

tual avalancha editorial. Los espejos, decía Borges, son un artefacto inquietante porque nos multiplican, como la fotografía, como esas fotografías que nos desdoblan. Pero el narrador argentino también añadió que, bien mirado, el invento de la imprenta era detestable ya que desde Gutenberg se nos acumulan hasta el vértigo el número de los libros redundantes e innecesarios. Tengan por seguro que este volumen no es irrelevante y sí, muy necesario. Quedará, ya digo, como una gran inspección sobre la historia cultural de nuestro tiempo.

Justo Serna es profesor de Historia Contemporánea en la Universidad de Valencia

Referencias bibliográficas

- BAUDELAIRE, Charles, *Curiosidades estéticas*, Gijón, Júcar, 1988.
- BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1986.
- BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972.
- BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1987.
- GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado*, Madrid, Taurus, 2002.
- GOMBRICH, Ernst, *Arte e ilusión. Estudios sobre la psicología en la representación simbólica*, Barcelona, Debate, 1998.
- HAFFNER, Sebastian, *Alemania: Jekyll y Hyde*, Barcelona, Destino, 2005.
- HERF, Jeffrey, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México, FCE, 1990.
- JÜNGER, Ernst, *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990.
- RORABAUGH, W. J., *Kennedy y el sueño de los sesenta*, Barcelona, Paidós, 2004.
- SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (ed.), *Ernst Jünger, guerra, técnica y fotografía*, Valencia, Universitat de València, 2000.
- SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, y Marrades, Julián (eds.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994.
- SERNA, J., y GARCÍA MONERRIS, Encarna, «El postín. Fotografía y distinción en el siglo XIX», en Albiñana, Salvador, y Serna, Justo (eds.), *Encantados de conocerse. Fotografía, retrato y distinción en el siglo XIX*, Valencia, Consorci de Museus de la Comunitat Valenciana, 2002, págs. 26-61.
- SERNA, Justo, y PONS, Anacleto, *La historia cultural*, Madrid, Akal, 2005.

La renovación incesante de la palabra

Andrés Alonso Martos

Entre lo griego y lo judío

Que el lector se tope, al leer cualquier texto del filósofo E. Lévinas (1906-1995), con términos que hacen referencia al judaísmo antes de hacerlo con los propios de los que todo texto filosófico al uso se halla impregnado, puede llevarle a pensar que se encuentra ante alguien del que no se sabe muy bien si hace filosofía, teología, exégesis veterotestamentarias o, dado el peculiar estilo de escritura, mera literatura; es-



Catherine Chaliel
La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea, Herder, Barcelona, 2004, 310 págs.

to es cierto, pero en cuanto ese mismo lector prosiga su lectura se verá sin embargo inclinado a sostener que lo que Lévinas intenta decir es que la filosofía, tal y como se ha entendido tradicionalmente, está ya vieja y que es necesario resucitarla desde *adentro*, renovar ciertas cargas que, en su despliegue histórico, ella se ha venido dotando y que Auschwitz ha puesto sobre la mesa, depurarla mediante la apelación a algunas categorías judías, las cuales, en opinión del filósofo lituano, dan justa medida de esa experiencia más o menos conceptualmente limpia de la que toda filosofía ha partido y de la que en el fondo ella también quiere hablar, algo sin duda chocante en el acervo filosófico tras haber pasado la filosofía una Ilustración. No ocurre nada más y nada menos que lo mismo cuando aquel lector va en el sentido contrario, es decir, de la filosofía

al judaísmo, ya que se hallará desamparado en sus pretendidas aclaraciones acerca de ese tema: el judaísmo ahí expresado es *otro* judaísmo del que se ha hecho antes de la liberación de Auschwitz, pues el tradicional, que siempre se ha jactado de no ser ni filosofía ni pensamiento especulativo alguno, queda allí puesto como consistiendo precisamente en unas cuantas reflexiones filosóficas. Tal embrollo ha provocado que, al modo de un encuadre formal, concurra un debate paralelo acerca de si las tesis de Lévinas son sólo griegas, sólo judías o una mezcla de ambas cosas; la opinión estándar acerca de este asunto parece ser la que Derrida expresó cuando dijo que Lévinas no es griego, no es judío, no es greco-judaico y tampoco es, a su vez, algo ajeno a lo greco-judaico (véase «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas» en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989) ①, cosa que no parece aclarar mucho el *status* de este discurso. El libro de Catherine Chaliel viene a ser un nuevo punto de inflexión en este debate porque, al hacer una investigación más que exhaustiva de las raíces de lo judío en ese pensamiento, el lector puede ver qué hay de una cosa y qué hay de otra fuera de las primeras impresiones que el texto del propio Lévinas pueda inducir.

