

# El estado de la cuestión

## Pensamiento judío contemporáneo: Una introducción

Alberto Sucasas

Se propone una reconstrucción del pensamiento filosófico judío del siglo XX que privilegie su condición de *judío*. Partiendo de una cuadruple referencia (Cohen, Rosenzweig, Buber y Lévinas) y adoptando como hilo conductor las experiencias centrales del monoteísmo bíblico, el novedoso discurso de esos cuatro pensadores es articulado en torno a cinco grandes núcleos temáticos: pluralidad y relación; heteronomía; lenguaje; autonomía; ética y religión.

¿Cómo identificar, en el abigarrado panorama de la filosofía de nuestro siglo, una tendencia a la que legítimamente cupiese dar el nombre de *pensamiento judío*? ¿A qué criterios recurrir para determinar la nómina de pensadores susceptibles de integrarse en esa presunta corriente filosófica? ¿Qué posiciones teóricas habrían de compartir?

Acaso convenga comenzar esclareciendo el sentido de la expresión «*pensamiento judío*», que, en su aparente sencillez, encierra graves cuestiones teóricas<sup>1</sup>. La respuesta más inmediata podría ser: «pensador judío» es el judío que elabora un discurso filosófico. Bastaría, pues, con constatar la condición judía del sujeto en cuestión para convertirlo, *ipso facto*, en «pen-

---

<sup>1</sup> A lo largo de este trabajo, «pensamiento judío» equivaldrá a «pensamiento *filosófico* judío», excluyéndose íntegramente, por tanto, la tradición reflexiva *autóctona*, desde el pensamiento bíblico y la tradición oral hasta la literatura talmúdico-midrásica y la especulación cabalística. Toda esa masa de pensamiento, todavía viva en la actualidad, constituye la aportación cultural fundamental del judaísmo. El lector habrá de tenerlo presente, aunque la atención se concentre en esa forma *híbrida* que es el pensamiento (filosófico) judío. Por lo demás, ambas modalidades discursivas han coexistido en una sola personalidad en el pasado (Maimónides es, probablemente, el caso ejemplar), y lo siguen haciendo en el presente (duplicidad obra filosófica/escritos judíos en Rosenzweig, Buber o Lévinas).

sador judío», de modo tal que el judaísmo (o judeidad) fuese tan sólo una marca exterior en función de la cual establecer una clase taxonómica. Irrelevante, por ende, como criterio interno del propio discurso, cuya articulación semántica en absoluto sería deudora de la identidad étnico-cultural de su emisor. Estaríamos ante una categoría historiográfica neutra (es decir, insignificante) desde el punto de vista teórico, aunque pudiese resultar útil a otros respectos.

No será ése, en todo caso, el uso que aquí se haga del sintagma *pensamiento judío*. Decisión acorde, por lo demás, con la tendencia dominante entre los estudiosos —también entre nosotros<sup>2</sup>—; especialmente en los últimos años: la creciente recepción crítica del *corpus* de Emmanuel Lévinas ha intensificado el interés por un puñado de filósofos que coinciden en hacer del monoteísmo hebreo fuente de inspiración de su labor conceptual; que son filósofos *judíos*, y no meros judíos *filósofos*.

Lo que constituye una forma de sincretismo cultural, pues se trata de introducir un trabajo de mediación entre dos universos —*logos* griego y fe monoteísta— del todo heterogéneos, tanto por su origen como por su sentido. Hablar de *pensamiento judío* es hacer referencia a un fenómeno de mestizaje, a una forma de discurso que acusa la duplicidad de sus orígenes, Atenas y Jerusalén. Adentrarse, pues, en un esfuerzo especulativo que vive en la tensión entre dos polos, reclamado por una doble fidelidad.

Esa tensión no es nueva. Inaugurada en la época helenística, su desarrollo, aunque discontinuo, acompaña el devenir histórico del pueblo del Libro: de Filón de Alejandría a Lévinas, pasando por personalidades del vigor especulativo de un Maimónides, el pensamiento judío representa una tradición filosófica de primer orden, imprescindible para entender el alcance y sentido de la aventura intelectual del *logos* occidental. Aunque se instale en él como un cuerpo extraño...

Se trata, aquí, de aproximarse a un episodio de esa vasta historia: el del pensamiento judío del siglo XX, simultáneamente marcado por los acontecimientos de la modernidad filosófica (a cuyo espíritu ilustrado se adhirió la *Haskalah* —Ilustración judía—) y los avatares internos del propio judaísmo, trágicamente escindido entre el horror de la *Shoah* y la esperanza asociada a la fundación de un Estado propio.

## 1. Introducción

Desde una perspectiva metódica, nuestra aproximación obedece a dos principios. Renuncia, en primer término, a cualquier pretensión de exhausti-

---

<sup>2</sup> Destacamos el esfuerzo de tres investigadores: REYES MATE, M. GARCÍA-BARÓ y D. SÁNCHEZ MECA. El primero de ellos es autor de *Memoria de Occidente (Actualidad de pensadores judíos olvidados)* (Barcelona, Anthropos, 1997) y promotor de un grupo de investigación sobre pensamiento judío en el Instituto de Filosofía del CSIC.

vidad: en lugar de ofrecer un panorama completo de los pensadores judíos del siglo XX, nos limitaremos a presentar cuatro de ellos, cuyo protagonismo resulta indiscutible. Se trata de H. Cohen (1842-1918) —no el neokantiano, fundador de la escuela de Marburgo y destacado filósofo académico; sino el Cohen tardío, el de *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, obra póstuma publicada en 1919 e hito fundacional de la reflexión judía contemporánea—, F. Rosenzweig (1886-1929), M. Buber (1878-1965) y E. Lévinas (1906-1995). Segunda limitación: las páginas que siguen no abrigan la intención de exponer en detalle la propuesta especulativa de cada uno de esos pensadores sino más bien la de destacar el trasfondo o sustrato monoteísta que todos ellos comparten. Más que ofrecer cuatro breves piezas monográficas, lo que se pretende es mostrar cómo esos discursos tienen en la fe judía (es decir, en el universo bíblico) su fuente de inspiración. Con otras palabras, justificar su caracterización como pensamiento *judío*.

No obstante, la remisión del plano conceptual (filosófico) a sus raíces religiosas (bíblicas) no impone un régimen discursivo único. Admite, por el contrario, dos estrategias diferenciadas de pensamiento (y, correlativamente, dos modalidades de escritura filosófica). La primera de ellas consiste en articular filosófico-categorialmente la *religio* judía, mostrando la pertinencia y fertilidad de la semántica monoteísta como respuesta a las cuestiones que plantea la tradición occidental; el objeto inmediato del discurso es aquí el vínculo religioso entre la divinidad y la comunidad de su elección, entre Yahwéh e Israel. La segunda opción elabora un discurso cuyo tema explícito es la intersubjetividad humana, objeto de una descripción fenomenológica (en sentido amplio); sin embargo, a tal conceptualización subyace, como sustrato implícito o velado, el nexo bíblico entre el Único y su pueblo. Es decir, se produce una transferencia semántica del vínculo religioso al plano interhumano, resultando que la pareja Yahwéh-Israel se convierte en prototipo tácito o clave silenciada de la relación entre sujetos.

En ambos casos, se piensa *desde* el judaísmo; la diferencia radica en el modo en que aquél se incorpora a la economía interna del discurso: explícitamente, en el primer caso; como clave secreta de una escritura cifrada, en el segundo.

