

¡Qué tarea más difícil la de la filosofía contemporánea pensada por judíos que aceptan su misteriosa herencia de tales!

Este extraordinario y extremo texto lo muestra ya desde las dedicatorias en su primera página: por una parte, el odio al otro es identificado con el antisemitismo -es decir, no con una cuestión que tenga que ver con el racismo, sino con la enemiga de la esencia del mensaje bíblico, que, además, solo es la expresión **definitiva** de aquello en que consiste la humanidad-; la segunda dedicatoria, en hebreo que no hay que traducir, hace memoria de los familiares del autor que fueron asesinados en el culmen del odio que representan las persecuciones nazis.

El filósofo judío, tras una explosión de perversidad inédita aún en la historia criminal de los humanos, no puede hacer traición a aquello que a él mismo lo situó irrevocablemente en el bando de las víctimas y lo salvó de caer del lado de los verdugos; pero tampoco puede hacer traición al grado de profundidad y al replanteamiento que la filosofía ha alcanzado. Y la filosofía es empresa griega, cristiana y europea -señaladamente, alemana-; es empresa universal, de raíz pagana, en la que se injertó la versión cristiana del monoteísmo bíblico y dio modernamente de sí la ciencia **exacta** de la naturaleza y un repertorio apasionante de metafísicas y de propuestas morales, muchas de ellas contradictorias.

El caso personal de Emmanuel Levinas es de hecho crucial: su maestro acabó siendo no Edmund Husserl -nacido judío y bautizado en la iglesia luterana-, como en principio eran sus planes, sino Martin Heidegger -católico que había hecho apostasía de su religión original-. Pero Heidegger optó por el partido nacionalsocialista alemán y aceptó ser el primer rector de la universidad de Friburgo tras la toma del poder por Adolf Hitler; y Levinas hubo de ver cómo Husserl quedaba marginado por su sucesor en la cátedra y presunto hijo espiritual, el rector Heidegger. No solo eso, sino que ya seis años antes de este comienzo de la Catástrofe, Levinas, entre el coro de admiradores de Heidegger, se había burlado inmisericorde y públicamente del pensador judío Ernst Cassirer con ocasión del debate que ambas figuras del pensamiento mantuvieron en la ciudad suiza de Davos, que significó el reemplazo de la filosofía neokantiana -tan cultivada por profesores judíos y muchos de ellos socialistas no marxistas- por la ontología de la nueva estrella filosófica de Alemania. En consecuencia, Levinas había publicado un libro sumamente interesante, que daba a conocer la fenomenología en Francia y en el que intentaba alinear a Husserl con Heidegger, antes de 1933; pero había seguido manteniendo, también después de 1933, que Heidegger era un genio de la magnitud de los más grandes pensadores de toda la historia y que era imposible retroceder respecto de las posiciones que este hombre -de tan dudosa moral- había alcanzado. (Por cierto, el conocimiento posterior de los crímenes de la Shoá y el espectáculo impresionante de un Heidegger que se negaba a retractación alguna incluso tras su depuración, solo añadieron dramatismo al lugar de Levinas en la filosofía; y motivaron su gesto de no volver jamás a pisar suelo alemán.)

En un apunte de su cuaderno de prisionero de guerra, Levinas llegó a escribir que la alternativa era realmente o Heidegger o el judaísmo (solo que esta segunda posibilidad no abolía la primera sino que se comprometía a refutarla y, aún mejor, a superarla desde su interior por completo). Había una dificultad añadida para poder llevar a cabo este trabajo imprescindible -imprescindible tanto para la persona del filósofo judío como para la posible continuidad de la historia universal de la filosofía-: el más original de los pensadores judíos inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial, Franz Rosenzweig, había estado también del lado de Heidegger y contra Cassirer en la polémica de Davos, pero era precisamente él quien podía suministrar algunas de las armas mejores para la tarea aparentemente imposible o blasfema de pensar filosóficamente después de Auschwitz. Rosenzweig había tratado de mostrar que el *nuevo pensamiento* -exigido ya perentoriamente por tragedia de la Gran Guerra- había de ser o cristiano o judío, pero en un difícil modo que él caracterizaba como a la vez postcristianismo y postjudaísmo.

