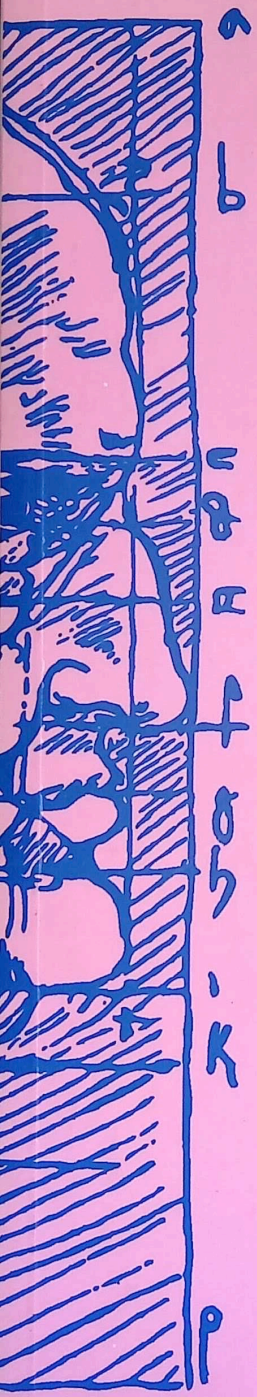

Emmanuel **Levinas**

NUEVAS LECTURAS TALMÚDICAS

Edición de
Jorge Medina Delgadillo

EDICIONES
SÍGUEME

NUEVAS LECTURAS TALMÚDICAS

HERMENEIA

111

Colección dirigida por
Miguel García-Baró

EMMANUEL LEVINAS

NUEVAS LECTURAS TALMÚDICAS

Edición preparada por
JORGE MEDINA DELGADILLO

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2017

Traducción, presentación, notas al texto y estudio conclusivo
de Jorge Medina Delgadillo, sobre el original francés
Nouvelles lectures talmudiques

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1955-4
Depósito legal: S. 3-2017
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DEL EDITOR

Leer al último Levinas, al de *Nuevas lecturas talmúdicas*, tal vez represente para muchos asistir a la lectura del testamento filosófico del gran maestro.

Impreso en 1996, a los pocos meses de morir su autor en la Navidad de 1995, este libro invita a escuchar en cierta medida las últimas voluntades de quien ya no está presente para proclamarlas. Por esa razón, nadie debe buscar en estos ensayos los más brillantes análisis fenomenológicos, ni las más impresionantes intuiciones, ni el lenguaje más provocador; en ellos encontrará, más bien, los últimos esfuerzos por clamar en el desierto un humanismo radical, que se basa en una justicia hecha misericordia, en una *politica ancilla ethicae*, en una religión que si bien no se circunscribe únicamente a la responsabilidad con el débil, no puede pensarse sin ella ni hallar al margen de ella su más genuina interpelación.

Con mínimas variantes y bajo el título *Lección talmúdica sobre la justicia*, el primero de los tres ensayos que componen el volumen apareció en el *Cahier de l'Herne*, que se dedicó al propio Levinas[1]. Se trata de una conferencia pronunciada ante el Consistorio central de los ju-

1. E. Levinas, *Leçon talmudique sur la justice*, en C. Chalier-M. Abensour (eds.), *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*, Éditions de l'Herne, Paris 1991, 120-133.

díos de lengua francesa en 1974, año en que también se imprimió *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* El título de dicha conferencia fue *La voluntad del cielo y el poder de los hombres.*

El segundo texto, *Más allá del Estado en el Estado*, recoge la intervención del filósofo en el XXIX Coloquio de intelectuales judíos, que tuvo lugar en París en diciembre de 1988. Las actas, editadas por Jean Halpérin y Georges Lévitte un año más tarde, llevaban como título general *La cuestión del Estado*[2].

Y cuando en 1989 todos suponían que ya se había cerrado el corpus de los escritos de Levinas[3], nuestro autor pronunció, en el XXX Coloquio de intelectuales judíos, la tercera conferencia que integra el presente volumen. Su título: *¿Quién es uno mismo?*[4]

SOBRE NUESTRA EDICIÓN

Esta obra, que vio la luz tras la muerte del autor, no se benefició de la corrección final que Levinas realizaba antes de darla a la imprenta. Por tanto, existen en el original pequeñas erratas que se ha intentado subsanar en la tra-

2. J. Halpérin - G. Lévitte (eds.), *La question de l'État: données et débats; actes du XXIXe colloque des intellectuels juifs de langue française*, Denoël, Paris 1989.

3. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otros*, *Los imprevistos de la historia*, *Dios, la muerte y el tiempo*, *Libertad y mandato* y *Alteridad y transcendencia* recogen muchos y variados artículos, conferencias y ensayos, algunos de los cuales datan de su juventud. Por tanto, impresos en la década de 1990, la mayoría no contiene material reciente, como sí *Nuevas lecturas talmúdicas*, donde dos de ellas son de un Levinas octogenario.

4. J. Halpérin - G. Lévitte (eds.), *Le Quant-à-soi: données et débats; actes du XXXe colloque des intellectuels juifs de langue française*, Denoël, Paris 1991.

ducción, aunque siempre procurando conservar el estilo del autor, que gusta de la hipérbole, la omisión de verbos, el uso de frases que remiten a otras anteriores.

En general, la traducción ha tenido presentes las distintas versiones al castellano de otras obras talmúdicas de Levinas: *Cuatro lecturas talmúdicas*, *Más allá del versículo*, *De lo sagrado a lo santo*, así como la traducción al inglés de Richard Cohen: *New Talmudic Readings*. Asimismo, por lo que respecta a los textos bíblicos la traducción ha tenido a la vista varias versiones de la Biblia. En cuanto a los pasajes del Talmud, se sigue la versión inglesa *The Soncino Talmud*, editada por Isidore Epstein, excepción hecha de la *Misná*, que se cita según la edición de Carlos del Valle publicada por Ediciones Sígueme. Todo ello no obsta para que en la mayoría de los casos se haya optado por traducir directamente del texto francés de Levinas, a fin de mantener la correlación de términos usados en su comentario respecto a los textos bíblicos y talmúdicos citados.

En cuanto a las notas que acompañan al texto, tan solo siete son originales de Levinas y se hallan en la primera conferencia. Todas las demás han sido añadidas por el traductor e identificadas con las siglas «N. del T.».

No puedo concluir estas líneas sin agradecer la guía de Miguel García-Baró en el curso de esta traducción, así como las reflexiones que aportó sobre estos temas en el seminario permanente «Teoría del bien», en la Pontificia Universidad de Comillas.

LA VOLUNTAD DEL CIELO
Y EL PODER DE LOS HOMBRES

Lección pronunciada en 1974
ante el Consistorio central.

Esta lección, variando apenas las líneas iniciales que a continuación transcribimos, fue publicada como *Leçon talmudique sur la justice*, en C. Chalier - M. Abensour (eds.), *Emmanuel Levinas. Cahier de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris 1991, 120-133. El inicio rezaba: «Señor presidente, grandes rabinos, señoras y señores, debo comenzar pidiendo disculpas por haber aceptado pronunciar esta lectura talmúdica en su asamblea, donde la ciencia rabínica se vierte más allá de todo lo que a mí me cabe retener. Ustedes saben, sin duda alguna, que según la sabiduría rabínica...» [N. del T.].

Según la sabiduría rabínica, nada es más serio que enseñar ante los propios maestros. La maestría del maestro y el discipulado del discípulo –y sus deberes– comienzan ya justo allí donde un mero elemento aislado del saber se comunica de espíritu a espíritu. ¡Calculen, pues, mis escrúpulos! Si he aceptado pronunciar esta lectura talmúdica sin la erudición tradicional, sin la finura de espíritu que tal cosa requiere (o que incluso ella misma incrementa), es únicamente con la intención de testimoniar que un «aficionado», a condición de que esté atento a las ideas, puede extraer hasta de una aproximación superficial a estos textos difíciles –sin los cuales no hay judaísmo, pero cuyo lenguaje e intereses parecen a primera vista tan extraños que, a nosotros, judíos de hoy, nos cuesta reivindicarlos– sugerencias esenciales para su vida intelectual sobre cuestiones que inquietan a los hombres de todas las épocas, o sea, al hombre de hoy.

Pero para ello habrá que trabajar sobre una página talmúdica, a pesar de todos los inconvenientes que acarrea un discurso público sin florituras.

Claro que me habría costado muy poco prodigarme en aseveraciones sobre las virtudes de estos textos citando fórmulas y pasajes de ellos mismos en los que alaban su propia excelencia; sin embargo, he optado por evitar a toda costa este proceder apologético. Tenemos materia

suficiente con el pasaje cuya traducción tienen todos ustedes delante. Las perspectivas que ofrece se multiplican y se amplían en la medida –o en la gloriosa desmedida– en que se va profundizando en él. Las palabras de los doctores rabínicos son como las brasas (*Abot* 2, 10)[1]: se convierten en llamas al soplar sobre ellas. ¡Llama y luz son cosas del soplo, del aliento! Los puntos insignificantes de estas brasas se iluminan entonces con el sentido del que realmente son cimas. Lo mismo sucede con las Escrituras Santas. Esto lo he aprendido de Rabí Jaím de Volozhin, de su *Néfesh haJaím*[2]. Por tanto, atribuyan a mi pobre aliento, a la debilidad de mi soplo, lo que en mi lección quede oscuro o frío. Quédense, sin embargo, con la comparación, pues ella define el Libro como Libro, es decir, como inspiración.

1. El *Pirkei Abot*, *Capítulos de los Padres*, también llamado *Tratado de los Principios* o *Ética de los Padres*, es una compilación misnaica de máximas morales, en la que no aparecen las prescripciones legales. La cita completa dice así: «Caliéntate con la llama de los sabios, pero sé prudente con las brasas, no sea que te quemes. La mordedura de ellos es la mordedura del zorro; su picadura, la picadura del escorpión; su silbido, el silbido de la serpiente venenosa; y todas sus palabras son como brasas de fuego» [N. del T.].

2. Jaím de Volozhin fue el discípulo más importante del Gaón de Vilna (Rabí Eliyahu ben Shlomo). Jaím trató de conciliar las posturas extremas de, por un lado, su maestro, líder de los *mitnagdim*, y, por el otro, el Baal Shem Tov, líder de los *jasidim*. Levinas escribió el prólogo de la traducción francesa del libro más importante del Volozhiner: *Néfesh haJaím* (*El alma de la vida*, o *El soplo de la vida*), además del artículo *«À l'image de Dieu», d'après Rabbi Haïm Voloziner*. El Volozhiner, y Levinas con él, intenta reconciliar el estudio de la Torá como valor supremo de la vida religiosa con la comunión con Dios (*devekut*) predicada por los *jasidim*. La clave para tal reconciliación está en la noción de «mandamiento» (*mitzvá*), pues en él cada persona constata la Presencia de Dios y permite que dicha Presencia se irradie al resto de la creación [N. del T.].

La traducción que se les ha distribuido está sacada de las últimas páginas del tratado talmúdico *Makkot*[3], texto de apenas cincuenta páginas, luego relativamente breve. Este tratado se ocupa de las sanciones judiciales –como la flagelación o los «azotes» (*makkot*)– impuestas a la transgresión de ciertas prohibiciones, de mandamientos negativos, de mandamientos que rezan: «Tú no cometerás...», cuando la transgresión se ha producido a pesar de la advertencia previa dirigida al culpable y sobre la que ya han declarado testigos.

Una lección talmúdica comienza, lo saben bien, por la formulación de ciertas tesis llamadas *Misná*. Las tesis de la *Misná*, formuladas por los maestros *Tanaím*[4], se enuncian como dotadas de autoridad soberana y, a menudo, sin referencia a la Escritura, pues reclaman para sí una tradición oral a la que, al igual que a la revelación escrita, se atribuye origen sinaítico. A la *Misná* le sigue un texto

3. El Talmud está dividido en seis órdenes con sus respectivos tratados (ponemos en cursivas aquellos de los cuales Emmanuel Levinas hizo una o varias lecturas talmúdicas, aunque citó muchos más):

Primer orden, Zeraim (semillas): *Berakot*, Peah, Demai, Kilaim, Shebiit, Terumot, Maaserot, Maaser Sheni, Jala, Orla, Bikurim;

Segundo orden, Moed (fiesta): *Shabat*, Irubín, *Pesajim*, Shejalim, *Yoma*, Suka, Beitza, Rosh Hashaná, Taanit, *Meguila*, Moed Katan, Jaguiga;

Tercer orden, Nashim (mujeres): Yebamot, Ketubot, Nedarim, *Nazir*, *Sota*, Guitin, Kidushín;

Cuarto orden, Nezikín (daños): *Baba Kama*, *Baba Metzia*, Baba Batra, *Sanhedrín*, *Makkot*, Shebuot, Eduyot, Aboda Zara, Abot, Horayot;

Quinto orden, Kodashín (sagrados): Zebajim, *Menajot*, *Julín*, Bekorot, Arakín, Temura, Keritot, Meila, *Tamid*, Midot, Kinim;

Sexto orden, Taharot (purezas): Kelim, Ohalot, Negaim, Para, Taharot, Mikbaot, Nida, Makshirín, Zabim, Tebul Yom, Yadayim, Uktzim [N. del T.].

4. Este término podría también traducirse por la expresión «los que repiten» [N. del T.].

llamado *Guemará*, que suele ocupar muchas páginas y que reproduce las discusiones y los desarrollos que suscitan, en los sabios rabínicos más tardíos (del siglo III al VI), llamados *Amoraím*[5], las enseñanzas fundamentales de los *Tanaím*.

Comentaré la última *Misná* del tratado *Makkot* y una parte, cerca de un tercio, de la *Guemará* que le sigue (23b). El final de la *Guemará* evoca, al menos en apariencia, otros temas distintos a los que expone la *Misná*. Por cierto, suele ser buscando la unidad de un conjunto, a primera vista inconexo, de una pretendida compilación talmúdica, como se descubren las ideas más interesantes e incluso centrales que la guían. No nos adentraremos hoy por esta apasionante aunque abrupta vía. Tan sólo me referiré a una de las dos historias con que termina el tratado, cuyo verdadero sentido no se revela más que en función de su contexto, que es precisamente nuestro texto de hoy. He aquí, pues, este texto, cuyos párrafos van precedidos de números romanos para facilitar las referencias en mi comentario.

TRATADO «MAKKOT»
23a-24b

MISNÁ[6]

I. Todos aquellos que son merecedores de supresión[7] (por intervención celeste), si han sido sometidos a la flagelación, son absueltos de la supresión, pues está escrito: «Podrá infli-

5. También se podría traducir por «los que comentan» [N. del T.].
6. En la versión castellana de la *Misná*, editada por Carlos del Valle en Ediciones Sígueme, este pasaje se encuentra en *Makkot* 3, 15-16.
7. Con sentido de exterminio tanto por muerte física como por excomunión, destierro, alejamiento o separación del pueblo [N. del T.].

girle cuarenta azotes, pero no más, no sea que, al golpearle más, sea excesivo el castigo y tu hermano quede envilecido a tus ojos» (Dt 25, 3). Una vez sancionado, hele ahí como tu hermano. Tal es la opinión de Rabí Janina ben Gamliel.

II. Y Rabí Janina ben Gamliel dijo: si el hombre puede perder su vida a causa de una transgresión cometida, con cuánta mayor razón la vida le será devuelta a quien cumpla un mandamiento.

III. Rabí Shimón dijo: Esto puede deducirse del pasaje donde se encuentra el versículo: «Todos los que cometan una de estas abominaciones serán suprimidos de en medio de su pueblo» (Lv 18, 29). Y también fue dicho: «Guardad mis preceptos y mis normas. El hombre que los cumpla, por ellos vivirá. Yo soy el Eterno» (Lv 18, 5). Así, cualquiera que no cometa transgresión es recompensado tanto como el que cumple el mandamiento.

IV. Rabí Shimón bar Rabbi dijo: ¿Acaso la Escritura no prescribe: «Guárdate sólo de comer la sangre, porque la sangre es la vida...»? (Dt 12, 23). Ahora bien, si de la sangre, que naturalmente repugna al hombre, se dice que aquel que se abstiene de ella será recompensado, con cuánta mayor razón aquel que se abstenga del hurto y de transgredir las prohibiciones sexuales –que atañen a aquello a lo que la naturaleza humana aspira y donde encuentra placer– habrá adquirido mérito para él y para su posteridad, hasta el fin de todas las generaciones.

V. Rabí Janina ben Akashia dijo: El Santo, Bendito sea, ha querido conferir méritos a Israel, y por ello le ha dado la Torá con muchos mandamientos, pues está dicho: «El Eterno se ha gozado, por el triunfo de la justicia, en engrandecer y hacer gloriosa la doctrina» (Is 42, 21).

* * *

GUEMARÁ

VI. Rabí Yojanán ha dicho: Los colegas de Rabí Janina ben Gamliel no comparten su punto de vista. Rabí Ada bar Abba dijo: Se enseña en la escuela que entre el Shabbat y el día de Kippur no hay más que esta diferencia: la falta voluntaria contra el primero es castigable por el hombre; contra el segundo, por la supresión. Ahora bien, si fuera así (como quiere Rabí Janina ben Gamliel), en los dos casos la sanción estaría en las manos del hombre.

VII. Rabí Nahmán bar Yitzhak respondió: Esta enseñanza es de Rabí Yitzhak. De acuerdo con él, la flagelación no se ha de aplicar a aquellos que son merecedores de supresión, pues tenemos una baraíta[8]: Los que son merecedores de supresión son nombrados juntos (en el capítulo 18 de Levítico, cuando enumera los casos de incesto que son merecedores de supresión). ¿Por qué entonces el incesto cometido con una hermana se nombra aparte (Lv 20, 17)? Es a fin de no considerar al merecedor de supresión como merecedor de flagelación (la cual tendría virtualmente el poder de liberar al condenado a supresión, siendo la supresión prerrogativa exclusiva del poder celeste).

VIII. Rabí Ashi dijo: Puedes igualmente afirmar que esta enseñanza está de acuerdo con los doctores: la falta intencional contra el primero está, en principio, en manos de los hombres, y la falta intencional contra el otro depende, en principio, del Cielo.

IX. Rabí Ada, hijo de Rabí Abba, dijo en nombre de Rav: En la práctica, se sigue la opinión de Rabí Janina ben Gamliel.

X. Rabí Yosef dijo: ¿Quién ha estado en lo alto, ha retornado y ha dicho eso? Abayé le respondió: ¿Acaso no ha dicho Rabí Yehoshúa ben Leví: Tres cosas han sido establecidas por el tribunal de abajo a las cuales el Tribunal de lo alto consien-

8. Enseñanzas y tradiciones orales que no han sido compendiadas en la *Misná* [N. del T.].

te? ¿Quién ha estado en lo alto, ha retornado y ha dicho eso (dices tú)? Pero estos son versículos que se interpretan. Interpretémoslos, pues.