Diferencia estratégica que permite agrupar en dos parejas a los pensadores estudiados: si Cohen-Rosenzweig despliegan, en el elemento del concepto, el sentido del monoteísmo hebreo y explicitan la lección universal (es decir, filosófica) que de él pueda extraerse, Buber-Lévinas se ciñen al plano inmanente de la relación entre los hombres, aunque el modo en que la encaran tenga en la dualidad Yahwéh-Israel su modelo inconfesado. Buber, en una declaración que hace del lector confidente del subsuelo en que arraiga todo su trabajo conceptual, llega a afirmar:

«La relación con el ser humano es la auténtica alegoría de la relación con Dios»<sup>3</sup>

Sin que, no obstante, esa doble agrupación introduzca una rígida frontera. Si la duplicidad estratégica justifica la distinción entre dos estilos de pensamiento, caracterizando la línea discursiva dominante en cada uno de ellos, no con ello se agota su sentido. Hasta el punto de que opera, simultáneamente, como criterio diferenciador externo (Cohen-Rosenzweig vs. Buber-Lévinas) y como diferencia interna activa en los cuatro. Así, *Religion der Vernunft* y *La Estrella de la Redención* ofrecen una atención sostenida al sentido del vínculo intersubjetivo, en íntima correlación con el análisis del nexo religioso Dios-hombre. Por su parte, si bien es cierto que la obra filosófica de Buber y Lévinas se centra en una analítica de la relación interhumana, el *corpus* de ambos pensadores es doble: al lado de los escritos filosóficos, encontramos libros dedicados a la elucidación de la tradición religiosa del judaísmo (ensayos buberianos sobre el mundo bíblico — Moisés; los profetas;...— y el hasidismo; serie lévinasiana de las *lecturas talmúdicas*).

Todo ello nos abre a lo que quizá sea el rasgo mayor del pensamiento judío contemporáneo: la impugnación de cualquier dualismo rígido entre immanencia y trascendencia, y la consiguiente promoción de un discurso cuyo referente es, a la par, antropológico y teológico, propiciándose una cierta indeterminación o ambivalencia proclive a los continuos deslizamientos entre ambos planos. Algo en lo que la filosofía judía es fiel a sus fuentes bíblicas: si el relato genesiaco presenta al hombre como criatura hecha «a imagen y semejanza» de su Creador, la vocación del pueblo elegido es la de emular la santidad de su Dios: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (*Levítico* 19,2).

\* \* \*

Una palabra, antes de dar término a esta introducción, sobre el papel de la *Shoah*, el acontecimiento central del judaísmo contemporáneo, en el desarrollo del pensamiento judío. Por representar un punto de no retorno en la autoconciencia de las víctimas, abriendo una brecha insalvable entre la tradición del perseguido y la cultura del verdugo, el exterminio antisemita supuso la vuelta decidida de los sobrevivientes sobre su propia identidad y el desarrollo inevitable de una actitud de desconfianza, si no de hostilidad, hacia el espíritu de Occidente. Herida igualmente abierta en el ámbito filosófico, añadiendo intensidad y dramatismo a la ya aludida tensión constitutiva del *pensamiento judío*, doblemente solicitado por Atenas y Jerusalén. Conviene tenerlo presente al considerar la obra de quienes —es el caso de Cohen y Rosenzweig— murieron sin conocer la noche de Auschwitz y quienes —como Buber y Lévinas— se vieron obligados a pensar a la luz del sol

---

<sup>3</sup> M. BUBER, *Yo y Tū*, Madrid, Caparrós, 1993 (trad. de C. Díaz), p. 95.

negro de ese acontecimiento, denunciando «el desgarramiento profundo de un mundo vinculado a la vez a los filósofos y a los profetas»<sup>4</sup>.

## 2. *Elogio de lo múltiple: diferencia y relación*

Paradójicamente, nada más ajeno a cualquier forma de monismo que el monoteísmo judío. La fe bíblica hace de la dualidad Yahwéh-Israel el *factum* originario, el origen de todo sentido. De ahí la profunda extrañeza entre la teo-antropología bíblica y el absoluto teológico (*Ens necessarium, Causa sui*) o el *cogito* moderno en su pretensión de auto-fundación y su voluntad solipsista. En la proclamación divina (*Yo soy Yahwéh, tu Dios, y tú eres Israel, mi pueblo*) reconoce el credo monoteísta su lema fundamental: ni la realidad de Dios es experimentada fuera del vínculo que, por propia iniciativa, mantiene con su *partenaire* terrestre, ni la identidad de éste resulta concebible aislada en la inmanencia de lo puramente humano. La realidad esencial tiene lugar en el ámbito de la Alianza (*berit*) entre el Único y su pueblo; esa dualidad originaria sólo puede entenderse en términos de relación bipolar, anteponiendo lo interpersonal al principio cósmico-ontológico.

*Pluralidad y relación* son también los dos principios solidarios con que el pensamiento judío desafía el prestigio de la idea de Unidad en la tradición filosófica. A la pulsión totalizadora que cristaliza en el sistema opone la experiencia religiosa de una dualidad irreductible.

\* \* \*

Fiel a ese compromiso, Cohen reivindica como axioma nuclear de la *Religion der Vernunft* la metamorfosis de lo neutro ontológico en acontecimiento (inter)personal y hace que éste pivote sobre la categoría de *correlación*, a la que otorga el carácter de «concepto decisivo»<sup>5</sup>. Lo esencial del judaísmo estribaría, por tanto, en la dualidad Dios-hombre, entendida en términos de determinación recíproca; ése es, en efecto, el principio rector de toda la obra: cada nueva determinación teológica obtenida en la progresión del discurso comporta una nueva determinación antropológica; y a la inversa. No cabe entender el ser divino sin atender a su vinculación con el destino humano; a su vez, la esencia humana resulta inconcebible fuera del comercio con Dios.

Frente al primado secular del enfoque monista o monadológico, el judaísmo propone pensar *correlativamente*. «La correlación entre Dios y el hombre es la norma del monoteísmo»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> E. LÉVINAS, *Totalité et Infini (Essai sur l'extériorité)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p. XII (trad. castellana de D. Guillot: *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977).

<sup>5</sup> H. COHEN, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, París, P.U.F., 1994 (trad. de Marc B. de Launay y A. Lagny), p. 131.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 469.

\* \* \*

*La estrella de la Redención* se abre con la quiebra de la idea de totalidad, en que culmina —«de Jonia a Jena»— el esfuerzo filosófico: la angustia ante la muerte opone los derechos de la individualidad a las pretensiones del Todo. Hecho añicos, le sobreviven tres realidades fragmentarias: Dios (meta-físico), hombre (meta-ético) y mundo (meta-lógico). Ya la conciencia pagana reconoció la realidad de esos *elementos*, pero sólo supo —según Rosenzweig— acogerlos en su aislamiento, en la soledad y el mutismo de tres fragmentos (dios mítico, mundo plástico, héroe trágico) experimentados como todos. Al monismo del Todo único sólo opone el paganismo tres monismos. La realidad aún está lejos; lo elemental no es, en su triplicidad, mundo genuino, sino sólo *pre-mundo*.

Para que se produzca el tránsito al verdadero mundo es necesario que al estatismo y aislamiento de lo elemental suceda una vida relacional. Y ésta requiere tiempo, el tiempo universal del *Día del Señor*, estructurado según una secuencia triple: mañana-mediodía-tarde. Ése es el trabajo al que se entrega la conciencia monoteísta. Si al pagano correspondió aportar las piezas del juego del mundo, sólo en la Biblia encontramos el dinamismo que las pone en movimiento. Surgen así las tres grandes ideas del monoteísmo, que vinculan por parejas los elementos paganos: *Creación* (Dios-mundo); *Revelación* (Dios-hombre); *Redención* (hombre-mundo).

A través de una sorprendente construcción filosófico-teológica, Rosenzweig propone una axiomática revolucionaria —su despliegue hace posible un *Nuevo Pensamiento*— que descansa íntegramente sobre los dos principios fundamentales del monoteísmo: pluralismo y relación.