Judaísmo sin teología

Del que Lévinas combine en su discurso el *logos* y la Biblia no se sigue que su pensamiento sea teológico. El filósofo lituano no cree en el poder del *logos* para dar cuenta de lo que ese *logos* del *theos* quiere hablar en la teología (cap. 2, págs. 79-80), lo cual no le sitúa al lado de la teología negativa cuando ésta también sustenta la tesis de la cortedad del *logos* para lo mismo, ni le sitúa, tampoco, junto a los que afirman que la imposibilidad de un discurso indecible (como el de la teología negativa) es la imposibilidad de un discurso *de* lo in-

decible (cap. 3, págs. 115-116), más cuando a este tipo de afirmaciones se unen aquellas otras según las cuales va de suyo, con el discurso teológico, cierta idea de *ethos*, método o camino religioso (véase, por ejemplo, a Fray Luis de León en *De los nombres de Cristo*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, págs. 116 y ss.) que tiene por finalidad, mediante la meditación y el ejercicio espiritual, alcanzar la serenidad, la tranquilidad y, en el fondo, el cumplimiento de cierta promesa egoísta (cap. 6, págs. 219 y 223). No caer en ninguna de estas tesis es lo que le lleva, esta vez sí, a salir tanto de la ortodoxia judía entendida como un mero conjunto de actividades rituales y culturales, así como de las corrientes que identifican lo judío con el misticismo y la Cábala (véase, por ejemplo, G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2001, págs. 30, 33 y 54); lo propiamente judío para Lévinas es, más bien, lo siguiente: mientras que el discurso religioso ya no puede hablar de la fe en Dios, de la esperanza al final de los tiempos o de la servidumbre al Altísimo en un mundo en el que la barbarie nos ha inundado (qué esperanza cabe en el lugar en el que Dios ha muerto y nos dejó solos en Auschwitz (cap. 2, págs. 89-92)), el nuevo judaísmo ha de significar por el contrario el intento de romper esa malla de la barbarie. En este preciso sentido discurre todo el repaso que C. Chaliel hace de las principales categorías judías que están más o menos explícitas en el discurso de Lévinas y que tienen por meta mostrar que el judaísmo, mediante el continuo estudio e interpretación del Talmud con espíritu racional (búsqueda de problemas y de su verdad en orden a hallar lo universal en lo particular; véase, por ejemplo, la obra de Lévinas *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996), es aquella posición que no quiere esperar al Juicio del Final de la Historia para que las pieles heridas sean redimidas, sino que tal

① Las citas bibliográficas que en lo sucesivo aparecerán entre paréntesis se refieren al libro que se reseña, siempre y cuando, como en este caso, no se diga lo contrario.

cosa ha de juzgarse *ahora* (cap. 5, págs. 168-171); este «ahora» es la capacidad que tiene el herido tanto de poder *levantar su voz y su palabra contra la barbarie*, de poder siempre quedar como *otro* en un mundo que quiere siempre lo *mismo*, como de poder juzgar él mismo la Historia (*ibid.*, pág. 174). De ello se sigue que la ya tópica oposición entre el *logos* y lo judío no tiene, desde esta perspectiva, razón de ser habida cuenta de que el *logos* que quiere usar Lévinas *no* es el *logos* que ha devenido teología, ni lo judío a lo que se quiere acercar es lo judío de la fe, el rito y la cultura; más bien habría que empezar a pensar hacia qué dirección van ese *logos* y ese judaísmo.

Metafísica sin ontología

En un primer vistazo, el ejercicio de ese *logos* marcha en otra dirección que la de lo judío, pues aquél apela a la autonomía de la razón en el ejercicio del concepto y eso judío es algo así como la escucha de la revelación de Yahvé; pero la situación cambia cuando, junto con lo ya afirmado en el punto anterior acerca del sintagma «judío-teológico», se pone en entredicho la tesis fundamental de la metafísica tradicional (y de la que depende el uso autónomo del concepto), a saber: aquella que dice que el *haber* de las cosas *coincide* con el *saber* de las mismas de tal suerte que, siendo ese saber aquel cuyo contenido son juicios como «A es B» y cuya labor principal consiste en investigar el tránsito de 'A' a 'B' mediante la cópula 'es', sucede que ese haber se convierte en el *ser* de las cosas; y amén de eso, esta tesis añade que, en cuanto una ecuación como «'ser' = coincidencia de 'haber' y 'saber'» tiene éxito, esa coincidencia en la cópula (y con ello la cópula misma) se hacen desaparecer a sí mismas como si no hubieran llevado a cabo ese tránsito puesto que de ello ha de resultar, precisamente, la *unión* de 'A' y 'B', dando así a entender que el 'es' es un mero puente *neutral* (véase, por