Levinas advirtió antes de 1939 la gravedad suprema de lo que se jugaba en las formas del nuevo pensamiento (donde tácitamente encuadraba la analítica heideggeriana de la existencia), en la

medida en que lo que el mismo Levinas denominaba la *filosofía del hitlerismo* las transformaba bárbaramente y las divulgaba impregnándolas de odio.

Basándose en sus apuntes y experiencias de la época de la guerra y la primera postguerra, Levinas publicó en 1947 un ensayo extraordinario, que tituló beligerantemente contra Heidegger: *De la existencia al existente*. En él, como es natural, se encuentran las raíces de cuanto en el futuro escribió su autor.

No entró este en la universidad francesa, sino que se dedicó a la formación de rabinos en la ENIO parisina, y solo quince años después dio a las prensas su libro más propiamente tal: *Totalidad e infinito*; y únicamente entonces, ya a edad inusualmente avanzada, accedió a la enseñanza universitaria en Sorbona y en un número importante de instituciones extranjeras, en especial la universidad del Friburgo suizo. (Al menos a partir del inicio de la edición de los papeles de Husserl en Lovaina -*Husserliana*, desde 1956-, Levinas procuró recurrir en su formidable empeño al auxilio de su viejo maestro poco atendido veinticinco años antes, como en un acto de justicia reparadora...)

Parte del curioso destino de *Totalidad e infinito* fue ser sometido a una crítica, quizá más aguda y mordaz que honda, por parte de un pensador judío dos generaciones más joven, Jacques Derrida. Parece cierto que las observaciones de Derrida están en la base de aquellos desarrollos en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* que son nuevos respecto de los espléndidos trabajos de Levinas décadas atrás. Por mi parte, considero que la segunda fuente de estas innovaciones se ha de hallar en la constante profundización del sentido de la tradición talmúdica que llevó a cabo Levinas desde que acabó la guerra (primero, bajo la enseñanza del enigmático señor Chouchani, y luego espoleado a tratar de continuar la dirección de esta visión, a la vez clásica y diferente, en las anuales *lecturas talmúdicas* a las que lo invitaba la principal asociación cultural judía de Francia).

Una manera sencilla de describir la obra entera de Emmanuel Levinas es decir que se ha tratado en ella de empezar a traducir el Talmud a la *lingua franca* de nuestro siglo, en paralelo a cómo el *Tanaj*, el Primer Testamento, se vertió al griego común en *Septuaginta*. La bizca y malherida tradición filosófico-teológica de Occidente (que tiende una mano al paganismo, sobre todo desde Nietzsche, a la vez que con la otra intenta repensar el monoteísmo bíblico desde el Cristo) es verdad que contiene en sí la levadura de la crítica de toda ideología *antisemita*; pero a Platón, a Descartes, a Kant hay que leerlos también con la nueva óptica que se desprende de la experiencia milenaria de la Haggadá -la parte más accesible del Talmud para quien se tenía que confesar *talmudista de fin de semana*, comparado con un Chouchani- contrastada con el misterio del odio que ha revelado la Shoá. Si en 1919 se había publicado, póstuma, la desafiante obra de Hermann Cohen titulada *La religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo*, Levinas entero puede leerse como *el nuevo pensamiento a partir de las fuentes del judaísmo y la Shoá*: una nueva y antiquísima *filosofía primera* para la que hay que transformar las categorías centrales del pensamiento *viejo* (que podría sin riesgo titularse, como Kant **quería** y Heidegger imitó imperfectamente, *ontoteología*).

Los temas capitales del libro cuya excelente traducción nueva publicamos están enunciados en el párrafo final de la *Nota preliminar*. Como no se trata de estropear en este prólogo con términos torpes la **abrupta** lectura del tratado, simplemente los glosó en pocas frases.