\* \* \*

«Al principio está la relación»<sup>7</sup>. Así enuncia Buber su programa filosófico. Pensar el acontecimiento del encuentro —del *entre* (*zwischen*)— como espacio originario en que salen a la luz sus dos protagonistas: Yo y Tú. Tal es la dualidad básica, y su naturaleza es irreductiblemente relacional: al igual que el hombre bíblico sólo es tal en el seno del vínculo religioso con la divinidad que se revela, el Yo buberiano no pre-existe al encuentro, sino que sólo es Yo pleno *desde* el Tú. Se impone el abandono del enfoque atomista, que presupone la existencia separada de una pluralidad de elementos para luego tramar entre ellos un nexo o relación; por el contrario, Buber proclama insistentemente la originariedad de la relación, del *entre*, como núcleo de la vida del espíritu:

«El espíritu no está en el Yo, sino entre Yo y Tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire que respiras»<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> M. BUBER, *op. cit.*, p. 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 41.

Sólo la alteridad y trascendencia del Tú hacen posible que emerja un Yo en sentido pleno: al recurrir a la metafórica de la respiración, Buber se sitúa en la pneumática que arranca del profetismo (la vocación profética nace de la inspiración divina: el psiquismo humano interioriza el *ruab* —espíritu— de Yahwéh). Si el encuentro entre Yahwéh y Moisés se produce «cara a cara», la intersubjetividad Yo-Tú es caracterizada por la inmediatez: ningún elemento mediador se interpone entre el Yo y el Tú.

Sin embargo, la vida humana no sólo conoce la relación Yo-Tú; la actitud objetivante ante el mundo obedece a otra relación fundamental: la relación Yo-Ello. En consonancia con esa duplicidad de relaciones, el Yo humano es doble, según enfoque lo que le hace frente como Tú o como Ello. Pero se mantiene la primacía de la relación Yo-Tú, dado que sólo en ella el Yo se da en su plenitud y que a ella corresponde el privilegio de lo originario, hasta el punto de hacer del Yo-Ello una forma degradada del Yo-Tú, relación por excelencia.

\* \* \*

«El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Es su estructura última. Es sociedad y, de ese modo, es tiempo. Salimos así de la filosofía del ser parmenídeo»<sup>9</sup>. Prolongando la crítica rosenzweigiana de la categoría de totalidad, el discurso filosófico de Lévinas representa un esfuerzo sostenido por proteger al pensamiento de la seducción de la Unidad, hegemónica en una tradición filosófica dominada por la *Seinsfrage*. No a la ontología, sino a la ética, corresponde la dignidad de ser la *filosofía primera*. Y el sentido primordial de la ética es la dualidad *Mismo-Otro*, forma matricial de lo interhumano. Denunciando la pulsión egoísta subyacente a la filosofía de la conciencia, Lévinas reivindica un humanismo que privilegie la alteridad del prójimo, un *humanismo del otro hombre*.

Tal pensamiento heterológico se configura en torno a la noción de *rostro*. El término designa la presencia ética (irreductible a cualquier modalidad de la patencia fenomenológica: el Otro no es *nôema*, correlato de una vivencia, u objeto ofrecido a la avidez de la mirada) del prójimo; su epifanía se sitúa fuera del circuito intencional y abre, más allá de la experiencia del mundo, un espacio de trascendencia.

En su estructura bipolar (Mismo-Otro), el acontecimiento ético inaugura una metafísica fiel a la doble axiomática del pensamiento judío: pluralidad y relación. De hecho, la intersubjetividad lévinasiana responde, secretamente, al modelo bíblico: tanto la relación del Mismo con el rostro como el vínculo de Israel con Yahwéh obedecen a la tensión entre *inmediatez* (Escritura bíblica y escritura filosófica recurren, insistentemente, a la expresión «cara a cara») y *trascendencia* (invisibilidad común a Yahwéh y el rostro; exterioridad y altura como notas constitutivas de la alteridad).

¿Cómo conciliar esos dos momentos antitéticos en el seno de un acontecimiento único (teofanía veterotestamentaria; epifanía del rostro)? El modo

---

<sup>9</sup> E. LÉVINAS, *op. cit.*, p. 247.

en que el pensamiento bíblico resuelve esa tensión se prolonga en el trabajo reflexivo de la filosofía judía, a la que aporta uno de sus rasgos fundamentales.

### 3. Otro «giro lingüístico»

Ésa es la situación en que se encuentra la experiencia monoteísta: el sentimiento de proximidad entre el hombre y la divinidad discurre paralelo a la evidencia de la separación y la distancia, debiendo el judío conciliar la intimidad entre cielo y tierra con la inaccesibilidad uránica de un Yahwéh replegado en su misterio celeste. En la medida en que promueve el lenguaje como ámbito esencial de la revelación, logra la conciencia bíblica superar el desafío. Dios ha hablado; incluso ha revelado su Nombre. Pero no por ello se ha ofrecido al hombre como objeto visible, pues la escucha de la Palabra no comporta la patencia de su emisor. En tanto que oyente de la Voz, el hombre entra en íntima relación con Dios; pero, relacionándose con el misterio divino, lo experimenta como un enigma insondable. En virtud de su carácter esencialmente verbal, la teofanía veterotestamentaria sintetiza inmediatez (quien habla, se ex-presa, exteriorizándose como voz) y trascendencia (el hablante, invisible, se sustrae en el acto mismo por el que se revela).

No en vano enseña la tradición que la Biblia es el libro que contiene la Palabra de Dios. Su palabra; ni más ni menos. Ese predominio de lo verbal en el monoteísmo explica que la única visibilidad admisible sea la del ojo que, en la lectura del Libro, recorre pacientemente las letras cuadradas; el régimen de lo visible no es, a fin de cuentas, sino trasunto de la audición original, pues la lectura cotidiana de la Escritura reitera la escena primordial —sinaítica— de la revelación.

En cualquier caso, la Biblia —como documento o registro de la fe monoteísta— no contiene otra cosa que el *diá-logo* entre Dios y el hombre; incluso la experiencia del silencio divino<sup>10</sup>, abundante en sus páginas, se inscribe en ese marco dialógico. Teología de la Voz y antropología de la escucha definen, en su determinación recíproca, la religiosidad hebrea.

También aportan la inspiración fundamental de la novedosa filosofía del lenguaje elaborada por el pensamiento judío contemporáneo. Su rasgo principal probablemente sea el del predominio del elemento pragmático (la palabra como *a priori* del encuentro) sobre el sintáctico o semántico: el núcleo central del lenguaje no está en el contenido informativo del mensaje ni en las reglas que unen los signos sino en el establecimiento de un vínculo entre los interlocutores. La palabra no es mera expresión de una intersubje-

---

<sup>10</sup> Cf. A. NEHER, *El exilio de la palabra (Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz)*, Barcelona, Ríopiedras, 1997 (trad. de A. Sucasas).

tividad pre-lingüísticamente constituida, sino condición trascendental de la relación misma.

\* \* \*

De los cuatro pensadores que nos ocupan, sin duda es Cohen el que menos ha contribuido al desarrollo de esa pragmática, aunque reconoce que «la Revelación se basa (...) en la facultad propia del hombre: el lenguaje»<sup>11</sup>. No obstante, la insistencia en la categoría de *correlación* apela implícitamente al espacio dialógico en que esa interacción recíproca tiene lugar. Además, Cohen ha sabido destacar la hegemonía de la creación verbal sobre la expresión plástica en el genio judío.