XI. He aquí el argumento de lo que dijo Yehoshúa ben Leví: Tres cosas fueron establecidas por el tribunal de abajo a las cuales consiente el Tribunal celeste: a) la lectura del rollo de Ester (en Purim); b) la invocación del nombre de Dios en el saludo dado al prójimo; c) el aporte del diezmo (debido a los levitas) en el recinto del Templo.

XII. Por lo que toca a la lectura del rollo de Ester, está escrito: «Los judíos reconocieron y aceptaron» (Est 9, 27). Reconocieron arriba lo que aceptaron abajo.

XIII. En cuanto a la invocación del nombre de Dios en el saludo, está escrito: «Llegaba entonces Booz de Belén y dijo a los segadores: 'El Señor esté con vosotros'» (Rut 2, 4); y está escrito: «El Eterno está contigo, valiente guerrero» (Jue 6, 12). ¿Por qué este segundo texto? En caso de que digas: «Booz ha decidido así por propia iniciativa sin saber si el Cielo consiente con su decisión», se nos enseña citando: «Dios está contigo, valiente guerrero».

XIV. Por lo que toca al aporte del diezmo, está escrito: «Llevad el diezmo íntegro a la casa del tesoro, para que haya alimento en mi casa; y ponedme así a prueba, dice el Eterno Shebaot, a ver si no os abro las esclusas del Cielo y no vacío sobre vosotros la bendición más allá de toda medida» (Mal 3, 10). ¿Qué significa «más allá de toda medida»? Rabí bar Raba dijo: «Hasta que vuestros labios se cansen de decir 'suficiente'».

XV. Eleazar dijo: «En tres sitios hace el santo Espíritu aparición: en el tribunal de Sem, en el de Samuel de Ramá y en el del rey Salomón».

XVI. En el tribunal de Sem, porque está escrito: «Judá lo reconoció y dijo: 'Ella es más justa que yo'» (Gn 38, 26). ¿Cómo lo sabía? ¿No podría haber pensado que otro más había ido a su casa, tal como él lo había hecho? Es porque una

voz celeste proclamó: «Por mí son reveladas estas cosas escondidas».

XVII. En el tribunal de Samuel, porque está escrito: «'Pues bien, acusadme ante el Eterno y ante su elegido, si hay alguno del que he tomado el buey o el asno, alguno al que he perjudicado u oprimido...'. Respondieron ellos: 'No nos has perjudicado ni oprimido...'. Y él les dijo: 'Dios sea testigo contra vosotros en este día y sea testigo su elegido de que vosotros no habéis encontrado nada en mi contra'. Y uno respondió: 'Que sean testigos'» (1 Sm 12, 3-5). ¿Por qué está escrito «uno» respondió y no «ellos» respondieron? Porque una voz celeste proclamó: «Soy testigo en este asunto».

XVIII. En el tribunal del rey Salomón, porque está escrito: «Respondió el rey: 'Entregad a aquella el niño vivo y no lo matéis; ella es la madre'» (1 Re 3, 27). ¿Cómo lo sabía? Puede que sólo fuera por su sagacidad. Fue porque una voz celestial proclamó: «Ella es su madre».

XIX. Raba respondió: ¿Es eso una prueba? Tal vez Judá calculó los meses y los días y lo recordó. Uno se atiene a lo que es visible. Uno no se atiene a lo que es invisible. Lo mismo para Samuel, pues es todo Israel quien le respondió y esto justifica el uso del singular, como cuando está escrito: «Israel será salvado por el Eterno» (Is 45, 17). Y también lo mismo con Salomón, el cual lo dedujo a partir de la que manifestaba amor y de la que no.

XX. Hay que decir más bien que la tradición así lo quiere.

Según Rabí Janina ben Gamliel (I), las personas culpables de transgresión, que el Pentateuco sanciona con la escisión o supresión (*karet*), son absueltas de esta pena si reciben la flagelación que el tribunal terrestre les impone. La «supresión» es, en principio, una sanción de muerte que, según la tradición rabínica, no compete a los tribunales humanos, sino que es infligida por el Tribunal celeste.

Detengámonos por un momento en el lenguaje de la *Misná*, como si el contenido que ofrece no desbordara las nociones que usa y que, de entrada, a una persona de hoy, en París y en 1974 –e intelectualmente todos somos de este tiempo y este lugar–, pueden parecer obsoletas, particularistas o al menos exóticas. Sin embargo, su carga de sentido sigue siendo notable, precisamente porque van como soldadas a los ejemplos cuyo contenido generalizan y formalizan. Estas nociones son «comprehensiones» múltiples que proceden no de la ambigüedad, sino de la riqueza inagotable de las innumerables dimensiones de lo concreto. Tal vez nuestros conceptos occidentales se han desprendido prematuramente de lo concreto. ¡Oh, la impaciencia del concepto! Aquí la discusión retorna una y otra vez a los ejemplos, permitiendo que germinen conceptos nuevos, y va luego a nuevas direcciones.

Pero es que además –y sobre esto nunca se es preciso, con lo que se corre el riesgo de perpetuar la impresión de un formalismo salvaje o anacrónico– esta conceptualización paradigmática constituye un procedimiento teorético para comprender lo Real; es algo que no se traduce a cada paso en conductas y situaciones reales que tengan significado documentable. La preocupación por la *halajá*[9], por la regla concreta de conducta, es, desde luego, esencial. Deriva esta de aquí, pero comporta una decisión especial. En el nivel teorético en que la *Guemará* se mantiene, la dialéctica es, en cambio, libre. Estas no-

9. La *halajá* (conducta) contiene todos los preceptos rituales, sociales, éticos o económicos: es la recopilación propiamente legal del judaísmo. La *hagadá* (dicho o relato), por su parte, contiene las exégesis u homilías no legales, así como cuentos, relatos y parábolas con fines pedagógicos y parenéticos [N. del T.].

ciones soldadas a lo concreto dejan al juego de la teoría un campo diferente de aquel donde se mueven los conceptos de la abstracción pura. No por ello se reducen a lo anecdótico; como les sucede también a algunas nociones de la física moderna, que no se reducen a las imágenes o los esquemas por los que se las traduce en los manuales de bachillerato.

Así pues, el tribunal de los hombres sería competente en faltas que nos han expulsado de lo humano y en la reparación de lo irreparable. ¿Acaso puede el tribunal tanto como la misericordia o la Gracia? ¿La Gracia se revela en un tribunal? Olvídense por un instante de la horrible imagen de la flagelación, olvídense de la violencia de la supresión y del formalismo del procedimiento judicial. La noción de los azotes indica una sanción humana cuya esencia consiste precisamente en tocar la intangible dignidad personal del prójimo. ¡¿Dónde fue a alojarse la Gracia?! Pero la referencia a Deuteronomio 25, 3 es explícita: aquí es donde el amor al prójimo debe llevarse al extremo: se trata de castigar sin envilecer, de meterse en los asuntos del otro sin tocar su libertad. ¿Acaso no son el tribunal y la justicia esta extrema medida de una diferencia que es un diferencial, un infinitesimal?

Definida aquí por conceptos tan poco atractivos como la flagelación, la justicia humana sustituye al riguroso veredicto del Absoluto: «Ese será suprimido de su pueblo». Suprimido de la vida, pero también de Israel, es decir, del orden humano, del orden de la verdadera humanidad, de la verdadera sociedad; y, según Maimónides –que extrajo en el siglo XII la sustancia del Talmud–, suprimido del mundo futuro, de la última finalidad de lo humano y del Mundo –respecto de la cual las promesas

mesiánicas no son más que la penúltima etapa–. Rabí Janina rompe con la tenebrosa fatalidad mitológica, cuya eventualidad es índice de tiranía religiosa, para proclamar que no existe falta contra el Cielo que no se pueda expiar o hacer expiar entre los hombres y a la luz del día. El tribunal –asamblea liberada de las ciegas pulsiones de la existencia, elevada al desinterés– es el lugar donde se manifiesta la voluntad divina regeneradora: una iniciativa paternal bajo especies fraternales.

El argumento de Rabí Janina ben Gamliel es ya de suyo muy revelador. Parece jugar con las palabras. En realidad, la referencia a la expresión «tu hermano» del Deuteronomio no es un juego, sino razón y definición de la justicia: acto sin espíritu de venganza, desprecio u odio; acto sin pasión, desde luego, pero, positivamente, acto fraternal. Procede de la responsabilidad por el otro. Ser responsable del prójimo, ser guardián del otro –contrariamente a la visión cainita del mundo–, define la fraternidad. Es en el tribunal, que razona y sopesa, donde el amor al prójimo es posible. Exageración de patente sentido: que ninguna indulgencia es gratuita. Siempre la paga algún inocente sin saberlo. No le es lícita al juez, a no ser que asuma personalmente sus costes[10]. Pero sí que corresponde al juez terrenal, al hombre, al hermano del culpable, restituir al prójimo a la fraternidad humana. ¡Ser responsable del hermano hasta el punto de ser responsable de su libertad! Lo cual no es posible más que con la violencia, por el dolor que despierta, o sea, que instruye, educa y pone a

10. «El juez ha pronunciado su juicio: ha absuelto al inocente y ha condenado al culpable. El juez se dio cuenta de que es un hombre pobre el que debe pagar, y le dio de su propio dinero. Esto es justicia y caridad...» (*Tratado Sanedrín* 6b, versión del gran rabino Salzer, 27).

prueba. Maimónides insistió en la necesidad del arrepentimiento, pero el perdón –el retorno a lo humano– sólo es posible después de la sanción. La heteronomía está, pues, entre las condiciones de la autonomía, y el judaísmo la piensa profundamente con el concepto o la categoría de paternidad[11].

La misma justicia divina exige manifestarse en el tribunal terrestre para revestirse de fraternidad humana. A esta misericordia o a esta gracia se le otorga una confianza quinientas veces mayor que la que se da al puro rigor. Y, en efecto, el segundo argumento de Rabí Janina ben Gamliel (II) –un *a fortiori*– se halla implícitamente fundado en esta confianza. ¿No está escrito acaso: «El Eterno mantiene su favor por millares de generaciones; aguanta la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación...» (Ex 34, 7)? Y los rabinos glosan: «Millares de generaciones» son al menos dos mil. Durante dos mil generaciones al menos se transmite el favor acorde al mérito, mientras que la iniquidad clama justicia por cuatro generaciones. La misericordia divina es, pues, al menos quinientas veces más fuerte que su rigor. Detrás de esta aritmética teológica hay un optimismo moral: nada

11. Con el fin de hacer frente al paganismo de la noción *complejo de Edipo*, resulta obligado pensar a fondo versículos, en apariencia puramente edificantes, como Deuteronomio 8, 5: «Comprende que el Eterno, tu Dios, te corregía como un hombre corrige a su hijo». Aquí la paternidad ha de ser entendida como una categoría constitutiva de lo que posee sentido y no como categoría de la alienación del sentido. Al menos sobre este punto, el psicoanálisis atestigua la crisis profunda del monoteísmo en la sensibilidad contemporánea, una crisis que no se reduce al rechazo de ciertas proposiciones dogmáticas. Ahí se oculta el secreto último del antisemitismo.

se pierde de la victoria sobre el mal, mientras que la victoria del mal está limitada a un periodo de tiempo[12]. Por eso, Rabí Janina afirma: Si la transgresión de una prohibición ha podido «suprimir» a una persona de su pueblo, con mayor razón el cumplimiento de un mandamiento debe devolver la vida al que merece el *karet* y restituirlo a su pueblo. Ahora bien, sufrir la flagelación sentenciada por el tribunal es, objetivamente, cumplir la ley a la que el culpable se encuentra sometido.

Sufrir con arrepentimiento la violencia del tribunal equivale a cumplir un mandamiento. ¿No es esta la premisa implícita del argumento *a fortiori* de Rabí Janina ben Gamliel, quien pide la intervención de Rabí Shimón (III)? Ciertos intérpretes ven en ella una enseñanza independiente de la que enuncia Rabí Janina ben Gamliel sobre la importancia de las prohibiciones. Nuestra lectura, que se esfuerza en vincularla al inicio de la *Misná*, justifica al menos el parentesco entre estos dos textos. La coacción impuesta a la espontaneidad de la vida –tal como se manifiesta en los mandamientos negativos del Levítico, en los que las prohibiciones sexuales aparecen como prototipos o al menos como ejemplos privilegiados de mandamientos negativos– es afirmada por Rabí Shimón como garantía de la vida: «El que no comete transgresión es recompensado tanto como el que cumple los mandamientos».

12. La verdadera civilización es una fuerza, pero es necesario que comience. ¿No ha tenido comienzo natural? Esta es la cuestión que la crisis de nuestra civilización plantea. ¿No está la perversión incluida en lo natural, en la espontaneidad, en la ingenuidad? ¿No es necesaria una violencia (la paternal) para obtener un acto de libertad y desinterés? ¿Y qué ocurre con el mal impenitente?

Ahora bien, el mandamiento negativo –cualesquiera que sean los efectos positivos que pueda producir su cumplimiento– es la coacción por excelencia, la coacción pura: lo es por su forma imperativa y lo es también por su contenido, ya que manda una coacción impuesta a la vida que se vive en su vitalidad de vida, a la vida que se vive como «una fuerza que va de suyo adelante». Los mandamientos negativos, al restringir la vida y principalmente al restringir la ciega profusión del deseo sexual, son, sin embargo, promotores de vida, si creemos a Rabí Shimón.

Y se puede, sin duda, ver de buena fe en esta promesa lo que espera la fe del carbonero: longevidad o vida eterna, recompensa a la abstinencia ordenada por las prohibiciones. Pero cabe también entender por vida precisamente esta limitación de la salvaje vitalidad de la vida –que la circuncisión simboliza–: limitación por la que la vida se despierta de su espontaneidad de sonámbula, se despeja de la borrachera de su naturaleza e interrumpe su movimiento centrípeto para abrirse a lo otro y al otro. Vida en que se puede reconocer el destino del pueblo judío que, al limitar por la ley esta vitalidad de fiera, acepta esta limitación como la parte mejor, es decir, como una «recompensa».

Y se puede comprender por la vida amenazada de *karet*, de supresión fuera de su pueblo, y por la vida que se da a quien ha padecido la coacción decidida por el tribunal, una vida opuesta al estar embriagado por su propia naturaleza; cuando a la invasión sin límites por el apetito del deseo, la dominación y el disfrute (apetito al que nada se le interpone, ni siquiera el prójimo) la reemplazan la plenitud de sentido, la responsabilidad por la justicia.

Únicamente a partir de aquí, en la vida desenfrenada que el mandamiento negativo debe reducir a lo humano se escucha el ruido triunfante de Roma, cuyo eco atraviesa la última parte del tratado (24a-24b, que hoy no tenemos que comentar); ruido que, en las horas de fatiga, en las horas en que se está de camino, hace dudar de la rectitud de la vida recta de maestros como Rabán Gamliel, Rabí Eleazar y Rabí Yehoshúa; de la rectitud de la vida recta en la que sólo Rabí Akiba sabe aún reír[13].

Rabí Shimón bar Rabbi (IV) deduce la «recompensa» reservada a aquellos que no violan los mandamientos negativos partiendo de las promesas referentes al consumo de sangre. ¡Si la abstinencia conforme a una repulsión natural es recompensada, con mucha mayor razón lo será la resistencia opuesta a lo deseable! El horror de la sangre puede tener aquí un significado que no sea simplemente de orden gastronómico. *A fortiori*, es meritoria la resistencia a los desbordamientos sexuales y al gusto por robar. ¡Sin embargo, en eso precisamente estriba la verdadera vida, a juzgar por la civilización de las grandes metrópolis y hasta por las grandes literaturas! Toda esta contabilidad de méritos y de recompensas tiene un significado mayor. La vida viviente, la vida natural, tal vez

13. «Un día, Rabán Gamliel, Rabí Eleazar, Rabí Yehoshúa y Rabí Akiba se encontraron en el camino. Escucharon el ruido de la ciudad de Roma, del Capitolio, a una distancia de ciento veinte millas. Ellos se miraron unos a otros y rompieron a llorar, pero Rabí Akiba se echó a reír. Le preguntaron: '¿Por qué ríes?'. Pero él les preguntó: '¿Por qué lloráis vosotros?'. Ellos le respondieron: 'Estos villanos que adoran dioses falsos e inciensan ídolos viven en paz y gozan de tranquilidad, mientras que el escabel de la Casa del Señor está consumido. ¿Cómo no vamos a llorar?'. Y él les contestó: 'Es por eso mismo por lo que yo río. Si los que contrarían su voluntad corren esta suerte, ¡con cuánta mayor razón nosotros!'».

comienza en ingenuidades y ascos de acuerdo con la ética, pero termina complaciéndose en los excesos sin amor y en el robo erigido como condición social, en la explotación. La vida humana empieza donde esta vitalidad, en apariencia inocente pero virtualmente destructiva, queda dominada por las prohibiciones. La civilización auténtica, cualesquiera que sean los fracasos biológicos o las derrotas políticas que comporta, ¿no consiste precisamente en retener el aliento de la vida ingenua y permanecer así despierto «por la posteridad y hasta el fin de todas las generaciones»?

Ahora podemos comprender bien el pensamiento de Rabí Janina ben Akashia (V) con el cual termina el pasaje de la *Misná* que nos ocupa. El Eterno ha querido conferir méritos a Israel multiplicando sus mandamientos. No, desde luego, para producir méritos artificiales ni para jugar a una carrera de obstáculos, sino que es para el engrandecimiento de la justicia y para su gloria para lo que resultan necesarias las prohibiciones contra esta vida que se vive como una fuerza que, de suyo, va lanzada. Y esto incluso allí donde la naturaleza parece preservar del mal, tal como sucede con el horror que se experimenta ante el hecho de consumir o de verter sangre. No existe tendencia natural tan sana que no pueda ser investida. La santidad resulta necesaria para la salud de lo sano. Resulta necesaria incluso allí donde, en principio, el instinto nos preserva de dañar a otros, allí donde es inocente.

Pero la grandeza de la justicia, que es el tema de esta parte final de la *Misná*, y que está condicionada por una vida obediente a múltiples mandamientos, es también la gloria del tribunal y de los jueces. Hacer gloriosa la

doctrina: tan sólo los jueces que practican ellos mismos los múltiples mandamientos pueden formar la gloriosa asamblea donde la voluntad de Dios es querida. El juez no es únicamente un jurista experto en leyes: él obedece las leyes que aplica, y el estudio de dichas leyes constituye también la forma esencial de esta obediencia. Hace falta una situación así para que la violencia de la flagelación reduzca la «supresión»; para que las responsabilidades del uno para con el otro y las estructuras –ontológicamente extrañas– puedan asumir, imponiendo una sanción, el ser del otro. Únicamente así cabe un valor anterior a la libertad que no destruya la libertad. Lo cual es probablemente la primera significación de la palabra excepcional «Dios».

