo como, a pesar de su trascendencia inefable, entra en cierta relación con el hombre. Porque In-finito es, propiamente, «el pensamiento de lo Absoluto que no da alcance a lo Absoluto».²¹ En este sentido, el hombre no es susceptible, digámoslo otra vez, de ser exhaustivamente comprendido como una criatura más, otro ente más, al que un día se revela Dios. Pero no es tampoco el

¹⁸ *Idem* p. 108.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Cfr.* sobre todo los ensayos “‘À l’image de Dieu’, d’après rabbi Haïm Voloziner”, *L’au-delà du verset*, éditions de Minuit, París, 1982, pp. 182-200 y “Judaïsme et Kénosc”, *À l’heure des nations* (ed. cit.) pp. 133-51. El lector que únicamente toma en cuenta los escritos filosóficos de Levinas y no se introduce en los libros dedicados a la problemática talmúdica y judía en general, no comprueba hasta qué punto es verdad que Levinas, como él mismo confiesa reiteradamente, no tiene la pretensión de la originalidad, sino más bien, la de favorecer la posibilidad de que un día se exprese adecuadamente «en griego» cuanto Grecia ignoraba pero puede aprenderse del judaísmo tradicional rabínico.

²¹ Aunque ésta sea cita de Levinas (p. 198 del primero de los textos mencionados en la nota anterior), parece que tales palabras están escritas con el expreso designio de parafrasear el contenido de las líneas de rabbi Haim que acaban de ser transcritas en la misma página.

lugar de la verdad del ser del ente (Heidegger), sino la in-finitización misma de Dios, la revelación primordial del sentido del absoluto divino.²²

Toda mitología, toda comprensión de la religión como referencia a lo sagrado (y ambas cosas resultan coincidir) han quedado muy atrás. Dios es sólo ese El del que procede la fuerza incontrastable del imperativo escrito en el rostro del otro: «no matarás», es decir: «amarás al prójimo como a ti mismo», con amor de puro desinterés, con entrañas de misericordia que no recelan concupiscencia. Y si todavía pretende el hombre contemplar especulativamente, por indirectamente que sea, esta no-naturaleza en que consiste, a la luz del judaísmo del que Levinas se hace portavoz, la naturaleza humana, sólo puede adelantar tímidamente las fórmulas últimas de la Cábala. El hombre es, propiamente, el zimzum de Dios, la «contracción original» de la divinidad. Y la finitud humana así determinada no es impotencia del psiquismo humano, sino la inauguración de una posibilidad nueva: la de «pensar conjuntamente lo Infinito y la Ley... El hombre no sería sencillamente la confesión de una antinomia de la razón. Más allá de la antinomia, el hombre significaría una imagen nueva de lo Absoluto».

²² Cfr. sobre todo "Dieu et la philosophie", *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 2ª ed., París, 1986, pp. 93-127 y la sección "La gloire de l'Infini", en el cap. 5 de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haya, 1974, pp. 220-238. Cfr. también el extraordinario ensayo germinal "La philosophie et l'idée de l'Infini", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (ed. cit.) pp. 165-78.