\* \* \*

Dos son los factores decisivos que, en *La Estrella de la Redención*, permiten el tránsito del pre-mundo pagano al mundo genuino (y que, por ello, articulan el propio discurso de la obra, cuyas dos primeras partes se ocupan, justamente, de la dualidad pre-mundo/mundo): tiempo (el ya aludido «Día del Señor») y lenguaje. Mientras a los elementos aislados (dios, mundo, hombre) corresponde el lenguaje mudo de la lógica, el monoteísmo (reino de la relación: Creación, Revelación, Redención) introduce la lengua viva de la gramática:

«Lo mudo se hace sonoro; el misterio, patente; lo cerrado se abre; lo ya completo como pensamiento se trastueca, como palabra, en un nuevo comienzo. Pues la palabra es tan sólo un comienzo hasta que llega al oído que la capta y a la boca que le responde»<sup>12</sup>

Rosenzweig recupera, en el elemento del discurso filosófico, la primacía bíblica del diá-logo, afirmando que el lenguaje «sólo se despierta a la vida real en la Revelación»<sup>13</sup>. De ahí que, en los desarrollos que consagra a cada una de las tres relaciones básicas, incluya sendos capítulos que, a través del «análisis gramatical» de un texto bíblico, reconstruyen el mundo categorial monoteísta en clave lingüística; respectivamente: *Génesis 1* (Creación), *Cantar de los Cantares* (Revelación) y *Salmo 115* (Redención).

Tal es la confianza rosenzweigiana en el lenguaje que hace de él método del *Nuevo Pensamiento*, en oposición al método lógico del pensamiento tradicional.

\* \* \*

Yo-Tú y Yo-Ello constituyen, para Buber, dos pares de *palabras básicas*. En vez de limitarse a dar expresión lingüística a una realidad previamente configurada, las formas pronominales constituyen por sí mismas la realidad nombrada: el acontecimiento verbal (decir «Yo», decir «Tú»,...) es el acto en

---

<sup>11</sup> H. COHEN, *op. cit.*, p. 119.

<sup>12</sup> F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 1997 (trad. de M. García-Baró), p. 152.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 153.

virtud del cual emergen el Yo y el Tú. En ese sentido, la reflexión buberiana franquea el acceso a lo que cabría denominar una *pragmática trascendental*; en su origen encontramos el principio dia-lógico bíblico (Yahwéh e Israel surgen como tales en el juego lingüístico del Yo y el Tú, de la invocación y la respuesta) y la confianza monoteísta en el poder de la palabra (a la que se atribuye tanto capacidad creadora como salvífica).

Y, sin embargo, la *formalización* a que Buber somete la idea de relación (generalizada a cualquier forma de experiencia, en vez de ceñirse al ámbito de lo interhumano) parece relativizar esa genealogía. Con todo, si bien afirma una omnipresencia del lenguaje, Buber insiste en que la plenitud de la palabra sólo se da en el encuentro entre el Yo y el Tú humanos. Por un lado, destaca que la pronunciación de las palabras básicas no es la misma en el Yo-Tú que en el Yo-Ello: sólo en el primer caso se expresan con todo el ser. Por otro, ya dentro de la relación Yo-Tú, aunque ésta admite tres modalidades (relación con la Naturaleza, con el prójimo y con los seres espirituales), únicamente la segunda es relación estrictamente lingüística, dado que la relación con el mundo natural es pre-lingüística y la relación con los seres espirituales, generadora de lenguaje, carece de él. Toda la meditación de Buber se encamina hacia una teoría de la intersubjetividad en clave lingüística, pues «en verdad no está el lenguaje en el ser humano, sino que el ser humano está en el lenguaje y habla a partir de él».<sup>14</sup>

Una atención sostenida a la literalidad del discurso buberiano evidencia su deuda con el espíritu del monoteísmo. En las palabras que expresan el corazón de la filosofía del diálogo puede leerse, como en una transparencia, la escena bíblica subyacente:

«El espíritu en su humana manifestación es la respuesta del ser humano a su Tú. El ser humano habla en muchas lenguas, lenguas del lenguaje del arte, de la acción, pero el espíritu es uno, es la respuesta al Tú que aparece de entre el misterio y que desde el misterio le interpela. El espíritu es palabra».<sup>15</sup>

\* \* \*

En Lévinas culmina el «giro lingüístico» del pensamiento judío contemporáneo. Retomando y profundizando las aportaciones de sus predecesores, en especial las de Rosenzweig; el autor de *Totalidad e Infinito* elabora un nuevo paradigma filosófico-lingüístico, en el que se hace efectiva una ruptura de gran calado con la tradición ontológica. Para ésta, el lenguaje es, ante todo, sistema de signos que transmiten información sobre el mundo; la clave del lenguaje sería el triángulo significante-significado-referente. Respecto a los hablantes, representa ante todo un instrumento de comunicación (que los convierte en «usuarios»), entendida como trasvase del mensaje

---

<sup>14</sup> M. BUBER, *op. cit.*, p. 41.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

de una conciencia a otra. Lévinas comienza por invertir la subordinación tradicional del habla a la lengua (sistema de signos) e introduce la distinción capital entre *Decir* y *Dicho*. Si éste representa el plano lingüístico privilegiado por la filosofía tradicional, el proyecto lévinasiano otorga primacía al *Decir* (acto de habla originario: la palabra interpelante del rostro sitúa al Mismo en la posición del oyente pasivo) como vínculo pragmático que inaugura la intersubjetividad Mismo-Otro:

«(...) *el ser de la significación consiste en cuestionar en una relación ética la propia libertad constituyente*. El sentido es el rostro del prójimo y cualquier recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje. Cualquier recurso a la palabra supone la comprensión de la primera significación, pero comprensión que, antes de dejarse interpretar como “conciencia de”, es sociedad y obligación. La significación es el Infinito (...); me hace frente, me cuestiona y me *obliga* en virtud de su esencia de infinito. Ese “algo” que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Próximo»<sup>16</sup>

No por ello se elimina el plano del *Dicho*; pero sí la posición hegemónica que suele atribuírsele. Al tiempo que prolonga el *Decir*, el *Dicho* lo traiciona, obligando a desdecirse para recuperar el acontecimiento ético-lingüístico primitivo: secuencia ternaria *dicho-desdicho-redicho*.

La reconstrucción lévinasiana de la naturaleza del lenguaje no hace otra cosa, en el fondo, que recapitular filosófico-categorialmente el sentido del diá-logo bíblico, especialmente presente en la puesta en escena lingüística de la teofanía: la voz del rostro y la Palabra de Yahwéh interpelan a un sujeto humano (Mismo; Israel) reducido, inicialmente, a la condición de oyente pasivo. Ambas voces dicen lo mismo: *No matarás*.

#### 4. La prioridad de la segunda persona (heteronomía)

La palabra teofánica no es cualquier palabra; su régimen es el imperativo. La palabra teofánica es *Torab*, término hebreo cuya traducción habitual por «Ley», siendo correcta, resulta insuficiente, por no recoger la duplicidad semántica primitiva (*Torab* es, a la vez, «mandato» y «enseñanza»). Ambos significados invisten de autoridad al emisor, presente a la vez como legislador y como maestro. En virtud de ello, el espacio de la revelación se configura de forma heterónoma: la iniciativa verbal corresponde, en exclusiva, a Yahwéh, siendo su receptor terrestre mero oyente de la Palabra. Con otros términos: la revelación bíblica instituye una escena disimétrica; el diá-logo

---

<sup>16</sup> E. LÉVINAS, *op. cit.*, pp. 181-182.

Dios-hombre no materializa, en su origen, un modelo igualitario, sino jerárquico. Hasta el punto de que, expresando la Voz un mandato, la escucha sólo es posible como obediencia a lo ordenado.