ejemplo, cómo ocurre eso paradigmáticamente en Hegel en su *Ciencia de la lógica* (2 vols.), Ediciones Solar, Buenos Aires, 1968, vol. 2, págs. 278 y ss.). El cuestionamiento que Lévinas hace de esta tesis tradicional es tanto el punto en el que puede haber una localización del lituano en la Historia de la Filosofía, como es, además, el punto central de su pensamiento, pues no sólo es cierto que desde *De la evasión* (1935) hasta *Alteridad y Transcendencia* (1995) le está dando vueltas al mismo asunto, sino que su propuesta filosófica pende esencialmente de que la ecuación antes descrita no sea obvia sin más; la crítica en cuestión a aquella tesis tradicional afirma (muy heideggerianamente) que del que no se pueda filosofar *antes* de la manifestación (o del haber) de las cosas no se sigue sin más que lo que se ha entendido por «ser» (que, para este esquema tradicional, siempre está presente en la manifestación) sea el fundamento de toda manifestación, ya que la unión del haber con el saber de eso que hay es sólo *un modo entre otros* de realizarla (véase de Lévinas, por ejemplo, tanto *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002, págs. 116 y ss., así como, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, págs. 83 y ss.); consiguientemente, es necesario pensar de nuevo ese saber que hace de conductor del vehículo que va del haber al ser, cosa que en Lévinas, como se verá, concuerda con su idea del judaísmo.

Junto con este cuestionamiento acompañada Lévinas, en forma positiva, la (muy también heideggeriana) tesis hermenéutica acerca qué significa el *logos* griego y la razón moderna antes de que se produjera su perversión; son relevantes aquí, entonces, aquellos textos que Lévinas dedica a los grandes momentos del pensamiento ético-político moderno (el lector puede acudir a *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 2001; a *Difícil libertad*, Caparrós Edi-

tores, Madrid, 2004; a «Paix et droit» en *Alterité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, 1995; a «Libertad y mandato», en *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1998; y etc.). Esa tesis hermenéutica exige el abandono de ciertas lecturas lineales de algunos periodos de la metafísica, pues ahora se afirma que no es el mismo *logos* aquel que ha devenido la mera *episteme* y *apophansis* cuyo resultado es en este texto la teología y la metafísica ontológica (como en la lógica estoica en el periodo helenístico), que aquel otro *logos* que inunda el *agora* de la *polis* (como con la tradición democrática del periodo clásico), cuando, sin embargo, ambas cosas son griegas (cap. 2, pág. 80), al igual que tampoco es la misma razón moderna aquella que acaba formulando una doctrina del derecho cuyo principio fundamental es el ser *sui iuris* del sujeto (véase de Kant, por ejemplo, su *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2001), que aquella otra razón moderna que ha acabado siendo Auschwitz (como da a entender, esta vez, cierta lectura de la filosofía del derecho hegeliana por parte de los jóvenes hegelianos en clave romántica), cuando de nuevo, sin embargo, ambas cosas son modernas; por ello mismo, aquella tesis hermenéutica también exige el rescate de cierto momento nítido del *logos* del *agora* y de la razón moderna del derecho para combatir la degeneración que esos mismos momentos han sufrido: estos lugares son aquellos en los que la palabra provoca la ruptura, la discontinuidad y la renovación del saber consecuencia de la neutralidad del ser y de la cópula, es decir, son aquellos momentos en los que ni la Historia ni esa vertiente del *logos* tienen la última palabra (cap. 5, págs. 161-162). De todo ello no resulta entonces otra cosa que la conjunción del profetismo (no teológico ni teleológico) y de la metafísica (no ontológica) en tanto que ambas posiciones intentan dilucidar tanto

qué sea lo inmediato no mediatizado por el concepto, como qué sea, asimismo, el poder de la palabra para romper la totalidad y para redescubrir la humanidad de lo humano (cap. 4, págs. 131-135).