El Cielo y la Tierra

El tribunal terrestre interviniendo en las sanciones que competen sólo al Cielo ¿acaso no es la laicización de la Torá, la anulación de lo que los filósofos llaman la transcendencia divina?

Ahora bien, el texto de la *Guemará* comienza por traer a colación aquellas opiniones que parecen oponerse a la decisión de Rabí Janina ben Gamliel (VI, VII, VIII), aunque esta relación termine con el testimonio de Rabí Ada, hijo de Rabí Abba: «En la práctica judicial se sigue la opinión de Rabí Janina ben Gamliel» (IX). Existe, se dice, una enseñanza escolar según la cual entre *Kippur* y *Shabbat* la diferencia estriba en que la transgresión de las prohibiciones del primero concierne al Cielo, mientras que la transgresión de las prohibiciones del segundo cae bajo la jurisdicción del tribunal de los hombres (VI). Que

el problema metafísico de la diferencia entre transcendencia e inmanencia no se separe de las cuestiones que plantean las prohibiciones que sancionan las transgresiones de prohibiciones, es cosa muy notable y característica de un pensamiento en el que los conceptos reciben su sentido último de un contexto ético.

Pero ¿cómo se adecuan entre ellas esta «enseñanza escolar» y la decisión de Rabí Janina? Rabí Nahmán bar Yitzhak (VII) reconoce en esta «enseñanza escolar» la tesis extremista mantenida por Rabí Yitzhak. Este insiste en la diferencia entre lo divino y lo humano, deducida de la irreducibilidad de la «supresión» a la flagelación. En efecto, un texto evoca especialmente la supresión por relaciones incestuosas entre hermanos y hermanas (Lv 20, 17), cuando tal castigo ya se había exigido para las relaciones incestuosas en general (Lv 18, 28). ¡La repetición inútil probaría la irreducibilidad de la supresión! Rabí Yitzhak se opone a que la flagelación regeneradora se aplique al que merece la supresión. Evidentemente es muy importante aducir aquí la opinión de Rabí Yitzhak: es el rechazo a la interpretación puramente humanista y naturalista de la Ley. Más adelante regresaremos sobre este punto.

De la «enseñanza escolar» que acabamos de evocar los «doctores» propusieron otra lectura (VIII): en principio, la falta intencional merecedora de supresión es competencia del Cielo, pero sobre esta supresión que en principio respecta exclusivamente al Cielo, el tribunal humano tiene poder de hecho. ¿Se trata de laxismo, habida cuenta de la «debilidad humana»? ¿Hay acaso un pensamiento riguroso detrás de esta especie de transacción intelectual? La transcendencia y, en su sentido etimológi-

co, la excelencia[14] del Tribunal celeste ¿no comportan en su énfasis mismo una elevación que es un descenso hacia el hombre? Es en este sentido en el que hemos leído la *Misná*. La justicia absoluta se hace ella misma misericordia no en la indulgencia incontrolable e injusta, sino a través del tribunal humano. Dios es así una misericordia nacida en la justicia y en el rigor de la justicia; lo que significa concretamente: mediación de una asamblea de hombres justos; posibilidad misma de tal asamblea. E inversamente, la asamblea de justos no está en la fuente natural de su juicio; en ella quiere otra voluntad, su juicio está inspirado y sobrepasa la condición humana meramente humana. Así dice nuestro texto luego (XV-XX). La justicia no se resuelve en el orden que ella instaura o restaura. El sistema inmanente de leyes está sobrecargado y siempre desbordado por una exigencia que viene de otro sitio.

Violencia de lo sobrenatural, alienación, para aquellos que ven en la autosuficiencia de lo idéntico la última figura de lo libre y lo racional. A menos que –irreductible como el principio de la supresión, que mantiene al culpable bajo el poder del Tribunal de lo alto– se haya expresado aquí más que la única heteronomía que no altera; a menos que esta violencia no merezca el nombre que nos apresuramos a darle, pues precede a la li-

14. *Excellere* significa «salir de», con una connotación de mejora o de ascenso. Esta etimología concuerda perfectamente con el neologismo de Jean Wahl *transascendencia*, que hizo suyo Levinas: «Le mouvement métaphysique est transcendant et la transcendance, comme désir et inadéquation, est nécessairement une *transascendance*» (*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, Paris 1990, 24; versión cast.: *Totalidad e infinito*, ed. M. García-Baró, Sígueme, Salamanca 2013) [N. del T.].

bertad que anima solamente el pneumatismo del alma; a menos que la profecía sea la esencia de lo humano, el traumatismo que lo despierta a la libertad; a menos que bajo la permanencia de este traumatismo, vivida como temor de Dios –no terror ni miedo vulgar–, se libere la libertad de la vigilia que lucha contra el sueño del yo, preocupado de sí mismo. Es en este traumatismo donde puede oírse –no metafísicamente, sino propiamente dicha– la palabra «transcendencia» desquiciando el mundo que, en cuanto mundo, es el reino de lo idéntico y que se basta a sí mismo en el sistema. El hombre en cuanto Mismo trastornado o animado por Otro es una estructura o una categoría irreductible de Otro-en-Mismo. Contra el modelo grecorromano del Mismo puesto como primitivo o último, como término autosuficiente, el tribunal humano asume toda su responsabilidad sólo porque está animado por la responsabilidad respecto de otro distinto de sí mismo. La voluntad de Dios es toda ella sublime en la medida en que se cumple en el tribunal humano. Su manifestación profética –en la que desciende hacia el hombre y se expresa por él– no es probablemente un movimiento cualquiera, sino su suprema elevación. Numerosos textos tanto bíblicos como talmúdicos nos han habituado a esta idea[15].

Que las opiniones que mencionan la irreductibilidad de la supresión no hayan sido omitidas en nuestro texto indica, pues, que la justicia no es un sistema cuya racio-

15. Por ejemplo, y de manera contundente, el salmo 113, con el que comienza el *Halel*. La elevación divina «crece» en los cinco primeros versículos, y he aquí que –hipérbole de esta elevación– la gloria del Señor se hace mirada que se sumerge cada vez más en lo hondo, y acto que va de la miseria (versículo 7) a la desesperación (versículo 9) de los hombres.

nalidad mande indistintamente sobre hombres y dioses; un sistema que se revele en la legislación humana como las estructuras del espacio se muestran en los teoremas geométricos; una justicia que un Montesquieu llama «*logos* de Júpiter», y parece recuperar con esta metáfora la religión, mientras que en realidad, al anular la diferencia, lo que está haciendo es laicizar la transcendencia. En la justicia de los rabinos, la diferencia conserva su sentido propio. La ética no es el corolario de lo religioso; es, de suyo, el elemento en el que la transcendencia religiosa puede tener sentido[16].

TRASCENDENCIA E INSPIRACIÓN

Si la decisión de Rabí Janina no anula el más allá, ¿cómo podemos asegurarnos entonces de que el Cielo está de acuerdo con ella? Es esta una pregunta simple, pero de largo alcance.

La manera en que esta seguridad se busca (X-XIV) nos permitirá desentrañar un sentido del más allá que rompe con el infantilismo mitológico de una separación cuasi espacial: del trasmundo de los cielos habitados por seres «de gran tamaño»; de una relación con el más allá entendida como intercambio de información con un dios que no es sino una potencia entre las potencias, capaz de asegurar el éxito o el fracaso de los hombres. Todo esto

16. Que el traumatismo padecido por el Mismo golpeado por el Otro divino –traumatismo por el que se establece la justicia entre los hombres responsables y que dan cuenta unos de otros– sea también la parte mejor del destino de Israel y, a modo de despertar, el abrazo de Dios, es también el sentido de los dos relatos con los que termina el tratado *Makkot*.

seguramente está sugerido en la pregunta de Rabí Yosef: «¿Quién ha estado en lo alto, ha retornado y ha dicho eso?». La misma revelación mosaica, en cuanto hecho histórico, ¿puede resistir a tal pregunta? A fin de cuentas, ¿quién atestigua su autenticidad? La pregunta de Rabí Yosef llega así de lejos.

Es en este punto cuando Abayé, haciendo suyo un dicho de Rabí Yehoshúa ben Leví (X), confiere a la interpretación de los versículos de la Escritura, a la hermenéutica, al *Midrás*, el poder de forzar el secreto de la transcendencia.

Tres cosas, según Rabí Yehoshúa ben Leví, establecidas por el tribunal de aquí abajo tuvieron el acuerdo del Tribunal celeste (XI): la institución de la lectura del rollo de Ester en Purim, puesto que Moisés no pudo haberla instituido, evidentemente; el derecho de invocar el Nombre de Dios para saludar al prójimo, cuando este nombre no debía ser pronunciado en vano; el depósito en el Templo del diezmo destinado a los levitas y a los sacerdotes, cuando la Ley de Moisés no preveía la mediación del Templo.

Que estas instituciones humanas hayan recibido el acuerdo del Cielo es cosa que se sabe por la interpretación de los versículos que relatan estas instituciones o que las confirman.

Para la lectura de Ester (XII), está escrito: «Los judíos instituyeron y aceptaron» (Est 9, 27). ¿Para qué estas dos palabras si no es para significar que se legalizó en lo alto aquello que ellos aceptaron aquí abajo? ¿Y el derecho de invocar el nombre de Dios al saludar al prójimo (XIII)? Decisión de Booz (juez, pues el libro de Rut comienza diciendo: «Había en la época de los jueces...») en Rut (2, 4),

confirmada anacrónicamente por «el Eterno esté contigo, valiente guerrero», que es como saluda un ángel a Gedeón (Jue 6, 12). El aporte del diezmo al Templo (XIV), instituido por Nehemías (10, 40), viene confirmado por Malaquías (3, 10).

¿Cómo es que tales respuestas –instaladas en el seno de una verdadera petición de principio– pueden medirse con el radicalismo de la cuestión de Rabí Yosef? Está permitido, ciertamente, entenderlas como la expresión de una postura. El canon bíblico, revestido de una autoridad excepcional, sin exigir nuevas revelaciones, contiene, para aquel que sabe interpretar sus versículos, respuesta a todo.

Mas la cuestión de Rabí Yosef ¿no concierne acaso, a fin de cuentas, también al hombre del que se ha dicho: «Sube hacia mí, al monte; quédate allí y te daré las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos...» (Ex 24, 12)? ¿La respuesta de Abayé no nos aporta una enseñanza más actual? ¿La interpretación de lo Escrito no tiene un contenido espiritual en sí misma? Los versículos comentados, en lugar de reposar sobre la autoridad de las Escrituras, ¿no están más bien destinados a asentarla?

En efecto, la aventura del *Midrás*, la posibilidad misma de la hermenéutica en su marcha rigurosamente formal, ¿no pertenecen acaso al modo mismo en el que se hace oír entre nosotros la voz otra; al modo mismo de la transcendencia, como se dice en términos escolares? Olvidemos las circunstancias históricas cuya huella lleva el versículo y las informaciones que se pueden inferir de él. Restituyamos el sentido de lo que se dice a la textura del texto. Los doctores rabínicos gustaban de apegarse a la letra. Quizá haya que designar así a todo el peso muerto

de los signos que grava la significación. Sin embargo, la expresión no consiste sin más en la simple transmisión de pensamientos. La expresión de la significación pertenece a su significatividad misma, a la extraña fecundidad de lo inteligible, que por esto es espíritu, o sea, inspiración. Como si el sentido de un pensamiento se llevara (*metáfora*) más allá del fin que limita la intención del pensador; se dice más lejos que su correspondiente Dicho; se dice fuera del que dice. Sus alas replegadas o el germen de innumerables vidas prometidas en él –razones seminales– se alojan así en las palabras del texto, metáforas de un pensamiento que sobrepasa lo que piensa. Toda esta literatura –en el sentido en que se dice «verdura» o «arboladura»– aguarda o inspira al lector. Los versículos claman: «¡Interprétame!». ¡Inspiración de toda auténtica literatura, que define al libro como libro! Ella guía la historia de las naciones.

Pero la inspiración no está únicamente en el lenguaje cuando se eleva a Libro y desborda su función instrumental de transmisor de información –en la medida en que pueda quedarse sólo en eso– y cuando, estando inspirado, inspira. Este paso de uno a otro, irreductible a la transmisión de información y que asegura la coherencia del orden de las cosas, se produce, efectivamente, en la interpretación de un sentido. Pero no toda literatura remonta hasta la razón primera del sentido, ni es fundación de sentido. ¿Dónde tiene lugar esta fundación? ¿No es este el privilegio de las Escrituras a las que remite Abayé? ¿Hay sentido o relato, dicho o fábula que no cuente la relación de hombre a hombre? ¿Hay relación de hombre a hombre que no haga salir al yo de sí mismo, que no rompa la identidad de lo idéntico por la que los vivientes

se aferran a su ser? ¿Hay relación de hombre a hombre que no sea ética? La ética no es una región o un adorno de lo real; es de suyo el desinterés mismo, que no es posible más que bajo el traumatismo por el que la presencia, en su igualdad impenitente de presencia, es perturbada por Otro. Perturbada o despertada. Experimentar la autenticidad y el valor de este traumatismo consiste en volver al traumatismo mismo, a esta transcendencia o a este despertar en que todas estas «nociones» adquieren significado por primera vez para nosotros.

En los textos invocados, en efecto, ciertas situaciones y ciertos seres determinados, iguales a ellos mismos, que se mantienen en definiciones y fronteras que los integran a un orden y los hacen reposar en mundo, se ven atravesados por un soplo o aliento que levanta y agita su entumecimiento o su identidad de seres y de cosas arrancándolos de su orden sin alienarlos. Milagro de seres descansando confortablemente en su ser y despertándose a nuevos despertares más profundos y más espabilados. No cabe ninguna duda: es el milagro en cuanto perturbación del orden, en cuanto desgarramiento de Mismo por Otro, aquello en lo que estriba la estructura (o la des-estructura) de la transcendencia. Y si los milagros de mera taumaturgia nos parecen espiritualmente sospechosos y admisibles tan sólo a título de simples figuras de la epifanía divina, no es porque alteren el orden, sino porque no lo alteran lo bastante, porque no son suficientemente milagros, porque el Otro que en ellos despierta a Mismo no es lo bastante Otro.

Curiosamente, el primer pasaje bíblico citado (XII) a favor del acuerdo entre el tribunal humano y el Tribunal celeste por Rabí Yehoshúa ben Leví, y que mantiene la

diferencia entre el Cielo y la Tierra a la vez que una relación entre ellos –es decir, el monoteísmo profético–, es el texto de Ester, de donde Dios, podría decirse, ha retirado hasta su nombre, hasta la palabra por la cual se lo designa. Pero he ahí que su inspiración estalla en medio de los acontecimientos que el libro de Ester relata en su motivación inmanente y en las necesidades y los azares (*purim*[17]) de la fortuna. Que en la instauración litúrgica de Mardoqueo y de Ester estos acontecimientos hayan podido comprenderse como acontecimientos de la Historia sagrada es el plus milagroso de su pertenencia al plan divino. El orden histórico –el orden establecido– se despierta al orden ético en el momento culminante del drama, cuando Ester altera la situación de la monarquía –totalmente reglamentada y regulada– y, para salvar a otros hombres, consiente en perderse[18]. Perturbación del orden o despertar que es correspondido por el insomnio del rey. ¿Acaso no asimila un texto midrásico del tratado *Meguilá* el mismo insomnio de Dios con el insomnio de

17. El calendario *bíblico* hebreo comienza con el mes de *Nisán* y termina con el mes de *Adar*. El 14 de *Adar* se celebra la fiesta de *Purim*, en la que se conmemora la liberación del pueblo judío de las manos del rey persa Asuero gracias a la inteligencia y piedad de Ester. En el calendario actual, *Adar* es el sexto mes, con lo cual *Purim* cae en la mitad de todo el año litúrgico. El texto bíblico que da pie al nombre de la fiesta es el siguiente: «En el mes primero, que es el mes de Nisán, el año doce del rey Asuero, se echó el *Pur*, es decir, las suertes, delante de Amán para cada día y cada mes hasta el mes doce, que es el mes de Adar» (Est 3, 7) [N. del T.].

18. Ester, por salvar a su pueblo, desobedece una de tantas leyes de Asuero: acudir a su presencia sin ser llamada por él, lo cual estaba penado con la muerte. «Ve, reúne a todos los judíos que se encuentran en Susa y ayunad por mí; no comáis ni bebáis durante tres días, ni de noche ni de día. También yo y mis doncellas ayunaremos. Y así iré al rey, lo cual no es conforme a la ley; y si tengo que morir, moriré» (Est 4, 16) [N. del T.].

Asuero, como si a través de esta imposibilidad de dormir estallara y resplandeciera en el ser la vigilia o el estar absolutamente espabilado?

No menos notable es el segundo texto (XIII), donde la epifanía de Dios es invocada en la aparición de un rostro humano. En el rostro, la diferencia irreductible del más allá estalla entre lo que, por una parte, se me da a mí y se comprende y pertenece a mi mundo, y por otra, lo que, bajo el orden así constituido, se ausenta, inquieta y despierta.

El tercer movimiento (XIV), la transformación del don del diezmo, ¿no es una transformación del dar mismo en una generosidad que confía en la institución, pero en la que el donante ignora a su beneficiario y la gratitud de este[19]? ¿No es esta una de las significaciones del culto? Lo que los «espíritus fuertes» estarían tentados a tomar en burla como obligación hacia un Cielo vacío es, enigmáticamente, la apertura absoluta del alma. Apertura del des-inter-es, del sacrificio sin recompensa, del discurso sin eco que la «confianza en Dios» y la oración suponen. Apertura al infinito que no puede confirmarse por respuesta alguna, a no ser por su propia desmesura psicológica. Ahí está la abundancia para la cual los labios no son suficientes, de acuerdo con la hermenéutica rabínica, tan extraña, del final de Malaquías 3, 10. Más allá del discurso, abundancia de la recompensa en la abundancia del dar.

19. En su *Misné Torá*, Maimónides comentó los ascendentes ocho grados de la caridad al prójimo, empezando por dar de mala gana, hasta llegar al penúltimo grado, el anonimato del dar y recibir. Según Maimónides, sólo hay un grado superior a la limosna anónima al pobre: darle trabajo para que se gane la vida sin depender de limosnas [N. del T.].