Recuperamos, así, la duplicidad inherente a la revelación: proximidad (Dios se dirige al hombre, le habla; incluso le confía su Nombre) y trascendencia (quien habla no es el igual, sino el superior —el Altísimo— que interpela a su criatura desde la majestad celeste). El Dios que se revela es el Santo (*qados*: «cortado» o «separado»), inaccesible en su misterio. Acrecienta el estatuto heterónomo de la escucha el hecho de que lo revelado sea una Ley *santa*: en contraste con ella, la vida humana aparece marcada por la maldad y el pecado. La autoconciencia del oyente emerge en la figura de la voluntad culpable, avergonzada por su transgresión.

En resumen, el protagonismo corresponde, unilateralmente, a Yahwéh; lo humano se reduce a la pasividad —heterónoma— del receptor de una palabra venida de fuera.

\* \* \*

Destacamos dos momentos de análisis de la heteronomía constitutiva de la correlación en el texto de Cohen.

El primero de ellos presenta un carácter marcadamente religioso; se trata del reconocimiento de los pecados, cuya paradigma bíblico sería el profeta Ezequiel. Para Cohen, estamos ante un umbral decisivo en el desarrollo de la conciencia religiosa. En la asunción de la propia culpa alcanza la autoconciencia humana su máxima lucidez (Cohen llega a hacer del pecado el auténtico *principium individuationis*: más allá de su identidad como miembro de la comunidad, el sujeto pecador deviene singularidad absoluta sólo confrontada con la santidad divina) y prepara el salto cualitativo a un nuevo nivel de la correlación, dominado por el arrepentimiento y el perdón.

Pero la configuración heterónoma de la subjetividad no sólo irrumpe en el nexo puramente religioso, sino que también es tematizada por Cohen como principio nuclear de la intersubjetividad humana. Las páginas consagradas a la elucidación del *tú* humano en la *Religion der Vernunft* bastarían, por sí solas, para otorgar a su autor un puesto de privilegio en el panorama del pensamiento judío contemporáneo; la fenomenología de la segunda persona inaugurada por Cohen abrió, de hecho, horizontes a la reflexión de Rosenzweig, Buber y Lévinas. Anticipándose a los análisis buberianos, Cohen subraya la especificidad del *tú*, cuyo carácter irreductiblemente personal lo aleja del *él* y, con mayor razón, del *eso*. En el reconocimiento del *tú* se demostraría la superioridad del monoteísmo sobre la ética filosófica, que, por moverse en el elemento de lo universal y subsumir la singularidad personal en la neutralidad del concepto, padece una sordera congénita para la especificidad del *tú*. La tematización coheniana arranca de la conciencia social del profetismo, que descubre el *tú* en el sufrimiento del indigente. Ese vínculo entre segunda persona y sufrimiento hace de la patética el origen de la ética: el yo moral sólo es despertado por la exigencia proveniente del otro sufriente (del desvalimiento de «la viuda y el huérfano», como más tar-

de dirá Lévinas) y, por lo tanto, la ontogénesis del *yo* remite a la alteridad del otro hombre reconocido como prójimo (*Mitmensch*, y no *Nebensch*), a la *autoridad del sufrimiento*<sup>17</sup>:

«Así, ética y religión están fundadas, en el concepto de hombre, sobre el concepto de prójimo»<sup>18</sup>

«En esa perspectiva, el sufrimiento aparece, de alguna forma, como la esencia del hombre»<sup>19</sup>

«También se presenta la cuestión, aún no planteada, de saber si siquiera existo antes de que se revele el prójimo.»<sup>20</sup>

\* \* \*

Con Rosenzweig, el análisis de la revelación, inspirado en el lirismo del *Cantar de los Cantares*, conduce a una fenomenología de la relación amorosa. Pero no nos presenta una relación simétrica y recíproca, en la que cada uno de los amantes reflejase especularmente en su propio afecto el afecto del otro, sino una experiencia amorosa presidida por la disimetría de un nexo heterónimo: a Dios corresponde el papel del amante (pues la palabra inaugural de la revelación es mandato en la forma de un imperativo del amor: *ámame*) y al alma humana el de la amada, de quien se exige una actitud de *humildad*. Pasividad de la virtud como apertura o acogida hospitalaria de la palabra divina:

«Lo único que puede hacer es dejarse amar por el amante, sólo eso. Y así recibe el alma el amor de Dios.»<sup>21</sup>

«Aquí está el Yo. El Yo singular humano. Está todo él recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia: pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos. En este oír obediencial cae como primer contenido el mandamiento.»<sup>22</sup>

Situación heterónoma que se prolonga en la respuesta del alma a la apelación amorosa de Dios: queriendo confesar su amor, el alma experimenta la vergüenza por su pasado pecador y hace que la autoconciencia culpable preceda a la expresión de la fidelidad.

Sólo la exigencia divina del amor rompe la clausura —sordomudez ensimismada— del hombre; sólo entonces, gracias a la exclusividad del vínculo

---

<sup>17</sup> Idea que constituye uno de los hilos conductores del ejercicio de memoria propuesto por Reyes Mate en la trilogía que reivindica la tradición olvidada del pensamiento judío: *La razón de los vencidos* (1991), *Memoria de Occidente* (1997) y *Heidegger y el judaísmo* (1998) [los tres publicados por la editorial barcelonesa Anthropos].

<sup>18</sup> H. COHEN, *op. cit.*, p. 166.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>21</sup> F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 214.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 222.

amoroso (de espaldas al mundo), resulta posible el auténtico diá-logo, pues sólo entonces el Yo reconoce —y a iniciativa de éste— un Tú exterior.

\* \* \*

En tanto aboga por la *reciprocidad* como determinación esencial de la relación (el Tú *me* afecta como Yo *le* afecto a él), Buber parece rechazar la heteronomía original del encuentro (y, de paso, hacerse merecedor de los reproches de Lévinas, quien considera que esa nivelación del Yo y el Tú hace que la alteridad de éste se vea reducida a la de un mero *alter ego*, mientras que la segunda persona del rostro es la de un *Usted*, únicamente accesible en la distancia del respeto). No es nuestro propósito negar la evidencia: en efecto, Buber afirma explícitamente esa tesis. Sin embargo, una lectura atenta de sus escritos filosóficos permite detectar una tensión no resuelta entre la exigencia de reciprocidad y el principio contrario de heteronomía. Si no fuese así, el diá-logo buberiano ya no podría tener en el diá-logo bíblico sus raíces genealógicas.

Así, frente a la unilateralidad con que ciertos pasajes insisten en la reciprocidad del encuentro, se reconoce la ambivalencia de la relación, que es a la vez acción (elección a cargo del Yo, a quien corresponde pronunciar la palabra básica) y pasión (ser elegido por el Tú, que me sale al encuentro sin poder yo anticiparlo):

«El Tú me sale al encuentro por gracia -no se le encuentra buscando. Pero que yo le diga la palabra básica es un acto de mi ser, el acto de mi ser»<sup>23</sup>

Todo parece indicar que nos encontramos ante una situación que obedece a una secuencia bimembre: en primer lugar, irrupción del Tú, que me interpela por propia iniciativa; después (pero sólo *después*), intervención del Yo como respuesta a esa llamada. Pues «vivir significa ser interpelado, y únicamente necesitamos situarnos, escuchar tan sólo»<sup>24</sup>. Eso es precisamente lo que proclama el monoteísmo: su objetivo no es, en modo alguno, el de anular la autonomía del hombre, sino el de hacerla descansar sobre una heteronomía previa, durante la cual la iniciativa no corresponde al yo, sumido en la pasividad de la escucha, sino a la alteridad que lo reclama. Buber parece reconocerlo cuando hace de la *conversión* (que llega a vincular al sacrificio: «(...) la dirección de la conversión que pasa por el sacrificio»<sup>25</sup>) condición de posibilidad de la aceptación del Tú.