Palabra, judaísmo y metafísica

Y a pesar de todo, Lévinas no pretende sustituir los filósofos por los profetas, sino ver qué tienen que aprender los unos de los otros en la medida en que Auschwitz aconteció, en la medida en que la interpretación del «haber» como «ser» ha llevado a tal cosa y en la medida en que el profetismo judío ayuda a rescatar un sentido de la racionalidad (es griego) apelando a experiencias pre-conceptuales de las que ese profetismo habla (es judío) (*ibid.*, págs. 129-130). La idea que tiene Lévinas del judaísmo sin teología y de una metafísica sin ontología implica una renovación del *logos* hacia la palabra, es cierto, y eso, podría argüir el lector, es un intento acusable de ser un disparate porque no puede haber palabra sin el *logos* o palabra contra el *logos* ya que éste último es, precisamente, el lugar de la palabra; tal acusación es dependiente de la presunta obviedad bajo la que es considerada la ecuación antes descrita y siempre se trae a colación cuando entra en ella cierta polisemia de «ser» (véase el ensayo del joven Derrida antes mencionado para ver esta crítica especialmente dirigida a Lévinas). De nuevo, entonces, la respuesta de Lévinas ha de tocar el núcleo de su pensamiento, pues éste consistía en repensar la ecuación en cuestión, de tal manera que junto con las asociaciones antes descritas entre profetismo, metafísica y derecho, se ha de poner el lenguaje; esa respuesta es la siguiente: sólo es verdad que este ejercicio es desequilibrado y que no hay palabra sin el *logos* o contra el *logos* si por «palabra» y «*logos*» se entiende algo muy determinado y muy equilibrado que aquí se ha visto, sin embargo, como siendo desequilibrado tras ver que

eso mismo llegaba a la barbarie de Auschwitz; así pues, no sólo *sí* hay un sentido en el que cabe hacer una renovación del *logos* a favor de la palabra siendo equilibrado, sino que además *sólo* hay esa renovación equilibrada en tanto que ambas cosas no pueden estar en otro sentido juntas debido al desequilibrio que produce (como en la metafísica ontológica aquí descrita).

Frente a un discurso filosófico que ha querido tener tradicionalmente la primera y la última palabra de la creación y frente a un discurso filosófico que ha convertido el diálogo del *agora* de la *polis* en monolingüismo y la razón del derecho en barbarie totalitaria (cap. 3, págs. 115-116), está la reivindicación, por parte de Lévinas, de una nueva idea de lenguaje que habrá de romper esta totalidad en el sentido de ser *pró-logo* de las lenguas porque es *anterior* al lenguaje sustentado en la cópula 'es' en «A es B» (cap. 7, pág. 247) y *contemporáneo* a su vez al lenguaje en el que las víctimas hacen el relato de su persecución (*ibid.*, pág. 253); esto último significa que, ante la siempre temible posibilidad de que el perseguidor vuelva con su *totalidad*, ha de tener esa víctima la *infinita* capacidad de renovar su palabra y de hacerla resucitar a cada momento del olvido, desnudándola de formas o de categorías (cap. 5, págs. 175 y 179), rejuveneciendo el mundo y la Historia como si comenzasen siempre de nuevo; además, ello implica, en cuanto hay un «más allá» de la totalidad, de la linealidad, de la neutralidad, etc., una nueva idea del tiempo como discontinuidad (*ibid.*, pág. 174) y como resurrección del instante en el abismo de una existencia que se creía acabada, esperanza en la desesperanza sin esperar al final de los tiempos (*ibid.*, págs. 182-183), por lo que ese «más allá» es, en verdad, un «más acá», pues permite que haya una *estricta* presencia de lo que se presenta (ésta es, por ejemplo, su idea del Rostro; véase de nuevo *Totalidad e infinito*),

consiguiendo de este modo ser Absoluto mediante la palabra en el preciso momento en el que puede haber un *estricto* poder hablar y un poder decir «sí» (cap. 7, pág. 235), pero no un Absoluto que *llena* los espacios del sentido (puesto que esto sería caer en lo mismo que Lévinas critica), sino Absoluto en tanto que es testimonio y huella de la *ausencia* de aquel que *escapa* del mundo de monolingüismo. Sólo aquí hay una verdadera evasión de aquella totalidad y de este monolingüismo (cap. 3, pág. 94) y sólo aquí, por ello, en tanto que se cumple ese absurdo ontológico del privilegio del otro sobre mí, cabe hablar de la presencia de Dios (cap. 6, pág. 225); la religiosidad del judaísmo es, pues, aquel lugar en el que la humanidad, la responsabilidad y la bondad se imponen en medio de la barbarie y es, por tanto, el lugar cuya cuestión fundamental es la santidad (cap. 7, pág. 259), no en el sentido del *mysterium tremendum et fascinans* (véase, por ejemplo, R. Otto, *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid, 1965), sino en éste: ya se ha dicho antes que Dios no estaba en Auschwitz, es cierto, y que ello llevaba a una desvalorización del judaísmo, eso también es cierto, pero para Lévinas no se trata tanto de que Dios estuviera o no estuviera como Altísimo cuanto de que el único modo en el que estaba (y el único en el que haya de hacerlo) es como entrega al Otro para que sea Otro.