INSPIRACIÓN COMO ESPÍRITU

¿Hemos tenido razón al exponer la inspiración –Otro en Mismo, Otro instruyendo o despertando a Mismo– como la espiritualidad del espíritu? ¿Hemos tenido razón al reconocer en la ética, en el nivel del tribunal que es una asamblea de justos, el lugar mismo en el que sopla el espíritu? ¿No era necesario para ello que fueran interpretadas como inspiración las razones mismas de la Razón razonante en que la filosofía, en su lógica, reconoce el reino de la Identidad que nada otro puede turbar ni guiar?

Ahora bien, esto es precisamente lo que quiere sugerirnos la parte final de nuestro texto. He aquí tres pasajes conocidos por todo lector de la Biblia: en el primero (XVI), Judá, hijo de Jacob, reconoce la injusticia de su acusación contra Tamar (tribunal de Sem)[20]. En el segundo (XVII), el pueblo de Israel reconoce el desinterés de su juez, el profeta Samuel (tribunal de Samuel)[21]. En el ter-

20. Judá tuvo tres hijos: Er, Onán y Sela. El Señor quitó la vida a Er por ser malvado y no dejó descendencia con su esposa Tamar. Luego ella fue desposada por Onán, el cual no quiso tener hijos con ella, y por esta conducta a él también el Señor le quitó la vida. Y porque Sela era aún muy joven, Tamar quedó viuda en su casa. Pasado el tiempo, y haciéndose pasar por una prostituta, ella llegó a concebir gemelos de su suegro Judá. Cuando este se entera de que su nuera ha fornicado y de que está encinta, es el primero en decir: «Sacadla y que sea quemada». Pero cuando Tamar, aduciendo pruebas, revela lo que había sucedido, él admite su error respecto de ella y su paternidad. Entonces no la ejecutan y Judá reconoce que ella es más justa que él [N. del T.].

21. Después de que Saúl asume el reinado de Israel, Samuel confronta al pueblo relatando la historia de infidelidad de Israel para con Dios, la cual tiene un momento decisivo justo en la elección de la monarquía, contraria a la voluntad divina. Samuel, después de alegar los beneficios del Señor en favor de su Pueblo, también alega su propia inocencia respecto a la decisión tomada [N. del T.].

cero (XVIII), el rey Salomón reconoce, entre dos mujeres que se disputan a un hijo, a la que es la madre (tribunal de Salomón)[22]. Tres situaciones en las que la *Guemará* introduce la voz del Cielo. Ciertamente esta voz penetra en el tribunal y se extrae de las voces que, desde la primera hasta la última lectura del texto, son humanas: de Judá que reconoce su error; del pueblo que da testimonio; del rey que juzga. Y esto es ya digno de notarse: la voz de Dios es voz humana, inspiración y profecía en el hablar de los hombres.

Es verdad que la *Guemará* se obstina en encontrar, en las proposiciones de las que la palabra de Dios se «extrae», alguna ambigüedad y algunas «incertidumbres», a pesar de la firmeza de los asertos atribuidos evidentemente por la Biblia –leída con ingenuidad– a personajes humanos. Pero es la *Guemará* misma la que opone un punto de escepticismo a sus propios argumentos (XIX): la confesión de aquel que reconoce su injusticia, el testimonio unánime de un pueblo, la sabiduría de un juez, ¿no son acaso explicados por la sola razón? Y sin embargo, la palabra final consiste en referir a una tradición (XX) que da testimonio de la «voz celeste». ¿La *Guemará* no sospecha, pues, que hay una ambigüedad insuperable en el ejercicio de la razón pura? ¡Todo *logos* exige inspiración! ¡Hay diferencia y traumatismo, enseñanza y despertar en cada evidencia! ¡Un paternal Otro que no aliena, en toda identidad! Hemos vuelto así al tema inicial de la transcen-

22. El pasaje es muy conocido: dos prostitutas se presentan ante el justo rey. Cada una tuvo un hijo, pero a una se le murió al tercer día. Cada una dice ser la madre del niño vivo y que la otra es madre del muerto. El rey decide partir al hijo por la mitad, con la anuencia de una y el rechazo de otra, quien prefiere que el hijo viva aunque no sea a su lado: ella era la verdadera madre [N. del T.].

dencia en el seno de la decisión del tribunal: la penetración de lo divino en el mundo a través del profetismo humano, o la conservación de la medida divina de la supresión, y la diferencia entre voluntad divina y voluntad humana en la humanización misma del rigor divino.

La conveniencia religiosa moderna

Para terminar, quisiera pedirles que admiren de nuevo la maravillosa audacia de esta frase que es como la bisagra de nuestro texto (X): «¿Quién ha estado en lo alto, ha retornado y ha dicho eso?».

Marca el fin de cierta teología y de cierta religión. La total liberación, pero también el total hastío triste del hombre moderno, que se trata de superar. Lucidez que vuelve intolerables tantos discursos en los que se habla de manera infantil, como si realmente alguien hubiera venido del más allá para contarnos lo que pasa allí, y como si el mito de Er de Panfilia, que relata Platón en el libro X de *República*, fuera el relato de un viaje. Pero, sobre todo, como si la transcendencia no fuera más que un intercambio de información con un trasmundo o incluso una experiencia hecha en el más allá y que viene a aumentar el bagaje de nuestros conocimientos, pero manteniéndonos como un ser idéntico, el mismo, consolidado en su identidad por sus experiencias, sintetizadas y sincronizadas en cuanto experiencias.

¡Vaya ambigüedad profunda en la respuesta que nos reenvía al comentario de la Escritura! ¿No es esta respuesta tan irónica como piadosa? ¿La relación de la transcendencia se abriría camino a través del esfuerzo humano? A la extraordinaria revelación sinaítica, a la voz de Dios

retumbando en la tormenta pero que ya no es convincente, las sustituye un pedante comentario, posiblemente víctima de todas las trapacerías del siglo, ¡una oleada de papeles! ¿Quieren los cielos impenetrables desgarrarse sobre los bancos de la *yeshivá* donde se comenta comentarios de comentarios remitiéndose precisamente al texto revelado al que se aplica la pregunta de Rabí Yosef, y cuya contingencia en función de las peripecias y de las experiencias de la historia que documenta ha sido sugerida hace ya mucho por otros sabios?

Momento irónico que no hay que tomar a la ligera. Atraviesa nuestro pensamiento de hombres modernos; lo detiene, aunque sea por un instante. Esta ironía está ciertamente muy justificada, si la exégesis de la Escritura se restringe a buscar la entrada a algún Cielo llevada por el impulso de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Ironía que atañe también a los lectores así llamados críticos, que imaginan alcanzar el sentido del Libro cuando denuncian en él falsas ventanas al más allá; para ellos, igualmente, la transcendencia continúa significando un intercambio de información con Dios o una experiencia de lo sobrenatural. Habiendo descendido al subsuelo de los signos verbales, la crítica ha perdido, bajo la iluminación artificial pero en apariencia suficiente de las certezas filosóficas, hasta el deseo de salir de la Caverna.

Ante la abundancia de los documentos impresos que utilizamos, tal vez hemos desaprendido qué es la lectura; no conocemos ya la diferencia que distingue al Libro de la documentación: la inspiración que se depura de todas las peripecias y de todas las «experiencias» que han sido su ocasión, para ofrecerse en Escritura en que cada alma está llamada a la exégesis; a la vez regulada por la lectu-

ra rigurosa del texto y por la unicidad –única en toda la eternidad– de su aportación como tal alma –que también es su descubrimiento, su parte–. Es en este sentido en el que un gran maestro nos ha enseñado a leer la fórmula litúrgica: «Danos nuestra parte en tu Torá»[23].

Ironía que no es un eufemismo de la negación. Expresa el pudor de una alternancia espiritual e incluso de una alternancia de alternancias ante las letras de la Escritura. En ocasiones estas letras mantienen –tanto para aquellos que creen como para aquellos que se mofan– el dogmatismo de una potencia superior que interviene en la Naturaleza; y en otras ocasiones estas letras sacuden a unos y a otros despertándolos de sus costumbres. Y en este despertar, alternancia de movimientos: del traumatismo a la literatura y a la gramática que restablecen el orden, y después, movimiento de la filología a la escucha de un sentido que, de nuevo, afecta y perturba, y arranca del lecho de las pre-formaciones naturales que protegen y tranquilizan. Ambigüedad en que no sólo duda nuestra poca fe, sino diacronía de un alma que se encuentra en un aprieto en la sincronía de las síntesis donde la transcendencia de la inspiración no puede probarse sin infligirse a sí misma y por ello mismo un desmentido.

En ella se destruye, de igual manera, el humanismo del hombre renacentista, ser natural superior, que recibe una experiencia sobrenatural y objeta contra ella; en esta

23. En los *sidurim* o libros devocionales judíos se encuentra la *Amidá* u oración de las dieciocho peticiones o bendiciones. El texto askenazí que concluye la oración reza así: «Sea Tu voluntad, oh Eterno, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, que reconstruyas el Santo Templo prontamente y en nuestros días. Y otórganos nuestra porción en Tu Torá para cumplir los estatutos de Tu voluntad y servirte con el corazón perfecto» [N. del T.].

ironía se muestra una humanidad cuyo espíritu es inspiración o profecía. Profecía que no es un azar feliz del espíritu, una «genialidad», sino su espiritualidad misma[24]: afección de sí y de los otros más fuerte que la receptividad que le espera; un escuchar y un oír que sobrepasan la capacidad del oído; posibilidad imposible –o milagro–, la más oculta del existir humano y, tal vez, el modo mismo en que el espíritu penetra la naturaleza.

24. Es ciertamente en este sentido en el que el profeta Amós (2, 8) atribuye su don profético a su propio oído: «El Señor Eterno ha hablado, ¿quién no profetizará?». Pero ¡cuidado con las falsas profecías! Más prudentemente que Amós, Moisés, el más grande de los profetas, en Números (11, 29), al saber que «Eldad y Medad profetizan en pleno campamento», desea que todos los hombres, completando su esencia antropológica («todo el pueblo de Dios»), puedan profetizar. Es un voto y una oración, como la fórmula litúrgica citada arriba. Hacen falta a los hombres maestros, escuelas, filología e historia; pero el peligro de las falsas profecías no es en absoluto razón suficiente para permanecer como un troglodita.

MÁS ALLÁ DEL ESTADO
EN EL ESTADO

Lección pronunciada
en el 29.º coloquio de intelectuales judíos
el 5 de diciembre de 1988.

TRATADO «TAMID»
31b-32b

Alejandro de Macedonia planteó diez preguntas a los ancianos del Néguev[1].

Les preguntó si la distancia del cielo a la tierra es más grande que la del este al oeste. Ellos respondieron: Del este al oeste es más grande. Sábete que, cuando el sol está en el este, todo el mundo en el oeste puede fijar la mirada en él, y cuando está en el oeste, todo el mundo en el este puede aún fijar la mirada en él. Sin embargo, cuando el sol está en medio del cielo, nadie puede fijar su mirada en él. Ahora bien, los sabios piensan que las dos distancias son iguales, pues se ha dicho: «Como se elevan los cielos sobre la tierra, así de grande es su misericordia para los que lo temen. Como dista el oriente del occidente, así alejó de nosotros nuestras transgresiones» (Sal 103, 11-12). ¿Por qué nadie puede fijar sus ojos en el sol cuando está en medio del firmamento? Porque absolutamente nada obstaculiza la visión.

1. Al comienzo de esta lectura, Levinas señala en nota: «El presente texto sigue, con algunos cortes, la excelente traducción de Arlette Elkaïm-Sartre de las páginas 1344-1347 extraídas de *Aggadoth du Talmud de Babylone*, 1982, ed. Verdier». Por otra parte, cualquier lector puede observar que, en realidad, son doce las preguntas dirigidas por Alejandro: diez buscando sabiduría; una cuestionando la actitud insumisa de los judíos ante la dominación helénica, y una más, casi al final del relato, dirigida tal vez a los mismos ancianos, sobre la causa del exceso de peso del ojo que le fue dado en el Edén; que el tratado comience diciendo: «... ha planteado diez preguntas», probablemente indica que las dos últimas no fueron en realidad preguntas, sino controversias e ironías [N. del T.].

¿Qué fue creado primero, los cielos o la tierra? Respuesta: Los cielos, porque está escrito: «En el principio Dios creó los cielos y la tierra» (Gn 1, 1).

Él les preguntó: ¿Qué fue creado primero, la luz o las tinieblas? Le respondieron: Esta cuestión no está aún decidida. ¿Por qué no le respondieron que las tinieblas fueron primero? Los ancianos pensaron que Alejandro les haría preguntas sobre lo que hay debajo, lo que hay detrás y lo que hay delante. ¡Pero en este caso no habrían podido responder a la pregunta sobre los cielos! En un principio ellos creyeron que se detendría en esta pregunta y no haría otras del mismo orden. Cuando planteó la pregunta sobre la luz y la oscuridad, ellos decidieron no responderle más, por temor a que les siguiera preguntando, en efecto, sobre lo que hay arriba, lo que hay abajo, lo que está en el interior y lo que está en el exterior.

Él les preguntó: ¿Cuál es la definición de sabio? Ellos le respondieron: El sabio es el que prevé el porvenir.

Él les dijo: ¿A quién llamáis fuerte? Ellos dijeron: Al que domina su mala inclinación.

Él les dijo: ¿A quién llamáis rico? Ellos respondieron: A quien se contenta con la parte que le toca en suerte.

Él les preguntó: ¿Qué se debe hacer para vivir? –Matarse. –¿Y qué se debe hacer para morir? –Dejarse vivir.

Él les preguntó: ¿Qué se debe hacer para volverse popular? –Odiar el poder y la autoridad. –Yo tengo una respuesta mejor que la vuestra: hay que amar el poder y la autoridad, y sacarles provecho para otorgar favores al pueblo.

¿Vale más habitar sobre el mar o sobre la tierra? –Sobre la tierra, porque todos aquellos que se aventuran en el mar no recuperan la tranquilidad hasta que han desembarcado en tierra firme.

¿Cuál de vosotros es el más sabio? –Todos somos iguales, porque todos hemos respondido a tus preguntas como un solo hombre.

¿Por qué os oponéis a nosotros? Simplemente respondieron: Satán es vencedor; él siempre es vencedor. –¡Puedo haceros ejecutar mediante un decreto real! –El poder está en las

manos del rey, pero no conviene que un rey mienta. Enseguida los revistió de púrpura y colgó en sus cuellos ornamentos de oro.

Alejandro anunció a los sabios que quería volverse a África. –No podrás, porque las montañas de las tinieblas te detendrán, le respondieron. –Eso no basta para hacerme renunciar a partir. ¿Acaso os he pedido consejo sobre la salida? Más bien decidme cómo llegar allí. –Toma asnos de Libia, que pueden marchar en la oscuridad, y carretes de cordel, que irás extendiendo a un lado del camino; esto te ayudará cuando emprendas el regreso.

Él siguió sus consejos y partió. Llegó a una villa habitada sólo por mujeres. Quiso entablar un combate contra ellas, pero le dijeron: Si tú nos masacras, la gente dirá que has masacrado a mujeres. Si somos nosotras quienes te matamos, se dirá que un rey ha sido matado por mujeres. Él les dijo entonces: Dadme pan. Ellas le trajeron un pan de oro sobre una tabla de oro. –¿Acaso los seres humanos comen panes de oro?, dijo asombrado. –Si querías pan ordinario, ¿es que no lo hay en tu región para que hayas venido hasta aquí a buscarlo? Cuando partía, escribió sobre la puerta de la ciudad: Yo, Alejandro de Macedonia, era un loco antes de venir a esta población de mujeres en África y de recibir sus consejos.

En el camino de retorno, se sentó en el borde de una fuente y comió pan. Llevaba con él pescado en salazón. Mientras lo enjuagaba, desprendía un agradable olor. Esta es la prueba de que esta fuente viene del Jardín del Edén, se dijo. Según algunos, recorrió río arriba hasta la entrada del Jardín del Edén. Llegó y dijo: Abridme la puerta. Le respondieron: «Esta es la puerta del Eterno, los justos la atravesarán» (Sal 118, 20). –¡Soy rey, soy un hombre importante! Dadme algo, dijo Alejandro. Le dieron un globo ocular.

Él pesó toda su plata y todo su oro, pero todo junto no pesaba tanto como el globo ocular. –¿Qué pasa?, preguntó Alejandro a los rabinos. –Es el ojo que nunca se sació de un ser humano. –¿Cómo sabéis que es así? –Recúbrelo con un poco de polvo y se volverá ligero, pues se ha dicho: «La morada de

los muertos y el abismo son insaciables; tampoco se sacian los ojos del hombre» (Prov 27, 20).

Rabí Hiya ha enseñado: Quien estudia la Torá por la noche está cara a cara con la Shejiná[2], pues se ha dicho: «Tengo mis ojos puestos constantemente en el Eterno» (Sal 16, 8), y también: «Levántate, da voces al comenzar las vigilias de la noche... en presencia del Señor» (Lam 2, 19).

Rabí Eleazar ha dicho en nombre de Rabí Janina: Los discípulos de los sabios acrecientan la paz en el mundo, pues así se ha dicho: «Todos tus hijos serán discípulos del Eterno, y grande será la paz de tus hijos» (Is 54, 13).

El encuentro entre Alejandro de Macedonia, Alejandro Magno, conquistador y amo de un imperio, en quien el pensamiento político debió pensarse hasta el fin –o al menos hasta uno de sus excesos–, y los «ancianos del Néguev», como se llama en nuestro texto a los interlocutores judíos, me ha parecido, en las palabras intercambiadas tal como las entienden o (lógicamente) las quieren los doctores del Talmud, que merece la atención de estas horas finales de nuestro coloquio.

Claro está, el texto de la página que se le ha entregado a cada uno de ustedes no debe ser tomado como un documento que avale la autenticidad histórica de las palabras que relata, ni tampoco como una prueba de la historicidad del encuentro en el que se habrían pronunciado tales palabras. Es la lección expresada por este venerable pasaje –cualquiera que pueda ser la fecha precisa de su redacción– la que hoy nos interesa en primer lugar y a la cual ahora intentaremos aproximarnos.

Comencemos la lectura:

2. *Shejiná*: «presencia de Dios». Este término deriva del verbo *shaján*, que significa residir, morar o habitar [N. del T.].

> Alejandro de Macedonia planteó diez preguntas a los ancianos del Néguev.
> Les preguntó si la distancia del cielo a la tierra es más grande que la del este al oeste. Ellos respondieron: Del este al oeste es más grande. Sábete que, cuando el sol está en el este, todo el mundo en el oeste puede fijar la mirada en él y, cuando está en el oeste, todo el mundo en el este puede aún fijar la mirada en él. Pero cuando el sol está en medio del cielo, nadie puede fijar su mirada en él.