\* \* \*

Ninguna ambigüedad en Lévinas respecto al estatuto heterónimo de la intersubjetividad ética. De las tres notas fundamentales que caracterizan la

<sup>23</sup> M. BUBER, *op. cit.*, p. 17.

<sup>24</sup> M. BUBER, *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Ríopiedras, 1997 (trad. de C. Moreno Márquez), pp. 28-29.

<sup>25</sup> M. BUBER, *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 68.

trascendencia del rostro (e introducen, por ende, la asimetría y la heteronomía en el corazón del acontecimiento ético), dos —*exterioridad* y *altura*— remiten directamente a la teología bíblica (Yahwéh como Santo y como Altísimo); la tercera —menesterosidad de «la viuda y el huérfano», cuya pobreza y sufrimiento reclaman mi auxilio— tiene su modelo, al igual que el tú sufriente de Cohen, en la conciencia profética. Trascendencia del rostro materializada en el Decir ético, cuya primera palabra es exigencia inaplazable: *no matarás*. Haciendo del rostro maestro que me enseña y juez que me juzga, Lévinas recupera para el discurso filosófico la duplicidad semántica —enseñanza y mandato— inherente a la *Torah* hebrea.

Correlativamente, el Mismo, destinatario del imperativo, aparece sumido en una pasividad radical, cuyos momentos principales son la escucha como obediencia —«Oír una voz que os habla es, *ipso facto*, aceptar la obligación con respecto al que habla»<sup>26</sup>—, el *acusativo* como «caso» de la subjetividad —«Acusativo maravilloso: heme aquí bajo su mirada, obligado para con usted, su servidor»<sup>27</sup>—, la *paciencia*, la creaturalidad, el sufrimiento y la inspiración —«(...) una respiración profunda hasta el aliento cortado por el viento de la alteridad»<sup>28</sup>—.

### 5. Ontogénesis del yo (*autonomía*)

Si bien la realidad humana sólo aparece en la escena teofánica como destinataria de una exigencia trascendente, como oyente de una Voz que la reclama (*Escucha, Israel...*), esa pasividad inicial —inspiración; penetración del espíritu de Yahwéh en la interioridad del psiquismo— posibilita la actividad de un sujeto libre y autónomo. La escucha de la palabra divina se prolonga en la emisión de la palabra humana, respuesta a una llamada trascendente. Respuesta que es, a la vez, responsabilidad, pues aquello a lo que se responde tiene el carácter de Ley. De la in-vocación divina a la vocación humana: he ahí el itinerario en el que se constituye Israel como sujeto, proponiendo el monoteísmo un modelo de subjetivación para el que la autonomía es consecuencia de una heteronomía previa.

En vez de presentar heteronomía y autonomía como categorías irreconciliables, la conciencia bíblica las anuda en un nexo de fundamentación: la heteronomía inicial es condición de posibilidad de la autonomía ulterior; sin que quepa invertir el orden de la secuencia. Si la audición de la *Torah* sólo

---

<sup>26</sup> E. LÉVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, París, Minuit, 1982, pp. 104-105 (trad. castellana de M. García-Baró: *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Ríopiedras, 1996).

<sup>27</sup> E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1986, p. 123 (trad. castellana de G. González R. Arnaiz y J. M<sup>a</sup> Ayuso: *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995).

<sup>28</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, p. 227 (trad. castellana de A. Pintor-Ramos: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987).

es posible como obediencia a lo ordenado, la obediencia se traduce en acción sobre el mundo, cuya facticidad ha de ser transformada de acuerdo con la exigencia de la Ley. Asumiéndola como propia, la tarea de Israel — su vocación como subjetividad autónoma— es la de transformar el mundo en Reino, logrando que el mandato celeste se materialice en acontecimiento terrestre.

Paradigma reiterado por el pensamiento judío: tras haber insistido en el apartado anterior en la prioridad de la segunda persona (*heteronomía*), hemos de constatar ahora cómo desde ella se constituye el yo (*autonomía*). Proponiendo una ontogénesis de la subjetividad de raíces heterónomas, la filosofía judía contemporánea recrea, en clave monoteísta, el sentido del humanismo: la metamorfosis de la subjetividad profética —desde la inicial escucha muda de la Palabra interpelante a la ulterior emisión, exteriorización del *ruab* que convierte al profeta en porta-voz, a través de la propia palabra humana, de la exigencia divina— subyace a la constitución del yo, previamente reducido a la pasividad auditiva, como hablante (modelo pneumático: inspiración de la alteridad como fundamento de la expresión en primera persona); por su parte, la acción de Israel en respuesta a la Ley sustenta el modelo de subjetivación ética, en el que el yo actúa respondiendo al imperativo de la segunda persona, a la llamada del Otro.

\* \* \*

A las dos formas (religiosa e interhumana) de heteronomía con que la prioridad de la alteridad trascendente se abre paso en la reflexión de Cohen corresponden dos formas correlativas de autonomía en la constitución del yo.

Así, el arrepentimiento del pecador, figura de una autoconciencia escindida entre la evidencia de la culpa y la santidad de la Ley, abre el horizonte de auto-santificación en tanto que tarea específica del *nuevo yo*, hasta tal punto que «es en tanto que espíritu santo como el hombre se convierte en individuo»<sup>29</sup>.

Al descubrimiento del tñ en el prójimo sufriente da respuesta la *piedad*: el ser del yo no remite tanto a una identidad estable, que haría de la primera persona una sustancia espiritual, como al horizonte de una tarea ético-política, la de transformar un mundo injusto, definido por el dolor del indigente. La piedad, por tanto, no es afecto pasivo, sino sentimiento activo, núcleo pasional determinante de la subjetivación del yo. Así lo entiende el profeta, quien «debe hacer de la piedad el sentimiento original del ser humano, descubrir de algún modo al hombre en la piedad, descubrir al prójimo y al *ser humano* por excelencia»<sup>30</sup>.

\* \* \*

Rosenzweig reitera en su análisis de la revelación, dominado por la escena amorosa del *Cantar de los Cantares*, la secuencia rítmica que articula

---

<sup>29</sup> H. COHEN, *op. cit.*, p. 154.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 205.

la subjetividad profética: escucha pasiva de la llamada (*ámame* con el que Dios se dirige al alma); a partir de ahí, respuesta humana a la interpelación trascendente («la maduración del sí-mismo silencioso hasta llegar a alma que habla, cosa que sucede bajo la influencia del amor de Dios»<sup>31</sup>). Así se materializa la dialéctica apelación-respuesta en la revelación: a la declaración de amor a cargo de Yahwéh corresponde, como contrapartida humana, la fidelidad, el compromiso de Israel de perseverar en su amor.

Pero, con ello, el *yo* humano no ha hecho más que asomar. El diálogo amoroso transforma los dos elementos (Dios meta-físico y hombre meta-ético), forzándolos a abandonar su clausura monádica e insertándolos en un contexto relacional (Revelación). Se trata, no obstante, de una escena dual, de una «soledad a dos», en virtud de la exclusividad con que se experimenta el vínculo erótico, indiferente al mundo exterior. Si no hubiese un momento ulterior, el misticismo sería la última palabra de la religiosidad monoteísta. De ahí que Rosenzweig abra el análisis de la Redención (tercer libro de la segunda parte de su obra magna: *Redención o el eterno porvenir del Reino*) con estas palabras:

«Ama a tu prójimo. Judíos y cristianos afirman que ésta es la suma de todos los mandamientos. Y con este mandamiento abandona la casa paterna del amor divino el alma declarada mayor de edad, y marcha por el mundo»<sup>32</sup>

En lugar de afincarse en el universo religioso del amor, el hombre monoteísta ha de abrirse al amor mundano por el prójimo, con el objetivo de transformar el mundo en *Reino*. Pero esa mutación de la subjetividad no contradice la fidelidad al Único, sino que constituye su prolongación natural, dado que el mandato de amor al prójimo tiene también origen divino: la heteronomía de la Revelación hace posible la autonomía de la Redención. No por definirse ésta como relación hombre-mundo, supone la exclusión del protagonismo divino: el esfuerzo visible del hombre por conducir el mundo a su plenitud es secretamente acompañado por la voluntad salvífica de Dios, análogamente al modo en que la auto-santificación coheniana se desarrolla en paralelo a la intervención de la divinidad del perdón.