El problema principal es el de saber analizar finamente qué hace de mí un *único*. Claramente, no mi pertenencia a la especie biológica *homo sapiens sapiens*, ya que esto lo comparto con miles de millones de otros seres. Tampoco mi historia. Sea cual sea su detalle y su originalidad, ¿es que no cabe pensar un planeta igual a este en algún lugar del universo (¿del *multiverso*?) donde otro humano sea idéntico a mí? Heidegger propuso que es la muerte la raíz de nuestra individuación, puesto que con nadie podemos compartirla. Pero también sería quizá la muerte susceptible de un paralelo exacto en ese otro mundo. Kierkegaard y Pascal han acertado ya casi con la verdad: es la culpa personal la que nadie puede conllevar conmigo. Los factores de lo ético son los únicos que aíslan fieramente a cada cual, hasta el punto de que nadie, salvo el Cristo, ha sido capaz de decir yo sin egoísmo. Pero Levinas retrocede a la condición radical para que haya culpa: la responsabilidad. No la libertad, sino la libertad investida ya siempre de responsabilidad, o sea, éticamente apelada de un modo insoslayable y, en el fondo, pese a obnubilaciones varias, constante. No es que yo solo sea

un yo único porque estoy frente a un tú único, como había dicho el pensador judío Martin Buber, tan ocupado con la mística jasídica; es que yo soy el único en la medida en que *otro* exige derechamente, sin ambages, sin escapes, que le responda *no dañándole*, o sea, no solo reconociendo en él a un semejante, sino algo *santo*.

Es como estar en mi centro mismo desfondado de mi mismidad: queda entonces una unicidad que literalmente está ya *ab-negada* de su identidad de *sí misma* y se halla, por así decirlo (es que hay que hablar *de otro modo* que como habitualmente hablamos), sustituida por la pura reclamación obsesiva que procede de *fuera*, de *otro*. Antes de querer yo nada, antes de poder acoger nada ni a nadie, estoy ya tomado en rehenes. Si pudiera expresarme así, diría que desde el origen soy pura exposición; pero más bien es que el presunto centro de mi subjetividad como *yo mismo* es en realidad solo el golpe o trauma de la transcendencia.

De aquí que no me pueda rehacer (como una libertad que está desde el principio en sus propias manos) para decidir si escucho o no la llamada de esa transcendencia: *más allá* o *más acá* de una posible esencia mía, estoy en marcha hacia fuera, ya reclamado por alguien. Esta respuesta es lo que queda en el hueco que el pensamiento viejo llamaba mi esencia (y después llamó mi libertad). Haga lo que haga y llegue a saber lo que llegue a saber, jamás mi respuesta superará la reclamación. Ni siquiera llegará a igualarla.

Lo que en absoluto quiere decir que la existencia sea toda ella servicio ético de lo santo y donación ya santa de mí a otro, a otros, a cualquier otro. En la respuesta irá ya también siempre colateralmente la memoria de ella, que enseguida tiende a convertirse en un como depósito de méritos y fracasos, de aprendizajes y errores, de justicia bien o mal impartida. Y como se sirve obsesivamente a otro ofreciéndole además de mi abnegación los tesoros del mundo, este mismo se abre a una exploración que no solo ayuda para auxiliar al prójimo, sino también para construir una estancia propia en la que ir habitando. Las **ilusiones** que todo ello puede lanzar -y ya ha lanzado siempre- sobre lo excepcional de lo humano llenan no solo la literatura de todos los pueblos (a la que asimilamos, con ligereza, el Tanaj y sus comentarios), sino también el pensamiento filosófico y científico, siempre tentado de acaparar para sí más de lo que estrictamente le toca.

Quizá estas alusiones preparen no inadecuadamente para la despaciosa meditación de un texto casi infinitamente sorprendente, en el que no hay derecho a que no concurren cuantos factores de veras importen a lo humano. No hay Talmud si no hay reinterpretación.

Madrid, 30 de noviembre de 2019