El sol de mediodía, en lo alto del firmamento celeste, nos ciega, pues está muy cerca de nuestros ojos. En cambio, el destello del sol del ocaso y del amanecer, al oeste o al este, se hace llevadero y se presta a la vista, atravesando distancias superiores a las alturas del cosmos. El universo es más corto en elevación que en longitud. ¿Esta óptica y esta lógica son infantiles? La pregunta de Alejandro, que quería comparar cuantitativamente las dimensiones del universo, ¿no testimonia una absoluta falta de madurez? ¿No procede acaso de cierto cuidado que caracteriza al hombre de acción? ¿No se escuchan en ella las preocupaciones del poder y hasta de la política del hombre de Estado, del conquistador que atraviesa o abre los caminos del universo; de una política lanzada al imperialismo, a correos que llevan hasta la lejanía las decisiones del comandante en jefe y de la administración central? Pero hay ya también toda la importancia de la horizontal en los pasos cotidianos de las multitudes humanas hacia sus lugares de trabajo. Al lado o tras la marcha de las columnas militares.

Prioridad de las líneas horizontales –las de la eficacia– y, a pesar de las distancias y de los obstáculos, toda la maravilla de los caminos, los senderos, las rutas, las

vías y, por tanto, del espíritu. La vertical, la elevación al cielo: sólo la contemplación tiende a ella. Saber sin movimiento ni presa. La altura, la vertical, es la imaginación, la poesía o el sueño. Movimiento impotente e incierto. Hay más sentido, más por hacer, más por apresar y ganar en aquellos desplazamientos horizontales. Se logra reglamentarlos por la fuerza y por la legislación. No hay nada que apresar en la impotencia contemplativa dirigida hacia los espacios celestes; nada por aprender, excepto la muerte de Ícaro. ¡La altura útil es siempre muy corta para el hombre! De ahí la primera respuesta a Alejandro, que sin duda es del gusto del conquistador que interroga a los ancianos del Néguev con los que se encuentra durante su tan pacífica travesía por la tierra de Israel. Primera respuesta que debe halagar al conquistador y al hombre de Estado: la distancia horizontal, que va del Occidente al Oriente, es decididamente más grande –y también más fructífera– que la que lleva de la tierra al cielo. Sabiduría primera, sabiduría del buen sentido, sabiduría del sentido común.

Pero hay una respuesta diferente, una respuesta reprimida: la de otros sabios, los sabios más sabios que los sabios o menos sabios que los sabios; los sabios que consultan la Escritura.

> Sin embargo, los sabios piensan que las dos distancias son iguales, pues se ha dicho: «Como se elevan los cielos sobre la tierra, así de grande es su misericordia para los que le temen. Como dista el oriente del occidente, así alejó de nosotros nuestras transgresiones» (Sal 103, 11-12).

El versículo del salmo les enseña que las dos distancias comparadas son iguales entre sí. ¿No es cada una equivalente a la distancia por la cual la bondad de Dios

separa de la falta a quienes lo temen? Los sabios más sabios que los primeros sabios no se contentan, pues, con la respuesta dada a la primera pregunta de Alejandro Magno, sacada del razonamiento sobre la mirada que no se puede posar en el sol del mediodía y que sí lo puede hacer sin dolor al atardecer o al amanecer. El versículo del salmo reconduce las medidas del mundo a otra dimensión. La pura geometría y la pura óptica no son suficientes para dar cuenta de la verdadera evolución de lo real y de las energías que lo soportan. Longitud y altura: universo en líneas rectas. Sobre los caminos de la tierra, en las calles de la ciudad, los hombres dispersos se aproximan, van unos hacia otros; pero también se alejan unos de otros en la astuta artimaña, en el tortuoso odio, en el secreto homicidio del pecado. Alienación de las identidades humanas, que se distancian de sí mismas rompiendo con las otras.

Hace falta que todo esto se enmiende, se rescate, se perdone y retorne a su justa rectitud. Hace falta la altura. La verdadera altura es esta elevación en la bondad que restablece la paz turbada a través de las relaciones entre los hombres. La metáfora de esta altura tiene otro sentido que el de la geometría. Es allí donde se piensa a Dios. La gracia de Dios no es un vistazo echado con desprecio de arriba abajo, en respuesta a la impotente mirada de abajo arriba: es todo el vigor de una misericordia que «desaliena» a las conciencias distantes incluso de sí mismas. Aproxima a los hombres. Y en este sentido, es preciso que la medida de la tierra al cielo iguale a la que va del este al oeste. El salmo 103, 11-12 lo afirma evocando las transgresiones. La bondad divina tiene toda la altura necesaria para que sus rayos puedan igualar la extensión

de los itinerarios de los hombres expuestos al pecado. El mismo Alejandro Magno ¿no se mostrará sensible, al final de nuestro texto, a los perfumes del paraíso, él, que ha recorrido tantos caminos prohibidos?

Pero sólo la primera versión de la respuesta dada por los sabios a la primera pregunta de Alejandro, la que invoca el argumento del sol del mediodía inaccesible a la mirada, se comunica al conquistador macedonio.

¿De dónde viene, sin embargo –si seguimos la segunda versión–, ese brillo enceguecedor?

> ¿Por qué nadie puede fijar sus ojos en el sol cuando está en medio del firmamento?

Respuesta:

> Porque absolutamente nada obstaculiza la visión.

Nada se interpone entre el sol y nuestros ojos. Que no se puedan fijar los ojos en el sol no es siquiera prueba de su cercanía, sino del vacío perfecto y que deja pasar todos los rayos del ardor solar. La altura no es una magnitud geométrica. El cielo astronómico está vacío de dioses. Y nuestras máquinas de aviación y nuestros cohetes llegarán el día de mañana a atravesarlo y conquistarlo.

Segunda pregunta:

> ¿Qué fue creado primero, los cielos o la tierra?
> Respuesta: Los cielos, porque está escrito: «En el principio Dios creó los cielos y la tierra» (Gn 1, 1).

¡Una respuesta que de entrada se refiere a un versículo de la Biblia!

Pregunta de Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles, quien, más allá de la alternativa metafísica –crea-

ción o eternidad del mundo– se interroga sobre el sentido original del ser en cuanto ser. ¿Todo se eleva desde la tierra? ¿Todo desciende del cielo? ¿Hace falta humildad para que el ser sea, o hace falta, antes de ser, sobrepasar ya su condición?

La respuesta está de entrada referida a un versículo: «Los cielos, porque...». Sin duda, los cielos se mencionan primero. Y se puede reconocer en los sabios que deciden así a la Escuela o Casa de Shamái, opuesta a la Escuela o Casa de Hilel. Puede ser interesante recordar aquí la discusión entre Hilel y Shamái, que atraviesa y «construye» y estructura el pensamiento rabínico. Tanto una Escuela como la otra son Palabra del Dios vivo[3]. El desacuerdo no es de ningún modo signo de finitud de la sabiduría revelada, sino que significa la vida de la Torá, que el Talmud llama «guerra entre sabios» o entre «discípulos de la sabiduría». Los innumerables aspectos de lo Verdadero absoluto viven en el seno de los debates o disputas rabínicas, evitando dogmatismos, evitando herejías. La Casa de Hilel, en contra de Shamái, nos enseña que la tierra fue creada primero. Así lo quiere el versículo del Génesis «... el día en que el Señor hizo la tierra y el cielo...» (2, 4): la tierra es la primera en ser nombrada. Los sabios de Israel reconcilian las dos Casas citando el pasaje de Isaías: «Mi derecha extendió el cielo y mi mano fundó la tierra» (45, 12): el Creador, trabajando con sus dos manos, hizo al mismo tiempo la tierra y el cielo. Los ancianos del Néguev respondieron como Sha-

3. Según el Talmud (*Irubín* 13b), «Las palabras de ambas escuelas son las palabras del Dios viviente, pero la *halajá* sigue las legislaciones de la escuela de Hilel», pues éste era siempre amable, humilde y cortés [N. del T.].

mái, como espiritualistas radicales. Pues bien, Alejandro Magno no dijo nada. ¡Sin duda era espiritualista!

Tercera pregunta:

> Él les preguntó: ¿Qué fue creado primero, la luz o las tinieblas?
> Le respondieron: Esta cuestión no está aún decidida.

Luz u oscuridad primeras: pregunta más radical, ciertamente, que la relativa a la tierra y al cielo. Alternativa más profunda que la alternativa materia-espíritu. Pregunta que se le plantea al propio espiritualismo. ¿Qué se entiende, después de todo, por espíritu? ¡Se negaron a responder! A mi entender, esta negativa no indica simplemente la incomodidad que sigue a una pregunta prematura.

Que la creación de la luz suponga una oscuridad previa y, por consiguiente, la primogenitura de las tinieblas, pero que las tinieblas no tengan sentido más que en la claridad del espíritu, quizá sea todo el problema: «la cuestión que no está aún decidida» de la posibilidad o la imposibilidad de lo Irracional. El cual, para hacerse reconocer, llama a las puertas de la Razón, y por ello mismo se desdice de su sinrazón; aunque permanece fuera llamando.

En nuestro texto se manifiesta también un nivel menos paradójico y menos profundo de este asunto. La cuestión propuesta no está resuelta, dicen los ancianos del Néguev, pues no se han dado las circunstancias para discutir, en público y en cualquier momento, sobre metafísica o Cábala. ¡La Cábala no era aún, como hoy en París, cosa de todo el mundo! Las cuestiones últimas se tratan en diálogos discretos e incluso en la intimidad del propio

pensamiento. La inteligencia política, por otra parte, tal vez no va más allá de ciertos límites. Intentar llegar más allá es malo para esta inteligencia y es peligroso para la política.

Nuestro texto permanece aún en este nivel de prudencia cuando explica la negativa a responder que los ancianos del Néguev oponen a la tercera pregunta de Alejandro Magno.

> ¿Por qué no le respondieron que las tinieblas fueron primero? Los ancianos pensaron que Alejandro les haría preguntas sobre lo que hay debajo, lo que hay detrás y lo que hay delante.

¿La Biblia no narra, en efecto, la *creación* de la luz, que indicaría la anterioridad de las tinieblas? Pero los ancianos guardan silencio. Saben que no terminarían jamás si entrasen en tales cuestiones.

Cuestiones cabalísticas. Cuestiones infinitas en estas cuestiones pretendidamente últimas. Pero ¿por qué razón los ancianos del Néguev no se pusieron en guardia ya antes?

> ¡Pero en este caso no habrían podido responder a la pregunta sobre los cielos! En un principio creyeron que se detendría en esta pregunta y no haría otras del mismo orden. Cuando planteó la pregunta sobre la luz y la oscuridad, ellos decidieron no responderle más, por temor a que les siguiera preguntando, en efecto, sobre lo que hay arriba, lo que hay abajo, lo que está en el interior y lo que está en el exterior.

Hay en este interludio la motivación del silencio del sabio; hay la actitud aristocrática del verdadero saber y del verdadero problema, pese a la preocupación por la

universalidad. Hay también desconfianza respecto de una política que pretende ser filosofía. Necesidad de un pensamiento secreto, no para defenderse contra la malevolencia y los complots, sino a causa de su sutileza, que lo vuelve frágil y lo prefiere discreto. Temor respecto al no iniciado que pregunta y, evidentemente, reserva del pensamiento auténtico respecto de lo que permanece necesariamente vulgar en el periodismo. Precaución del pensamiento auténtico, prendado de las verdades fundamentales y consciente de los rigores y de las refinadas servidumbres de su investigación. Desconfianza respecto de lo que amenaza a este pensamiento difícil en la curiosidad indolente y la vulgarización.

Cuarta pregunta:

> Él les preguntó: ¿Cuál es la definición de sabio?
> Ellos le respondieron: El sabio es el que prevé el porvenir.

El sabio, en el presente vivido, ve lo que adviene. Lee el *después* por deducción en el *ahora*, en la percepción, sin entregarse al presentimiento oscuro de una adivinación incontrolable. ¡Respuesta de los ancianos del Néguev, que entrevén todo el racionalismo de Occidente!

> Él les dijo: ¿A quién llamáis fuerte?
> Ellos dijeron: Al que domina su mala inclinación.

Mala inclinación que es el despliegue pasional de los seres en su individualidad misma: los unos *contra* los otros: ¡lucha por la vida! Y la persona humana: única que es capaz de oponerse a su mala inclinación, de dominar en sí misma al individuo; única capaz de una fuerza más fuerte que todas las fuerzas, de una fuerza que define lo fuerte.

Esta fue la quinta pregunta. He aquí la sexta:

> Él les dijo: ¿A quién llamáis rico?
> Ellos respondieron: A quien se contenta con la parte que le toca en suerte.

¡Admirable principio estoico! La cuarta, la quinta y la sexta de las cuestiones que plantea Alejandro Magno –preguntas atribuidas a Alejandro en el texto que estamos comentando– se toman literalmente del tratado talmúdico *Abot* 4, 1. Es bien conocido que el recitado de este tratado de seis capítulos forma parte, bajo el nombre de *Pirkei Abot* (*Tratado de los Principios*), del ritual del Shabbat a lo largo de las semanas que transcurren desde Pascua hasta el primer día del mes de Elul, que abre, en la piedad judía, el tiempo litúrgico del examen de conciencia y del arrepentimiento[4]. Las respuestas a estos tres interrogantes están también tomadas del *Pirkei Abot*, excepto la de la cuarta pregunta. El hombre sabio no está definido en el *Pirkei Abot* como el que sabe prever lo que adviene, sino que es llamado «aquel que, en el otro –en todo hombre–, encuentra con qué instruirse». Después volveremos sobre esta diferencia. Lo que ahora nos parece importante subrayar es la posibilidad misma de escuchar de la boca de Alejandro Magno preguntas que competen a la problemática y la atmósfera espiritual del *Pirkei Abot*, sin que este prestigioso in-

4. En los seis sábados que van del posterior a la fiesta de *Pésaj* (salida de Egipto), entre el 15 y el 22 de *Nisán*, y el anterior a *Shavuot* (la entrega de la Torá a Moisés en el Sinaí), la cual cae en el mes *Elul*, se leen los seis capítulos del *Tratado de los Padres*. Terminado este periodo comienza el año nuevo, el día 1 de *Tishréi*, con el arrepentimiento y la contrición del fiel en *Rosh Hashaná*, y termina el día 10 de *Tishréi* en el *Yom Kippur* o Día de la Expiación [N. del T.].

terlocutor haya impugnado la filosofía de los ancianos del Néguev sobre estos tres puntos esenciales; aunque enseguida se mostrará cerrado a ciertas evidencias de aquellos a quienes interroga. ¿Estamos entonces en un cierto estadio del pensamiento judío –o del pensamiento occidental– en el que el discípulo de Aristóteles parece abrirse ya a la voz o al espíritu de la Torá y, al menos en este caso, ha comprendido ya todo lo que la maravilla de la persona humana puede esclarecer en la imprevisible tiranía de las fuerzas ciegas, o todo lo que la voluntad moral de la persona puede oponer a la pasión irreversible y al atractivo ilimitado del oro y a las tentaciones incesantes de la felicidad?

Siempre y cuando esta aproximación espiritual entre el mundo de Alejandro y el mundo de Israel no sea, a pesar de todo, más incipiente de lo que nos parecía. Alejandro no ha oído de Israel la enseñanza sobre la sabiduría que viene al hombre de cualquiera que se encuentre, que viene de todo hombre –que ya lo instruye por su ser-un-hombre–. Paradojas –pero también mensaje de la Torá, según *Pirkei Abot*– olvidadas como por casualidad en la respuesta a la cuarta pregunta. La sabiduría no le fue definida a Alejandro sino como pensamiento deductivo, como ciencia que domina el porvenir. Sabiduría: pensamiento razonable, ciertamente; ideal de Occidente que no gusta de lo imprevisto, que admira los caracteres fuertes y es capaz de despreciar las riquezas, pero que también sigue siendo sensible a la nobleza de la espada conquistadora y nunca tendrá paz. ¡No es sino hasta el final de la página comentada cuando el gran Alejandro aprenderá a aprender de todo hombre, e incluso en una ciudad solo de mujeres!

¿Hace falta subrayar la plena actualidad de esta diferencia entre la racionalidad, «lectura del porvenir en el presente», y la sabiduría que se sigue instruyendo con todo rostro humano nuevo? En la primera, el sabio queda expuesto a la ideología, a las abstracciones del totalitarismo: puede llevar del «socialismo científico» al estalinismo. El sabio de la segunda sabiduría no se inmoviliza en un sistema, resiste a las abstracciones crueles y, abierto a cada nuevo encuentro, puede renovarse.

Séptima pregunta:

> Él les preguntó: ¿Qué se debe hacer para vivir?
> –Matarse.
> –¿Y qué se debe hacer para morir?
> –Dejarse vivir.

El morir propuesto como lo que conduce al vivir, y el vivir como lo que conduce al morir: sabiduría paradójica a primera vista, y que no tiene sentido más que si vivir y morir se entienden a la vez en sentido propio y en sentido figurado. Vivir en la pretendida plenitud de empresas y disfrutes; vivir una vida que llaman intensa, de apetitos y ambiciones, de combates y emulación, es vivir una vida peligrosa, una vida corta, es morir. Vida de usura y que precipita la muerte. Y muerte que no es el final de la vida, sino el nombre dado a toda vida de prudencia y de reserva, de moderación –vida tímida del hogar, vida tranquila y mediocre–, muerte que quizá es salud y larga vida. A menos que morir signifique humillarse y, así, evitar envidias y, en la sombra, sobrevivir a las intrigas de los malvados y a un modo de vida impío; y que vivir implique ambiciones y orgullo y, así, enemigos, peligros y la muerte.

Pero, sin duda, las palabras intercambiadas entre Alejandro Magno y los ancianos del Néguev quieren decir más que esto. Que el morir pueda conducir al vivir es, sin duda, afirmar que la vida, en lo humano, no tiene sentido sino allende el egoísmo de su realidad biológica; que de entrada es vida con los otros, ya más allá de su perseverancia en existir, allende el «a toda costa» del *conatus essendi*. Es la afirmación de que esta vida humana, estas relaciones con los otros –sean las que sean las rupturas y las reanudaciones–, es ya amor; que el amor es ya sacrificio de sí, yendo, en su intención esencial, hasta a morir por otro. Intención inconfesada que anima las bondades de los seres humanos entre ellos. Ahí está el morir que hace posible el vivir. Y ese morir exige todas las fuerzas de la vida para hacer la apuesta de morir.