\* \* \*

«El ser humano se torna Yo en el Tú»<sup>33</sup>. La fórmula buberiana convierte la autonomía del sujeto en tributaria de la previa interpelación a cargo del prójimo, de modo tal que la palabra del Yo —el hecho mismo de poder decir «Yo»— únicamente es posible como respuesta al Tú. En ausencia de la irrupción de la alteridad, la existencia de un yo libre y responsable se vería

---

<sup>31</sup> F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 245.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>33</sup> M. BUBER, *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 32.

imposibilitada de raíz. Al afirmarlo, el discurso de Buber adquiere acentos lévinasianos:

«Sólo quien conoce la relación y sabe de la presencia del Tú está capacitado para decidirse. El que se decide es libre, porque se ha situado ante el rostro»<sup>34</sup>

«La responsabilidad que no responde a una palabra es una metáfora de la moral; de hecho, sólo es responsabilidad si se da la instancia ante la que me responsabilizo»<sup>35</sup>

\* \* \*

Ningún pensador judío contemporáneo ha llevado tan lejos el paradigma bíblico de subjetivación como Emmanuel Lévinas. Podría incluso considerarse que sus dos obras capitales constituyen un texto único (o, si se prefiere, senda tablita de un díptico), nucleado en torno al binomio categorial heteronomía-autonomía: si *Totalidad e Infinito* es, por antonomasia, el libro del *rostro* (doble filosófico de la revelación bíblica), *De otro modo que ser* describe, en la tensión de una escritura difícil y atormentada, la constitución de la subjetividad responsable, *ordine ethico demonstrata*, trasunto especulativo de Israel como agente redentor.

En parte, ese trasfondo judío consiente en emerger a la superficie de la escritura filosófica: dos de las determinaciones centrales del sujeto ético son las de *elección* y *profetismo*. Pero incluso allí donde el discurso excluye cualquier significante bíblico, los conceptos propuestos (*para-el-otro*; *testimonio*; *rebén*; *diaconía*; *responsabilidad*;...) son el precipitado de la semántica veterotestamentaria, pues no hacen sino trasponer a un plano filosófico-categorial las figuras fundamentales de la redención (Alianza; monarca como Ungido de Yahwéh; subjetividad profética; mesianismo;...). Culminando la serie en la noción de *sustitución* —corazón de toda la elaboración conceptual de *Autrement qu'êre...* y, por ende, culminación del esfuerzo especulativo lévinasiano—: al proponer un modelo expiatorio de subjetividad (el yo como sujeto que, en un ejercicio de responsabilidad infinita, asume como propios el dolor y la culpa del otro hombre ) el discurso filosófico nos hace remontar a la fenomenología del sufrimiento vicario del siervo de Yahwéh deuteroisáítico y, a través de ella, a la experiencia sacrificial (transferencia de la culpa a la víctima inmolada).

Así, en ese extremo de audacia especulativa, la escritura filosófica nos devuelve la evidencia de un pensamiento en el que confluyen la exigencia conceptual oriunda de Grecia y la exigencia ética del monoteísmo bíblico. Entre Atenas y Jerusalén, el pensamiento judío elabora la intersubjetividad Mismo-Otro desde el nexo bíblico Revelación-Redención. De ahí la capital importancia de un pasaje lévinasiano que tematiza la transición de la epi-

<sup>34</sup> M. BUBER, *op. cit.*, p. 51.

<sup>35</sup> M. BUBER, *Diálogo y otros escritos*, *op. cit.*, p. 37.

fanía del rostro a la reconfiguración ética del yo, recurriendo explícitamente al paradójico nexo heteronomía-autonomía:

«Obediencia que precede a cualquier escucha del mandato. Posibilidad de encontrar, anacrónicamente, la orden en la propia obediencia y de recibir la orden a partir de uno mismo, *esa inversión de la heteronomía en autonomía* es el modo mismo en que el Infinito tiene lugar y que la metáfora de la inscripción de la ley en la conciencia expresa en forma notable, *conciliando* (en una ambivalencia cuya diacronía es la significación misma y que, en el presente, es ambigüedad) *la autonomía y la heteronomía*»<sup>36</sup>

### 6. Ética y religión

*Monoteísmo ético*, la fe judía excluye cualquier escisión entre el plano religioso (relación Dios-hombre) y el ámbito ético (socialidad; relación hombre-hombre), resultando la verticalidad de la relación con la trascendencia divina indisociable de la horizontalidad de la relación interhumana. Los deberes para con el prójimo —creado «a imagen y semejanza» de Yahwéh— son, de suyo, deberes religiosos, pues es la propia palabra divina la que los proclama: en el interior de la *Torah* coexisten prescripciones rituales y mandamientos éticos, ambos emanados de un único acto legislativo. En tanto identifica teofanía (revelación de la divinidad) e institución de la Ley, el judaísmo postula la unidad de ética y religión.

Desde la fidelidad a ese planteamiento, el pensamiento judío de nuestro siglo profundiza la categoría de *alteridad* en tanto que sustrato común a la relación del yo con Dios (Otro trascendente) y con el prójimo (otro humano), con lo que levanta acta de la quiebra definitiva del principio egológico hegemónico en las «filosofías de la conciencia» y restablece, a partir de una concepción renovada de la razón práctica, la posibilidad de un discurso filosófico sensato sobre el universo religioso. Discurso, a la vez, fiel a la inspiración monoteísta e independiente de cualquier dogmática teológica. Y de ese modo legítima, sin anular su tensión constitutiva, el difícil estatuto de un *pensamiento judío*.

En Cohen y Rosenzweig, el movimiento conceptual transita de la esfera religiosa —objeto de una tematización explícita en sus respectivos discursos— a la ética, mientras que Buber y Lévinas, por haber partido de una fenomenología de la intersubjetividad, intentan abrir desde ella una vía de acceso al ámbito religioso. La unidad de ética y religión en el judaísmo hace que ambos itinerarios no sean más que sentidos alternativos de una dirección única: si Cohen-Rosenzweig reproducen filosóficamente la dinámica bí-

---

<sup>36</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 189 [subrayado nuestro].

blica (la revelación ordena el amor al prójimo), Buber-Lévinas, aunque en apariencia dan un paso adelante (*de la ética a la religión*), operan, en realidad, un retroceso que devuelve el discurso a su origen secreto.