Esta humanidad del hombre, inseparable de los sacrificios –y esta forma de empeñar la vida hasta la muerte para acceder a la condición humana–, es ciertamente una vieja idea de los ancianos del Néguev y de todo Israel. Dice un texto talmúdico (*Berajot* 63b): «¿Cómo sabemos que las enseñanzas de la Torá sólo son seguidas por los que son capaces de morir por esas enseñanzas, si no es gracias al texto de un versículo[5]: 'He aquí la Torá: el hombre que muere...' (Nm 19, 14)?». Definir la Torá –la carta magna de lo humano– por «un hombre que muere» sólo es posible gracias a una lectura midrásica del versículo. La certeza interior es aquí tan profunda que se quiere y se da en la letra del texto, que nunca es fortuita. Por más que el sentido obvio del versículo en cuestión quiera decir otra cosa:

5. Con sentido de: «si no equivale al texto completo de un versículo», «si no está apoyada completamente en el texto de un versículo» [N. del T.].

«He aquí la Torá (he aquí la ley): el hombre que muere en una tienda, y cualquiera que entre en esta tienda quedará impuro junto con todo lo que la tienda contiene...», el *Midrás* se permite aislar y leer solas las primeras palabras: «He aquí la Torá: el hombre que muere».

Octava pregunta:

> Él les preguntó: ¿Qué se debe hacer para hacerse popular?

Respuesta:

> Odiar el poder y la autoridad.

Entonces él replica:

> Yo tengo una respuesta mejor que la vuestra: hay que amar el poder y la autoridad, y sacarles provecho para otorgar favores al pueblo.

Pregunta, respuesta y réplica de quien cuestiona la respuesta recibida. Única réplica en todo este cuestionario, lo que indica conformidad con las respuestas dadas hasta aquí.

El problema de la popularidad que introduce Alejandro mediante su pregunta da testimonio de que, a sus ojos, la autoridad política implica un poder irreductible a los encantos del Bien en sí mismo, irreductible al dinamismo ético como el que, por ejemplo, llena los valores evocados al inicio del diálogo. Alejandro piensa firmemente que la autoridad política recela por esencia un núcleo de tiranía irreductiblemente arbitraria, como la que denuncia el profeta (1 Sm 8, 11-17)[6]. Alejandro Magno

6. Famoso pasaje en que Samuel advierte al pueblo que clama por un rey de los peligros que acarrea esta petición: «Así será el proceder

se pregunta si esta violencia real esencial no podría, sin embargo, tornarse amable por alguna seducción como la que él mismo propone a guisa de «mejor respuesta». La respuesta de los ancianos del Néguev consiste en rechazar precisamente la tiranía, incluso si esta es amable, y en reservar la popularidad suprema al odio contra esta tiranía irreductible y contra el Estado que apela a ella. Probablemente este sea el momento central de todo nuestro diálogo.

Esta respuesta negativa no puede significar de manera alguna que para Israel –y para los ancianos del Néguev– Estado equivalga a anarquía. Más bien quiere decir que el orden político aceptable no puede venir al hombre más que a partir de la Torá, de su justicia, de sus jueces y de sus sabios maestros. Política mesiánica. Espera, atención extrema e historia a manera de vigilia.

Odio a lo tiránico que siempre «inerva» al poder político. Desconfianza y gran severidad respecto a un orden irreductible a las necesidades nacidas de la razón –teórica o práctica–, irreductible a las necesidades que concuerdan con la libertad de las personas y son, a fin de cuentas, fuentes de esta libertad. Odio que los comen-

del rey que reinará sobre vosotros: tomará a vuestros hijos, los pondrá a su servicio en sus carros y entre su gente de a caballo, y correrán delante de sus carros. Nombrará para su servicio comandantes de mil y de cincuenta, y a otros para labrar sus campos y recoger sus cosechas, y hacer sus armas de guerra y pertrechos para sus carros. Tomará también a vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará lo mejor de vuestros campos, de vuestros viñedos y de vuestros olivares y los dará a sus siervos. De vuestro grano y de vuestras viñas tomará el diezmo, para darlo a sus oficiales y a sus siervos. Tomará también vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes y vuestros asnos, y los usará para su servicio. De vuestros rebaños tomará el diezmo, y vosotros mismos vendréis a ser sus siervos» [N. del T.].

tadores rabínicos interpretan, al margen del texto que comentamos, como destinado a los amigos de los hombres de poder; como odio a esa amistad que está hecha de adulación y delación, zona de todas las corrupciones. Pero odio que se puede entender de una manera más profunda, como un grado elevado de crítica y de control respecto a un poder político en sí mismo injustificable, pero al que se atiene pragmáticamente una colectividad humana por su misma multiplicidad, a la espera de tiempos mejores. Crítica y control sin piedad, por los que esta autoridad política de facto, injustificable pero inevitable, puede ejercer su poder de facto. Pero poder siempre revocable y provisional y sometido a incesantes y regulares reformas. ¿No es así, en este rechazo a la política tiránica, como se trazan las líneas maestras de la democracia, es decir, de un Estado abierto a lo mejor, siempre alerta, siempre por renovarse, siempre en el proceso de retornar a las personas libres que le delegan su inalienable libertad sometida a la razón? Y la palabra excesiva «odio» –odio al poder y a la autoridad política coaccionadora– ¿no significa acaso el Estado democrático como el que hace precisamente excepción a la regla tiránica del poder político que, según los ancianos del Néguev, no merece más que odio? ¡Pero qué difícil camino! ¡Qué lógica tan laboriosa!

Se comprende ahora muy bien la réplica de Alejandro Magno. Él propone una «solución mejor». Mantiene un Estado que reposa sobre un imperativo de coacción tiránica ajeno a la atracción de los valores sobre los que los ancianos del Néguev parecen concordar con él. Pero luego, más allá de los recursos del poder político, el favor popular que le es necesario piensa obtenerlo por la

mediación de los filántropos que «frecuentan a los ministros» y a los que los ancianos del Néguev detestan abiertamente. Estos amigos, filántropos, atentos a las miserias del pueblo, saben determinar una «política de progreso social». El Estado capaz de efectos benéficos se construye así sobre un fondo desprovisto de generosidad. Pero ¿puede el gran conquistador carecer de realismo sobre este punto? Tal vez la evocación de lo satánico que hacen sus interlocutores al final del diálogo certifica tanta filosofía de la historia como el pensamiento sujeto a los vaivenes del éxito inmediato.

Novena pregunta:

> –¿Vale más habitar sobre el mar o sobre la tierra?
> –Sobre la tierra, porque todos aquellos que se aventuran en el mar no recuperan la tranquilidad hasta que han desembarcado en tierra firme.

Sobre el mar, feliz des-arraigo de la libertad, el espíritu en vela por lo desconocido, por la variación de puntos de vista sobre las olas, por el encuentro con otro hombre. ¡No renunciemos al mar! Por tanto, alternativa: seguridad, quietud de verdades incuestionables sobre el suelo firme, por una parte, y riesgos y peligros y maravillas de la aventura y el descubrimiento, por otra. Alternativa que no excluye, ciertamente, la síntesis de sus términos en el destino de una Europa en busca de sí; universo establecido entre hombres y naciones y entre la tierra y el cielo. Pero también una Europa siempre inquieta y sin paz, horrorizada por sus sueños y sus armas. La necesidad de la tierra firme de la paz domina sobre las promesas infinitas de la aventura y del movimiento histórico. Más allá de «su duración creadora», ¡qué be-

lla es la tranquila conclusión helénica del «es necesario detenerse»[7]! Elección razonable que hacen los ancianos de Israel en el Néguev.

Décima pregunta:

> –¿Cuál de vosotros es el más sabio?
> –Todos somos iguales, porque todos hemos respondido a tus preguntas como un solo hombre.

¿La inteligencia humana permite ser pensada como excelencia de un individuo? La razón general debe partir de un conjunto humano y debe poder acceder a los otros y a la universalidad. Participa de la gloria del genio. La inteligencia es, por esencia, enseñante y se nutre por su misma comunicación. Las preguntas de los alumnos resultan indispensables para la respuesta del maestro. Tal es, al menos, la vía de la Torá, siempre estudiada en grupo y entre hombres que, inclinados sobre el texto, no escatiman objeciones, refutaciones, ataques, defensas... «Guerras de la Torá» en las que padre e hijo se enfrentan, chocan y pelean sin piedad. He ahí, contra todo dogmatismo, los diálogos –vehementes si hace falta– que resultan necesarios para la unidad espiritual del judaísmo dispersado. El comienzo del versículo Jeremías 50, 36, cuyo sentido obvio se traduce de esta forma: «Guerra a los traficantes de mentiras, ellos perderán la cabeza», se convierte, en la traducción midrásica del tratado talmúdico *Berajot* 63a –gracias a la ambigüedad

7. Esta frase evoca tanto el anhelo de dejar de navegar como la imposibilidad del pensamiento lógico de seguir una serie de demostraciones al infinito. Como es inútil hacer eso, pues no se llega a nada, «es necesario detenerse», según la lógica aristotélica, y establecer un punto, una causa, un principio del cual parta todo [N. del T.].

del término hebreo *badim*, que significa tanto «traficantes de mentira» como «aislados»–: «Desgraciados aquellos que en el estudio de la Torá se aíslan, pues llegarán a ser estúpidos».

Pregunta undécima:

> ¿Por qué os oponéis a nosotros?

¿Por qué esta undécima pregunta? ¿Identificamos y contamos mal las que al inicio fueron anunciadas como diez preguntas? A menos que esta que nos parece undécima se derive de las respuestas dadas a las diez primeras y sirva así, en cierta manera, de conclusión a todo el diálogo. Tal vez quiera decir: ¿qué puede significar el término «oposición» después de esta conversación que parece testimoniar un acuerdo sobre los principios entre los interlocutores y, así, una convergencia entre la cultura de Israel y el helenismo? He ahí Israel, dispuesto a entrar en la nueva era llamada helenística, establecida por las conquistas de Alejandro Magno. ¿No estamos, intelectualmente, sin oposición?

Esta es quizá otra manera de comprender el «¿por qué os oponéis a nosotros?», recordando la respuesta de los ancianos del Néguev a la octava pregunta de Alejandro Magno y la réplica del rey a la respuesta. Para reaccionar al odio que habían confesado contra la autoridad y el poder político, Alejandro no ha impugnado la parte de tiranía que incluía en ese poder ni ha renunciado a ella. Sin duda, para él, la tiranía sí inerva al poder, sí le da nervio. Él hubiera preferido, para una «mejor solución», recurrir a la mediación de los hombres que frecuentan a los hombres investidos de poder, para introducir así, de una manera indirecta, en el ejercicio del poder el bien

del pueblo. Ciertamente, no había despreciado este bien, y tal vez reconocía su valor de una manera desinteresada y noble; pero no lo introdujo en la esencia profunda de la propia autoridad política. La oposición entre los interlocutores había conservado, pues, un sentido rigurosamente político: «¿En nombre de qué os oponéis al poder político que os domina?». ¿Por qué, a pesar de nuestro acuerdo en todos los puntos de nuestro diálogo, no reconocéis nuestra marcha victoriosa, que –puesto que somos imperio– es la de la mayoría? ¿Dudáis de nuestra intención y de nuestros medios políticos, que son mejores que los vuestros hasta para mitigar la suerte de los desdichados?

La oposición por la que pregunta la undécima interrogación puede tener, por último, el sentido que le da Rashí[8] en el comentario adyacente a nuestro texto: ¿por qué, a pesar de nuestro acuerdo intelectual, rechazáis nuestras creencias religiosas, nuestra idolatría politeísta, que es verdadera para la mayoría de los humanos?

> Simplemente respondieron: Satán es vencedor; él siempre es vencedor.

¡Evocación de Satán y de sus victorias en la respuesta dada por los ancianos del Néguev! ¿Acaso no es esta una respuesta a los diversos aspectos de la pregunta? Las diferencias intelectuales que existen entre nosotros y los otros se hacen invisibles por las artimañas de Satán, que es la ambigüedad misma. Él es quien separa los pensamientos del contexto cultural del cual provienen

8. Acrónimo dado a Rabí Shlomo Yitzhak, célebre rabino francés del siglo XI que, junto con Maimónides, representa la cúspide del pensamiento filosófico y teológico judío medieval [N. del T.].

y al cual apelan, y mezcla las ideas. Contexto restituido por la Torá que, en el estudio incesante –vigilia de un pensamiento que investiga lo absoluto–, es el mismo estar despierto del pensamiento. Desde ahora es necesario pensar en las últimas líneas de nuestro texto –luego llegaremos ahí–, consagradas a la grandeza de la Torá y de su estudio en la economía general del ser. Torá que hace fracasar las malicias diabólicas por las que las civilizaciones, reposando sobre verdades de pronta circulación, fallan a sus propias promesas. O también: en esta evocación de Satán, ni sus victorias ni los éxitos políticos que procura pueden dar satisfacción a la sabiduría. ¡El éxito no es prueba alguna para las verdades últimas!

> –¡Puedo haceros ejecutar mediante un decreto real!
> –El poder está en las manos del rey, pero no conviene que un rey mienta.

¿Por qué esta amenaza que corre el riesgo de poner fin brutalmente a una conversación mantenida hasta el momento en toda libertad de espíritu y en paz? ¿Alejandro Magno se considera a sí mismo el primer atacado en esta conversación, al ser comparado o vinculado su poder victorioso con Satán, al que de pronto se menciona? ¿Se ha indignado por la violencia de esta respuesta? O, viéndose falto de argumentos, ¿ha retornado a la violencia misma de la tiranía que da nervio a su poder imperial? ¿Y qué es lo que lo calma en la respuesta final de sus interlocutores? ¿Es el reconocimiento de su poder («el poder está en las manos del rey»)? ¿O es el «no conviene que un rey mienta», en el que el derecho a la violencia que se le reconoce o se le reprocha excluye de su persona, sin embargo, la inelegancia moral de la mentira, como si el versículo de

Levítico 19, 11[9], al proscribir la mentira, pueda concernirlo a pesar de su barbarie?

¿No se ha debido también este apaciguamiento –eventualidad que evocamos con cautela y bajo reserva– al efecto de las virtudes oscuras del compromiso? Reconocimiento que se concede a la «tiranía ilustrada» del político que consiente en el intercambio de palabras e ideas, y en compensación, seducción que el orden ético puede ejercer sobre el orgullo del poder convertido en nobleza. ¡Es posible mantener un discurso con el poder! Compromiso a la espera del orden absoluto, a pesar de las desgracias de la corrupción, el totalitarismo y la guerra.

Un apaciguamiento, sin embargo, lo bastante profundo, ya que termina siendo la entrada de los ancianos del Néguev a ser contados entre los dignatarios del imperio de Alejandro.

> Enseguida los revistió de púrpura y colgó en sus cuellos ornamentos de oro.

Pero la historia o la aventura política continúa:

> Alejandro anunció a los sabios que quería volverse a África.

¡Ya la empresa colonial!

> No podrás, porque las montañas de las tinieblas te detendrán, le respondieron.

El mundo no es un espacio euclidiano abierto a la conquista, a la progresión de una marcha horizontal. Lugares

9. Dice así este pasaje bíblico: «No hurtaréis, ni engañaréis, ni os mentiréis unos a otros» [N. del T.].

habitados por hombres disimulados bajo su diversidad, cuya mirada humana no alcanza a horadar la noche; multiplicidad sin síntesis; espacio sin transición, sin retorno; mundos exóticos que exigen, en sus caminos sin destino, la irracional perspicacia del instinto y los cordeles que orientan a los ciegos.

> Eso no basta para hacerme renunciar a partir.

Esta marcha conquistadora se encuentra probablemente en la lógica invencible del poder político, cualesquiera que sean los límites de este poder. El poder político quiere expandirse, quiere ser imperio. Todo lo que lo limita está ya contra él y lo provoca.

> ¿Acaso os he pedido consejo sobre la salida? Más bien decidme cómo llegar allí.

Respuesta:

> Toma asnos de Libia, que pueden marchar en la oscuridad, y carretes de cordel, que irás extendiendo a un lado del camino; esto te ayudará cuando emprendas el regreso.

En estos consejos de los ancianos del Néguev, se percibe la conciencia de cierta grieta entre el mundo donde es posible el discurso lógico greco-hebraico, y el mundo de una lógica salvaje hacia la que ya no cabe guiarse por la luz.

> Él siguió sus consejos y partió. Llegó a una villa habitada sólo por mujeres.

¡Mujeres! ¡Humanos que no son hombres! Los «indígenas» de las conquistas coloniales, rostros siempre ambiguos, bajo una máscara. Seres humanos a los que no se

interpela como a verdaderos hombres. Y he aquí que Alejandro Magno recibe de estas mujeres –de estos humanos que no son hombres, de esta masa de «indígenas»– una lección. Una sabiduría que a un sabio le aporta todo hombre como maestro suyo, según *Pirkei Abot.*

> Quiso entablar combate con ellas, pero le dijeron: Si tú nos masacras, la gente dirá que has masacrado a mujeres. Si somos nosotras quienes te matamos, se dirá que un rey ha sido matado por mujeres.

¡El combate colonial es indigno de gloria! ¡El combate de conquista es indigno de gloria! La pasión imperial del Estado es llamada a las más grandes reservas.

Palabra pacífica del gran conquistador:

> Él les dijo entonces: Dadme pan. Ellas le trajeron un pan de oro sobre una tabla de oro.

Y Alejandro:

> ¿Acaso los seres humanos comen panes de oro?, dijo asombrado.

Ellas respondieron:

> Si querías pan ordinario, ¿es que no lo hay en tu región para que hayas venido hasta aquí a buscarlo?

¡Victoriosa ironía de estas mujeres! Conocen el secreto de los combates de conquista, igual que supieron adivinar la dialéctica vigorosa que anula la gloria de estos combates. Ponen de manifiesto la política de una fuerza que no es el dominio del deseo insaciable y de una voluntad de riquezas que siempre quiere la parte con que el prójimo se contenta.

Notables lecciones. Lecciones bien comprendidas por el gran Alejandro, brillante alumno de Aristóteles:

> Cuando partía, escribió sobre la puerta de la ciudad: Yo, Alejandro de Macedonia, era un loco antes de venir a esta población de mujeres en África y de recibir sus consejos.

Nuestro texto acaba. Alejandro regresa, guiándose probablemente, a través de la oscuridad del viaje de vuelta, por las cuerdas de aquellas bobinas que había ido desenrollando a lo largo del camino de ida. Tiene pan también.

> En el camino de retorno, se sentó al borde de una fuente y comió pan. Llevaba con él pescado en salazón.

La escena resulta graciosa: ¡Alejandro Magno comiendo arenques salados! Se puso a enjuagar el pescado en las aguas de la fuente.

> Mientras lo enjuagaba, desprendía un agradable olor. Esta es la prueba de que esta fuente viene del Jardín del Edén, se dijo.

¡Alejandro de Macedonia sueña con el paraíso! Y con la paz. Y la primera versión de nuestro relato sobre Alejandro Magno culmina con este aroma a paraíso. Hay en esta pausa de la expansión, de la violencia política de Alejandro, un aroma paradisiaco. Pero,

> según algunos, recorrió río arriba hasta la entrada del Jardín del Edén.

El olor no le fue suficiente. Él quería el paraíso mismo.

> Llegó y dijo: Abridme la puerta. Le respondieron: «Esta es la puerta del Eterno, los justos la atravesarán» (Sal 118, 20).

¡Los justos, no los políticos! La dignidad política, la dignidad de príncipe que él posee no abre esta puerta. Y protesta en nombre de su dignidad real, tiránica:

> –¡Soy rey, soy un hombre importante! Dadme algo, dijo Alejandro.
> Le dieron un globo ocular.

Su dignidad de hombre político, de soberano, merece siempre una lección. ¿El globo ocular que se le ha dado tiene un sentido simbólico? Alejandro quiere comparar, quiere saber lo que vale este ojo. Lo pesa.

> Él pesó toda su plata y todo su oro, pero todo junto no pesaba tanto como el globo ocular.
> –¿Qué pasa?, preguntó Alejandro a los rabinos

que estaban allí. Los rabinos, a las puertas del paraíso, le explican:

> –Es el ojo, que nunca se sació, de un ser humano.

Había que retrotraerse al ojo por el que, en el fondo, todo empezó. El origen fue esa mirada que va todo lo lejos que le es posible, de Oriente a Occidente; esa mirada que quiere siempre algo más tangible que los sueños paradisiacos de los que miran a lo alto. Hemos vuelto así a la primera de las diez preguntas propuestas por Alejandro a los ancianos del Néguev.

Alejandro pregunta a los rabinos:

> –¿Cómo sabéis que es así?
> –Recúbrelo con un poco de polvo y se volverá ligero, pues se ha dicho: «La morada de los muertos y el abismo son insaciables; tampoco se sacian los ojos del hombre» (Prov 27, 20).

La muerte redujo a su verdadero peso los esplendores del ojo insaciable. ¿Es seguro que el camino de Occidente a Oriente es más prometedor que el que va de la tierra al cielo? Nuestro texto afirma una diferencia radical entre todo lo que puede haber de válido en una política razonable, por una parte, y la justicia auténtica, por otra. Es decir, la misericordia, la caridad, el *jésed*[10] que es su hogar ardiente: la Torá, que es la fuente de sus llamas, y el estudio que es donde esta fuente brota.

La justicia se opone a este deseo de lo político, nacido de la mirada insaciable hacia horizontes lejanos; a ese gusto infinito por lo político; a esa horizontalidad de la que se habló al principio, tomada como lo esencial del existir. Y remontamos desde ahí al estudio de la Torá, que es principio de paz.

> Rabí Hiya ha enseñado: Cualquiera que estudia la Torá por la noche está cara a cara con la Shejiná, pues se ha dicho: «Tengo mis ojos puestos constantemente en el Eterno» (Sal 16, 8), y también: «Levántate, da voces al comenzar las vigilias de la noche... en presencia del Señor» (Lam 2, 19).
> Rabí Eleazar ha dicho en nombre de Rabí Janina: Los discípulos de los sabios acrecientan la paz en el mundo, puesto que así se ha dicho: «Todos tus hijos serán discípulos del Eterno, y grande será la paz de tus hijos...» (Is 54, 13).

Los versículos citados aquí son muy importantes. No exaltan únicamente el alcance intelectual de la investi-

10. Término que significa *misericordia*, acto que realiza un superior al inclinarse para auxiliar a un inferior, mirada tierna que comprende y que perdona, un amor que permanece fiel a pesar de la infidelidad del otro [N. del T.].

gación que la Escritura suscita. Su estudio es un modo de vida que, por sí mismo, quebranta las duras realidades de la violencia política. Trae la reconciliación de los hombres. Torá: presencia de Dios cara a cara, visión de lo invisible y paz, pensados todos juntos.

Síntesis por analizar. Pero eso es otro coloquio.

¿QUIÉN ES UNO MISMO?

Lección pronunciada
en el 30.º coloquio de intelectuales judíos
el 11 de diciembre de 1989.

TRATADO «JULÍN»
88b-89a

... Rabá dijo: Con el fin de recompensar a Abrahán por haber dicho: «Yo soy cenizas y polvo» (Gn 18, 27), dos mandamientos fueron otorgados a sus hijos: «las cenizas de la vaca roja» (Nm 19, 2) y la tierra de «esposas sospechosas de mal comportamiento» (Nm 5, 14). ¿Acaso hace falta añadir también «la tierra para recubrir la sangre»? Este último no aporta más que un perfeccionamiento del mandamiento, pero ninguna ventaja.

Además, Rabá dijo: Para recompensar el decir de nuestro padre Abrahán: «Sea un hilo, sea la correa de una sandalia» (Gn 14, 23), Abrahán obtuvo dos mandamientos: el del «hilo azul púrpura» (los *tzitzit*[1]) y el de la «correa de los *tefilín*[2]» (las filacterias). Pues está escrito: «Y todos los pueblos de la tierra verán que el nombre del Eterno está asociado al tuyo» (Dt 28, 10), y a propósito de esto existe la enseñanza: Rabí Eleazar

1. Aquí se está refiriendo a los flecos –remembranzas de los mandamientos– del *Talit* (el chal usado durante la oración). Dice el libro de los Números (15, 37-38): «Di a los israelitas que ellos y sus descendientes se hagan flecos en los bordes de sus vestidos, y pongan en el fleco de sus vestidos un hilo de púrpura violeta. Llevaréis, pues, flecos para que, cuando los veáis, os acordéis de todos los preceptos del Eterno» [N. del T.].

2. Se trata de pequeñas cajas que guardan en su interior pasajes de la Escritura, como el *Shemá Israel*, y que se atan una al brazo izquierdo y otra a la cabeza, de acuerdo con la sentencia del Deuteronomio (6, 8): «Los atarás a tu mano como una señal y serán como una insignia entre tus ojos» [N. del T.].

ha dicho: «Estas son (las filacterias) de la cabeza». Pero ¿qué hay acerca del «hilo azul púrpura»? Se enseña: Rabí Meír ha dicho: ¿En qué difiere el azul púrpura de todos los demás colores? En que el azul púrpura se asemeja al mar, y el mar al firmamento del cielo, y el firmamento del cielo al zafiro, y el zafiro al Trono de Dios, pues se ha dicho: «Contemplaron al Dios de Israel y bajo sus pies algo semejante al brillo del zafiro» (Ex 24, 10), y también: «Tenía una apariencia de piedra de zafiro, una forma de trono...» (Ez 1, 26).

Rav Abba dijo: La rapiña «consumida» constituye un caso difícil, pues ni siquiera los perfectos justos podrían restituirla. No por casualidad se ha dicho: «¡Nada, excepto lo que han comido los jóvenes!» (Gn 14, 24)[3].

Rabí Yojanán dijo en nombre de Rabí Eleazar ben Shimón: Si escuchas en alguna parte las palabras de Rabí Eleazar hijo de Yosef el Galileo explicando la hagadá, préstale el oído abierto como una tolva de molino. Él (Rabí Eleazar hijo de Yosef el Galileo) dijo: Está escrito: «No por ser el pueblo más numeroso os ha elegido el Señor» (Dt 7, 7). El muy Santo, Bendito sea Él, dijo a Israel: Yo os quiero porque, aun cuando os concedo grandeza, vosotros os tenéis en poco delante de mí. Concedí grandeza a Abrahán y dijo: «Soy cenizas y polvo»; a Moisés y a Aarón, y dijeron: «No somos nada» (Ex 16, 8); a David y dijo: «Soy un gusanillo y no un hombre» (Sal 22, 7). Los pueblos del mundo se comportan de modo muy distinto. Concedí grandeza a Nimrod y dijo: «Vamos a

3. El pasaje es muy significativo, puesto que Abrahán, con el fin de recuperar a Lot y su hacienda, termina derrotando a Quedorlaomer y a su coalición, vengando con ello de forma indirecta a los reinos de Sodoma, Gomorra, Admá, Seboín y Soar, que habían sido derrotados previamente por Quedorlaomer. Cuando Berá, rey de Sodoma, sale al encuentro de Abrahán, quiere mostrarle su agradecimiendo con estas palabras: «Quédate con toda la hacienda», pero el justo Abrahán rehúsa diciendo que nada de él tomaría –ni siquiera un hilo o una correa de sandalia–, no fuera que Sodoma dijera después: «Yo he enriquecido a Abrahán»; sin embargo, sí acepta lo que ya han comido sus valientes guerreros Aner, Escol y Mambré, de ahí que no pueda ser restituida la rapiña ya consumida [N. del T.].

construir una ciudad»[4] (Gn 11, 4); a Faraón[5] y dijo: «¿Quién es el Eterno?» (Ex 5, 2); a Senaquerib[6] y dijo: «¿Qué dios de las demás naciones ha podido proteger...?» (2 Re 18, 33); a Nabucodonosor[7] y dijo: «Ascenderé sobre las nubes» (Is 14, 14); a Hiram[8], rey de Tiro y dijo: «Soy un dios, ocupo un trono divino en medio de los mares» (Ez 28, 2).

Rabá dijo –según otros, fue Rabí Yojanán el que dijo–: Lo que ha sido enunciado por Moisés y por Aarón es más importante que lo enunciado por Abrahán. Para Abrahán, el texto conserva «cenizas y polvo»; para Moisés y Aarón, el texto manifiesta «¿qué somos nosotros?». Y Rabá dijo –según otros, Rabí Yojanán fue el que dijo–: El mundo sólo subsiste por el

4. A Nimrod se atribuye la construcción de la torre de Babel según el pasaje del Génesis (10, 8.10): «Cus engendró a Nimrod, que fue el primero que se hizo prepotente en la tierra [...] los comienzos de su reino fueron Babel...» [N. del T.].

5. El Éxodo (5, 1-2) narra que cuando Moisés y Aarón fueron ante Faraón y le dijeron: «Así dice el Eterno, Dios de Israel: 'Deja ir a mi pueblo para que me celebre fiesta en el desierto'. Faraón respondió altivamente: '¿Quién es el Eterno para que yo escuche su voz y deje ir a Israel?'» [N. del T.].

6. Ocho años después de la toma de Israel por manos asirias, Judá también fue sitiada y tomada por Asiria, en manos de su rey Senaquerib. Los asirios se admiraban de que Ezequías y su pueblo depositaran la confianza en el Señor, por eso los amedrenta diciendo: «¿Acaso alguno de los dioses de las naciones ha librado su tierra de la mano del rey de Asiria?» [N. del T.].

7. El pasaje bíblico que se cita aquí está tomado del cántico triunfal con el que se burlarán de Nabucodonosor, el cual pensaba para sus adentros: «Subiré al cielo, por encima de las estrellas de Dios levantaré mi trono, y me sentaré en el monte de la asamblea, en el extremo norte. Subiré sobre las alturas de las nubes, me haré semejante al Altísimo» (Is 14, 13-14) [N. del T.].

8. La imprecación de Ezequiel que se cita aquí es la siguiente: «Y vino a mí la palabra del Señor, diciendo: Hijo de hombre, di al príncipe de Tiro: Así dice el Señor Dios: Aun cuando tu corazón se ha enaltecido y has dicho: 'Un dios soy, sentado estoy en el trono de los dioses, en el corazón de los mares', no eres más que un hombre y no Dios, aunque hayas igualado tu corazón al corazón de Dios» (Ez 28, 1-2) [N. del T.].

mérito de Moisés y Aarón. De estos valen las palabras: «No somos nada» (o «¿qué somos nosotros?»). Pues se dijo en otro pasaje: «Él suspendió la tierra sobre la nada» (Job 26, 7). Rabí Ilea dijo: El mundo sólo subsiste por el mérito de aquellos que, en la querella, se reducen a nada (*bolem*: se contiene en el curso de una querella). Por eso fue dicho: «Él suspendió la tierra sobre la nada (*bli-mah*)» (Job 26, 7). Rabí Abahú dijo: El mundo descansa sobre aquellos que se estiman en nada, pues se ha dicho: «Debajo (invisibles) están los brazos del mundo» (Dt 33, 27).

Preguntarse si nuestra vida –si la actividad febril que la manifiesta y la colma– sigue siendo la expresión de una persona –si responde a las intenciones auténticamente nuestras en la intersección de múltiples series causales, físicas, psíquicas, sociales; entre las formas anónimas que la soportan: herencia, clima, medio, tradición, prensa, política, etc.–, tal es sin duda la gran cuestión de este coloquio. En la existencia humana, ¿el «respecto-a-sí»[9] de la persona se ha preservado? ¿Aún se quiere y se busca a la persona? El propio sentido del «sí» que domina el problema del «respecto-a-sí» ¿no exige acaso explicaciones previas? Sobre estos puntos voy a escudriñar las páginas 88b y 89a del tratado talmúdico *Julín*.

> ... Rabá dijo: Para recompensar a Abrahán por haber dicho: «Yo soy cenizas y polvo» (Gn 18, 27), dos mandamientos fueron otorgados a sus hijos: «las cenizas de la

9. Levinas busca preservar dos significados: por una parte, el significado ordinario de *quant-à-soi* como reserva, cuidado, precaución, cautela, fuero interno, actitud de prevención... y, por otra, el significado de *quant-à-soi* como la respectividad de uno hacia sí, acto de reflexión, intimidad, acto de interpelación e incluso imputación, que en primera persona del singular es más claro: «en cuanto a mí...», «en lo que a mí respecta...» [N. del T.].

vaca roja» (Nm 19, 2) y la tierra de «esposas sospechosas de mal comportamiento» (Nm 5, 14). ¿Hace falta añadir también «la tierra para recubrir la sangre»? Este último no aporta más que un perfeccionamiento del mandamiento, pero ninguna ventaja.

Entender la noción de *sí* o de *sí mismo*, a fin de distinguir mejor la manera o el modo –huella o promesa– del «respecto-a-sí» humano, que corre el riesgo de perderse en el embrollo de fuerzas ciegas, tendencias y necesidades, donde se busca o se pierde el llamado hombre moderno –este hombre libre, o este hombre muy ocupado–, tal será nuestro esfuerzo hoy. En las páginas 88b y 89a del tratado talmúdico *Julín*, Abrahán, «nuestro padre», ya elevado, después de Génesis 17, 4, a ser «padre de una multitud de naciones», por tanto, ya patriarca de la humanidad universal, *se* ve y *se* llama «polvo y cenizas» (Gn 18, 27). Noción de un «sí-mismo» que ha revelado, si se puede decir así, una «introspección» sin complacencia del mismo Abrahán: verdad de un vistazo, en cierta manera «adventicio», lanzado por Abrahán sobre sí en el curso de un pensamiento dirigido hacia el *otro-absolutamente-otro*, preocupado por el otro y procedente del cuidado por el otro. Plegaria de Abrahán a favor de la perversa Sodoma, amenazada con justas sanciones por el Eterno –plegaria a guisa de un sublime y célebre mercadeo con Dios mismo de diez versículos de largo (Gn 18, 23-32)–; alegato enérgico a favor de Sodoma dirigido al Creador del mundo; disputa sobre la noción de la justicia divina. Es entonces precisamente cuando Abrahán se declara «polvo y cenizas»: «Yo soy cenizas y polvo» (versículo 27). Queja en que se confiesa la miseria de la creatura humana en el seno de un diálogo que

transcurre, no obstante, al más alto nivel. ¡Miseria que se revela gloria! Negándose en su polvo y su ceniza, es pensamiento que sigue siendo o es ya, respecto-a-sí, abnegación, elevación de la creatura humana a otra condición, a otro rango de ser humano –que, siendo auténtico bajo la incesante amenaza de su mortalidad, es alguien que piensa en la salvaguardia de los otros–. El doctor talmúdico Rabá, en nuestra página de *Julín*, nos cuenta qué recompensa divina le granjean a Abrahán las palabras «yo soy cenizas y polvo»: dos mandamientos, que vienen a añadirse al lote de obligaciones sinaíticas que conciernen a Israel. ¡Así es como se gratifica a la descendencia de Abrahán por el mérito de Abrahán, su padre! Pero quizá entonces también, en principio, a toda la descendencia del patriarca, «padre de muchas naciones», padre de la humanidad entera.

¡Ritos a guisa de recompensa! Uno es conocido como el mandamiento de la «vaca roja» (Nm 19); el otro es el de las «esposas sospechosas de mal comportamiento», expuesto en Números 5, 19. La Biblia describe el ceremonial que se impone a todo marido en Israel que tiene razones para sospechar que su esposa le es infiel. ¡Singular elección la que se hizo de entre las seiscientas trece posibilidades ofrecidas por el número total de mandamientos de la Torá, para asentar los fundamentos de lo humano regenerado!

Ciertamente, cabe asombrarse también de que las obligaciones religiosas imperativas puedan desempeñar el papel de recompensas. Pero en la axiología de la Torá, la *mitzvá*, el mandamiento divino de la Ley, no se reduce a una influencia opresiva ejercida sobre la libertad del fiel. Significa, incluso en su peso coactivo, todo lo que

el orden del Dios único aporta ya como participación en su reino, de proximidad y elección divinas y de acceso al rango de lo auténticamente humano. Como si el «hagamos al hombre» de Génesis 1, 26 dejara y siguiera dejando algo inacabado. En la aparente sub-ordinación del obedecer a Dios, la libertad del respecto-a-sí está siempre por conquistarse.

Cabe también interrogarse sobre las íntimas relaciones que, según Rabá, existen entre la sabiduría o el mérito del «yo soy cenizas y polvo», por una parte, y cada uno de los dos mandamientos remuneradores, por otra. Rabá guarda silencio al respecto. Pero los datos de la cuestión y el horizonte del espiritualismo que la sostienen nos parecen sugerentes. El cumplimiento de la *mitzvá* de la «vaca roja» tiene que ver con la preparación del agua lustral[10] necesaria para completar el rito purificador que atañe a los que quedaron impuros por el contacto con un muerto. Las etapas sucesivas de esta preparación están indicadas en Números 19: búsqueda de un animal, una vaca roja, íntegramente roja, intacta, sin defecto y que no haya cargado ningún yugo; inmolación del animal; su reducción a cenizas; mezcla de las cenizas con agua. Detalles prácticos que sin duda tienen múltiples significados simbólicos y que no quedan explicados así, sin más, a los ojos de los intérpretes más o menos apresura-

10. Las aguas lustrales o purificadoras fueron conocidas por muchas civilizaciones y practicadas en innumerables ritos. Ordinariamente se lustraba con sangre de sacrificios mezclada con agua. El caso hebreo es similar: la vaca se degollaba, con su sangre se rociaba la tienda de la reunión, luego la vaca se quemaba toda ella con cedro, hisopo y escarlata. Al final la ceniza obtenida se mezclaba con agua, y esa agua era apta para purificar tanto las impurezas ceremoniales como las higiénico-morales [N. del T.].

dos pero siempre insuficientemente iniciados. ¿Hemos de pensar entonces en alguna reliquia superviviente del mundo mágico? En efecto, no sin razón el mandamiento de la «vaca roja» nutre una tradición de humor rabínico: el capítulo relativo a la vaca roja pertenece en esta tradición al programa de Satán. Cuando el diablo se propone turbar la fe de Israel, cita y comenta el capítulo 19 de Números.