\* \* \*

La centralidad del profetismo en *Religion der Vernunft* obedece a su función mediadora: la conciencia profética opera la trasposición de la correlación religiosa a la correlación inter-humana (revelación del tú sufriente y piedad como respuesta del yo). Abriendo así el horizonte de la redención a la acción ético-política:

«La religión del Dios único debía hacer penetrar la luz de la mirada humana en el corazón de las tinieblas de la miseria social, en el seno de las contradicciones íntimas de la justicia política»<sup>37</sup>

Ese nuevo nivel de conciencia actúa, retroactivamente, sobre la propia experiencia religiosa, en la que introduce un vector de signo humanista. Hasta hacer del vínculo intersubjetivo el acontecimiento matricial de la relación con Dios:

«La correlación entre Dios y el hombre no puede, en efecto, realizarse sin que entre previamente en juego con ocasión de la correlación entre el hombre y el hombre que ella incluye. La correlación entre Dios y el hombre es, en primer lugar, la correlación del hombre como prójimo con Dios»<sup>38</sup>

«Sólo sobre la base de una relación semejante [de hombre a hombre] se erige la correlación entre el hombre y Dios»<sup>39</sup>

«Para la conciencia judía, no hay ninguna separación entre religión y moralidad»<sup>40</sup>

Prioridad de lo (inter)humano en función de la cual establecer la ruptura entre el monoteísmo bíblico y la religiosidad pagana:

«La imaginación mítica parte de los dioses, se vuelve hacia el cosmos y, sólo paulatinamente, hacia el hombre en el que, en principio, sólo ve héroes, es decir, semidioses. Por el contrario, la religión se preocupa más por los hombres que por Dios»<sup>41</sup>

\* \* \*

Idéntico movimiento ofrece *La Estrella de la Redención* en la transición de la categoría de Revelación a la de Redención. Si en la primera la relación

---

<sup>37</sup> H. COHEN, *op. cit.*, p. 41.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

se limita a la dualidad amante-amada, situando a ésta —yo humano— en una relación exclusiva con Dios (y la interpretación rosenzweigiana de la teofanía en clave erótica tiene en esa exclusividad uno de sus rendimientos conceptuales más relevantes), la Redención abre la subjetividad a la aventura del mundo, haciendo que la relación descanse ahora sobre el imperativo de amar al prójimo. Sin que se trate de un cambio de escenario (abandono del vínculo religioso en provecho de la relación social), sino de la profundización humanista de una escena que sigue siendo religiosa, no sólo porque la Redención, aunque centrada en la pareja hombre-mundo, ofrece un espacio a la acción divina, sino también porque la exigencia de amor al prójimo constituye un mandamiento divino.

Nacimiento de la ética en el seno de la experiencia religiosa: amor al prójimo como realización del amor a Dios.

\* \* \*

En Buber, la progresión conceptual arranca del encuentro con el Tú mundano para elevarse al Tú eterno, basándose en «la estrecha vinculación de la relación para con Dios y la relación para con el prójimo»<sup>42</sup>. Pero no estamos ante una prerrogativa exclusiva de la relación con el Tú humano, por más que a éste corresponda un status privilegiado; las tres modalidades del Tú (naturaleza; prójimo; seres espirituales) apuntan, intrínsecamente, al Tú eterno, pues en cada una de las relaciones respectivas anida ya la presencia de la trascendencia divina.

Dios es, en ese sentido, el *telos* del auténtico encuentro. La relación con el Tú sólo es plena cuando culmina en el Tú eterno, punto-omega (por ser, secretamente, su alfa) de la vida relacional:

«Las líneas de las relaciones, prolongadas, se encuentran en el Tú eterno.

Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno. De esta acción mediadora del Tú de todos los seres procede el cumplimiento de las relaciones entre ellos, o en caso contrario el no cumplimiento»<sup>43</sup>

Sin que por ello la relación con el Tú finito pueda considerarse en términos meramente instrumentales, como si tan sólo fuese un momento propeutéutico, destinado a desaparecer una vez alcanzado el objetivo del Tú eterno. Al igual que Cohen y Rosenzweig, Buber se niega a disolver la intersubjetividad ética en la nebulosa del misticismo; mantiene, por el contrario, la tensa unidad entre ética y religión que constituye el principio medular del pensamiento judío:

---

<sup>42</sup> M. BUBER, *Yo y Tū*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 71.

«Arriba y abajo están vinculados entre sí. Sin hablar con Dios no se completa la voz de quien quiere hablar con los hombres; conduce al error la palabra de quien quiere hablar con Dios sin hablar con los hombres.»<sup>44</sup>

\* \* \*

«La dirección horizontal de la mirada constituye la plenitud de la mirada proveniente de lo alto»<sup>45</sup>. Con esa fórmula caracteriza Lévinas la sensibilidad religiosa del judaísmo. Su propio discurso dibuja, sin embargo, una trayectoria de signo contrario, en la medida en que la relación con el rostro no tiene su origen en la religión, sino que es la epifanía del rostro la que franquea el único acceso filosóficamente legítimo a la trascendencia de Dios.

Con la discreción que caracteriza una escritura reacia a la conceptualización teológica, Lévinas expresa el «venir de Dios a la idea» mediante las nociones de *buella* e *illeidad*: el rostro, siendo epifanía de la alteridad del prójimo, es también *buella* del paso de una tercera instancia —tercera respecto a la dualidad Mismo-Otro—, trascendencia pura que remite a un pasado inaccesible a cualquier ejercicio de memoria. Dimensión de lo divino a la que Lévinas da el nombre de *illeidad*. Su estatuto de Absoluto la sitúa fuera del orden fenoménico (patencia; evidencia; discurso; aprehensibilidad;...), resguardándola como enigma y misterio. Pero no por ello se restaura el discurso apofático de la teología negativa. En ausencia de un acceso directo a la illeidad, que sólo nos devolvería su imagen idolátrica, la responsabilidad hacia el rostro proporciona la única forma legítima de relación con el Absoluto:

«La illeidad del más-allá-del-ser es el hecho de que su venida hacia mí es una partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo.»<sup>46</sup>

También Lévinas confirma la unidad de ética y religión en el pensamiento judío, fiel al monoteísmo ético que vincula la relación con Dios al comportamiento ético para con el prójimo.

### Bibliografía

- H. COHEN, *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, Darmstadt, Joseph Melzer Verlag, 1966  
F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 1997 (trad. de M. García Baró)

---

<sup>44</sup> M. BUBER, *Diálogo y otros escritos*, op. cit., p. 34.

<sup>45</sup> E. LÉVINAS, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1986, p. 34.

<sup>46</sup> E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 15.

- *El Nuevo Pensamiento*, Madrid, Visor, 1989 (trad. de I. Reguera)
- *El Libro del Sentido Común Sano y Enfermo*, Madrid, Caparrós, 1994 (trad. de A. del Río Herrmann)
- M. BUBER, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós, 1993 (trad. de C. Díaz)
- *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Ríopiedras, 1997 (trad. de César Moreno Márquez)
- *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 1996 (trad. de R. de Luis Carballada)
- *¿Qué es el hombre?*, México, F.C.E., 1949 (trad. de E. Imaz)
- *Eclipse de Dios*, México, F.C.E., 1993 (trad. de L. Fabricant)
- E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito (Ensayo sobre la exterioridad)*, Salamanca, Sígueme, 1977 (trad. de D. E. Guillot)
- *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987 (trad. de A. Pintor-Ramos)
- *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991 (trad. de J. M<sup>a</sup> Ayuso)
- *Humanismo del Otro Hombre*, Madrid, Caparrós, 1993 (trad. de G. González R.-Arnaiz)
- *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993 (trad. de J. L. Pardo)
- *Entre nosotros (Ensayos para pensar en otro)*, Valencia, Pre-Textos, 1993 (trad. de J. L. Pardo)
- *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994 (trad. de M<sup>a</sup> L. R. Tapia)
- *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995 (trad. de G. González R.-Arnaiz y J. M<sup>a</sup> Ayuso)
- *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Ríopiedras, 1996 (trad. de M. García-Baró)
- *De lo Sagrado a lo Santo (Cinco nuevas lecturas talmúdicas)*, Barcelona, Ríopiedras, 1997 (trad. de S. López Campo)
- *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1997 (trad. de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal)

noviembre 1998