Sea lo que quiera de la elocuencia satánica, será sin duda más prudente tratar de comprender el «contacto» con un muerto como origen de impureza partiendo de una psicología menos singular, menos especializada que la mágica. El contacto con un muerto es siempre un choque lo suficientemente fuerte como para evocar la muerte misma en su negatividad sin discernimiento ni excepción: la muerte que ya siempre es mi muerte. Una muerte, incluso solo pensada, trastorna el equilibrio natural y habitual de nuestros valores y turba el orden moral que este equilibrio sostiene o expresa. Las nociones de puro e impuro se imponen a la reflexión independientemente de toda reminiscencia supersticiosa o mística. La impureza es el nombre del egoísmo siempre sórdido y al que la muerte –mi muerte– despierta como última sabiduría. Que la conciencia de ser «polvo y cenizas» no aparte a Abrahán de su des-inter-és, de su cuidado por el otro –próximo o lejano–; que todos los verdaderos valores permanezcan verdaderos para él, a pesar de la muerte para la cual todo es igual: esa es la pureza de los hombres verdaderamente humanos, cuyo padre es Abrahán. Como si en adelante, y por el simple hecho de su humanidad, el patriarca fuera la fuente de un agua que purifica, prometida, a través de la *mitzvá* de la «vaca roja», a toda su des-

cendencia, sea cual sea el lugar que, en la fórmula de esta agua, corresponde a la vaca roja, la cual continúa siendo el símbolo de esta purificación en sus características rústicas, capaces quizá por eso de acercar pureza o altruismo a los deberes materiales hacia el prójimo, esenciales al Espíritu. Humanidad nueva, humanismo bíblico. ¡Sin suprimir la muerte, victoria lograda sobre la muerte! Es Abrahán, «polvo y cenizas», quien logró la victoria para sus hijos, para Israel, para «naciones numerosas», para toda la humanidad de los hombres.

La segunda recompensa que en beneficio de su descendencia Abrahán mereció por su elevación en la humildad del «yo soy cenizas y polvo» es el mandamiento de Números 5, 15-31, concerniente al marido que sospecha que su esposa se porta mal. El esposo celoso, de acuerdo con este mandamiento, debe apelar o avisar al sacerdote del santuario; la esposa bajo sospecha se ha de someter a una ceremonia que recuerda a una ordalía. Esta ceremonia se desarrolla en el recinto del templo, donde la mujer, para disculparse, responderá *amén* a las preguntas inquisitivas, las súplicas y las amenazas del sacerdote y a toda una serie de gestos simbólicos de este en los que se pronuncia el Nombre del Señor. Luego ella beberá «las aguas amargas de la maldición», mezcla de agua santa del templo y un puñado de tierra tomado del suelo del santuario. Si es culpable, el cuerpo de la mujer se irá consumiendo; si es inocente, la mujer quedará indemne y con promesa de muchos partos. No importa que así el hogar familiar se destruya o se apacigüe: ¡es necesario salir de la ambigüedad!

¿Hay alguna relación profunda entre este estilo de ordalía y el de la humildísima y altísima palabra sobre

el polvo y las cenizas en que Abrahán se reconoció a sí mismo y cuya recompensa es la ley sobre la prueba de la esposa sospechosa? La *Guemará* afirma que sí, pues halla polvo y cenizas en el puñado de tierra vertida en «las aguas amargas» que bebe la mujer sospechosa. Este indicio, a primera vista, parece pura casualidad y totalmente externo. La *Guemará* se pregunta, en efecto, si por la misma razón también el mandamiento que ordena cubrir de tierra la sangre esparcida de un animal degollado (evocado al inicio de nuestra intervención) no es una tercera recompensa por la gloriosa humildad de Abrahán. Suposición gratuita. Pero ¿cómo olvidar las articulaciones del pensamiento que esta misma hipótesis suscita en la sutil reflexión talmúdica, atenta a todo lo no dicho que resuena en lo dicho? El vínculo entre el pensamiento de Abrahán y la prueba de la mujer sospechosa de infidelidad me parece profundo.

Ciertamente, yo, «cenizas y polvo», soy capaz de preocuparme por el otro. Mi muerte no puede encerrarme en mí ni matar mis amores, mis relaciones con los otros. Pero ¿es realmente altruista el amor mismo? ¿Es «respecto-a-sí» sin más? ¿No es ya concupiscencia, o no está afectado ya por la ambigüedad esencial del eros? ¿Es una llamada a otra pureza, más allá de las prudencias burguesas?

¿El «respecto-a-sí» es ya sin más? ¿No está de entrada bajo sospecha de complacencia y, en la ambigüedad esencial de la concupiscencia, no tiene necesidad de rigor, de elevación, de santidad, de todo aquello que salvaguarda la pureza auténtica en el eros controlado y bendecido de la unión conyugal, más allá de las prudencias burguesas, de las costumbres sin principios que toleran

y nutren la anfibología del eros, especialmente si abren este a todo el esplendor de la literatura occidental, de la novela, en la que el amor se convierte en fábula y juego? Literatura novelística como patrimonio cultural, pero sin duda en las antípodas de la Torá, que es el orden de lo no equívoco, donde el Eros es reconocido de inmediato en su desorden y en la depravación del orden legal de que procede el mandamiento mismo de «la esposa sospechosa de infidelidad» –segunda recompensa de Abrahán, que supo llamarse «cenizas y polvo» sin por ello cesar, en su mortalidad, de pensar en la salvación del prójimo–.

> Además, Rabá dijo: Para recompensar el decir de nuestro padre Abrahán: «Sea un hilo, sea la correa de una sandalia» (Gn 14, 23), Abrahán obtuvo dos mandamientos: el del «hilo azul púrpura» (los *tzitzit*) y el de la «correa de los tefilín» (las filacterias). Pues está escrito: «Y todos los pueblos de la tierra verán que el nombre del Eterno está asociado al tuyo» (Dt 28, 10), y a propósito de esto existe la enseñanza: Rabí Eleazar ha dicho: «Estas son (las filacterias) de la cabeza». Pero ¿qué hay acerca del «hilo azul púrpura»? Se enseña: Rabí Meír ha dicho: ¿En qué se diferencia el azul púrpura de todos los demás colores? En que el azul púrpura se asemeja al mar, y el mar al firmamento del cielo, y el firmamento del cielo al zafiro, y el zafiro al Trono de Dios, pues se ha dicho: «Contemplaron al Dios de Israel y bajo sus pies algo semejante al brillo del zafiro» (Ex 24, 10), y también: «Tenía una apariencia de piedra de zafiro, una forma de trono...» (Ez 1, 26).

Rabá recuerda otras dos notables frases de Abrahán, pronunciadas cuando la guerra emprendida por los reyes cananeos (Gn 14); en la cual, acompañado de «los fieles de su casa», intervino Abrahán –que para aquel entonces

era sólo Abram– para liberar a su sobrino Lot, capturado «junto con sus bienes» después de un ataque. Abrahán libera a su pariente y asegura así la victoria a la coalición en la que combatió. Sin embargo, rechaza el botín que se le ofrece: «Juro que, sea un hilo, sea la correa de una sandalia, no tomaré nada» (Gn 14, 23). Rabá refiere entonces las recompensas divinas merecidas por estas nobles palabras. ¡Siempre mandamientos y obligaciones a guisa de regalos! Instauración del rito de la correa: por una parte, el rito de las filacterias, el papel de los *tefilín*, y, por otra, el rito del hilo, el rito de los *tzitzit*. Rabí Eleazar el Grande interpreta justo en ese sentido el versículo de Deuteronomio 28, 10: «Y todos los pueblos de la tierra verán que el nombre de Dios está asociado al tuyo»: este versículo designa evidentemente los «tefilín de la cabeza» que, fijados a la cabeza del fiel, se muestran a todos los que están alrededor.

Que el rechazo del botín sea la gloria de un combatiente y se celebre con un rito, testimonia un nuevo sentido de lo humano inaugurado muy pronto en la vida de Abrahán; he ahí la escalada del desinterés en la lucha, la idea misma de combatir únicamente por el Bien. ¿Y qué en lo que respecta a los *tzitzit*? Es dar orientación al pensamiento: del azul púrpura del hilo a la altura celeste del trono divino. Rabí Meír se pregunta, en efecto, en qué difiere el azul púrpura de los *tzitzit* de los demás colores. Remontándose a los versículos Éxodo 21, 10 y Ezequiel 1, 26, entrevé a partir del azul púrpura de los *tzitzit* una gama de matices de este azul que remiten al azul del mar, y de este al azul del cielo y al azul del zafiro y, luego, en virtud del versículo Ezequiel 1, 26, remiten al trono mismo de Dios.

Visión y elevación a través de las desemejanzas de las semejanzas; comprensión de los niveles de lo espiritual a través de las variaciones de lo sensible; sentido determinado como por la especificidad del azul cálido, luminoso; y misteriosa claridad, diferente del secreto prohibido del negro y al grito violento del ardiente rojo. El azul como azul: momento esencial de la elevación.

¿Qué hemos descubierto hasta ahora del «respecto-a-sí» que buscamos? Alusiones que demandan explicitación, generalización. La Torá es exigente. Hace falta soplar sobre las «cenizas» de las ideas, de las imágenes, para que la llama, tiernamente, aparezca al hombre. Hemos obtenido, no obstante, algunas huellas de un yo que se afirma en su dedicación al otro, un yo que *es* porque es obligado. ¿Carece esto de límites?

> Rav Abba dijo: La rapiña «consumida» constituye un caso difícil, pues ni siquiera los perfectos justos podrían restituirla. No por casualidad se ha dicho: «¡Nada, excepto lo que han comido los jóvenes!» (Gn 14, 24).

En la renuncia al botín, Abrahán lamenta la imposibilidad en que se encuentra de restituir lo que el grupo de «los jóvenes de su casa» que le acompañaban en el combate pudo consumir para su sustento. Rapiña que han comido y bebido ya. ¿No hay que restituirla? Abrahán piensa que, de hecho, aquí la restitución es imposible y que, dado que ya ha sido comida y bebida, queda adquirida; pero también que siempre lo hurtado ha de devolverse, aun cuando se trate de lo que constituye la obligación del hombre para con su propia subsistencia de ser animal.

La existencia de Abrahán, tal como la entiende Rabá, no es mera perseverancia en el ser. Con regusto a cenizas

y polvo, la conciencia de su mortalidad, su finitud permanece como un poder, una libertad, una ocasión, la dignidad de compartir, de preocuparse por el otro hombre. Un «respecto-a-sí» que resulta ser dominio y «respecto-al-otro». A primera vista debilitado, pero fuerza. Fuerza que ya no es magnitud física ni cantidad independiente, sino que se agrega como compasión al orden del espíritu, lo define y lo constituye. «Respecto-a-sí» que se descubre como «respecto-al-otro», presentimiento de santidad. Maravilla que proclama el discurso o la *hagadá* de Rabí Eleazar hijo de Yosef el Galileo que es evocado y alabado por Rabí Yojanán en nombre de Rabí Eleazar ben Shimón.

> Rabí Yojanán dijo en nombre de Rabí Eleazar ben Shimón: Si escuchas en alguna parte las palabras de Rabí Eleazar hijo de Yosef el Galileo explicando la hagadá, préstale el oído abierto como una tolva de molino.

¿Cuáles son esas palabras que han de escucharse sin escapatoria posible?

> Él (Rabí Eleazar hijo de Yosef el Galileo) dijo: Está escrito: «No por ser el pueblo más numeroso os ha elegido el Señor» (Dt 7, 7). El muy Santo, Bendito sea Él, dijo a Israel: Yo os quiero porque, aun cuando os concedo grandeza, vosotros os tenéis en poco delante de mí. Concedí grandeza a Abrahán y dijo: «Soy cenizas y polvo»; a Moisés y a Aarón y dijeron: «No somos nada» (Ex 16, 8); a David y dijo: «Soy un gusanillo y no un hombre» (Sal 22, 7).

¿Es cuestión de humildad? Sin duda, y es ya una gran virtud, antes de todo análisis. Pero en el fondo de la humildad hay afirmación o descubrimiento de una excelen-

cia más alta que la que pueda achacarse a la pura complacencia en ser. Vislumbre de una excelencia de la que uno se siente indigno y sin la cual la satisfacción de existir con vistas sólo al existir mismo –el simple «ser por ser»– es nada, como lo llaman Moisés y Aarón en el momento en que el primer maná caía del cielo en el desierto para alimentar al pueblo salido de Egipto –pueblo hambriento y ya sublevado (Ex 16, 8)–. Nada que conoció a su manera el rey David cuando notó bajo su ser de príncipe la rastrera subsistencia de un gusano. Sin embargo, es la condición en que se complacen sin ironía los paganos, esos pueblos cuyos soberanos son evocados por las palabras de Eleazar hijo de Yosef el Galileo: reyes que en su propio ser (en el que, como dicen los filósofos, no va sino este ser mismo) buscan gloria y se pretenden divinos.

> Los pueblos del mundo se comportan de modo muy distinto. Concedí grandeza a Nimrod y dijo: «Vamos a construir una ciudad» (Gn 11, 4); a Faraón y dijo: «¿Quién es el Eterno?» (Ex 5, 2); a Senaquerib y dijo: «¿Qué dios de las demás naciones ha podido proteger...? (2 Re 18, 33); a Nabucodonosor y dijo: «Ascenderé sobre las nubes» (Is 14, 14); a Hiram, rey de Tiro y dijo: «Soy un dios, ocupo un trono divino en medio de los mares» (Ez 28, 2).

Según otra tradición que se atribuye a Rabá –pero también, según otros, a Rabí Yojanán, sin referirse esta vez a Rabí Eleazar hijo de Rabí Yosef el Galileo–, la fórmula de Abrahán, «yo soy cenizas y polvo», no expresa solo la misma humildad que la fórmula de Moisés y Aarón, «¿qué somos nosotros?». Hay más en esta que en aquella. La negación total es más radical que la limitada por «cenizas y polvo». Pero la desproporción no es solamente formal, sino que se anuncia aquí toda una nueva manera de trans-

cender o de ampliar el «respecto-a-sí» del existir. Desde luego, sin buscar nunca la grandeza de Nabucodonosor y sin envidiar la divinidad de Hiram, rey de Tiro –los cuales, tanto el uno como el otro, no conocen nada que vaya más allá del ser–; pero sin permitirse tampoco olvidar la universalidad de la creatura inmensa, aunque sólo sea en los ojos de otro hombre, aunque este sea el prójimo. El «¿qué somos nosotros?» de Moisés y Aarón es una nueva modulación del «respecto-a-sí»: retener el ímpetu y abandonar una pelea, ¡he ahí lo humano original! Esto hace posible el universo, la totalidad del mundo. Lo que se dice en el lenguaje piadoso: por el mérito de quien se contiene en la pelea es por lo que subsiste la totalidad del ser. Significación nueva del «¿qué somos nosotros?» de Moisés y Aarón, y sentido nuevo, el más completo de los «respecto-a-sí». La paz como fondo del ser. La paz como sentido de toda ontología: lo humano como consistencia del Todo[11]. Quizá el caos del que salió el ser, pensado como una pelea primigenia.

> Rabá dijo –según otros, Rabí Yojanán fue el que dijo–: Lo que ha sido enunciado por Moisés y Aarón es más importante que lo enunciado por Abrahán. Para Abrahán, el

11. Según Jaím de Volozhin, Dios ha querido confiar al hombre «el poder de desarrollar o de restringir los millares de miríadas de fuerzas y de mundos», haciendo así del hombre su vicario. Atando algunos postulados del Zohar respecto a las diez *sefirot* o emanaciones divinas con el estatuto humano como imagen de Dios, el Volozhiner desgaja dos conclusiones fundamentales: que cada mundo, encadenado como está con los demás, depende de su mundo superior para poder desarrollarse –si el hombre está por debajo del Trono de Dios, entonces del hombre mismo depende la conexión del universo con Dios y de Dios con el universo–; y que el hombre, creado al final de los seis días, resume en sí todos los mundos, es un microcosmos. Cf. Rabbi Haïm de Volozhym, *L'âme de la vie*, Verdier, Paris 1986, 95 [N. del T.].

texto conserva «cenizas y polvo»; para Moisés y Aarón, el texto manifiesta «¿qué somos nosotros?». Y Rabá dijo –según otros, Rabí Yojanán fue el que dijo–: El mundo sólo subsiste por el mérito de Moisés y Aarón. De estos valen las palabras: «No somos nada» (o «¿qué somos nosotros?»). Pues se dijo en otro pasaje: «Él suspendió la tierra sobre la nada» (Job 26, 7). Rabí Ilea dijo: El mundo sólo subsiste por el mérito de aquellos que, en la querella, se reducen a nada (*bolem*: se contiene en el curso de una querella). Por eso fue dicho: «Él suspendió la tierra sobre la nada (*bli-mah*)» (Job 26, 7). Rabí Abahú dijo: El mundo descansa sobre aquellos que se estiman en nada, pues se ha dicho: «Debajo (invisibles) están los brazos del mundo» (Dt 33, 27).

Texto que apenas es comprensible en la traducción, fundado en parte en aproximaciones verbales que no son visibles más que en el texto hebreo. El «¿qué somos nosotros?» (*venahnu mah*)[12], significa literalmente: «Y nosotros ¿qué somos?». Esta frase es comparada con *bli-mah*, «sin nada»[13] de Job 26, 7. Y Rabí Ilea dice: «Aquel que se contiene». Emplea el verbo *balom*, «contenerse en una pelea», que lleva las mismas tres consonantes (*b*, *l*, *m*) que el término *bli-mah* de Job 26, 7. Pasos y libertades midrásicas, cuya libertad, intenciones, principios y sublime arte no es momento de interpretar ahora. Libertad a la que pertenece también la última intervención de Rabí Abahú,

12. El libro de los Números presenta a Moisés no sólo como humilde, sino como «muy humilde» (*anav meod*), o incluso el «más humilde sobre la faz de la tierra» (*mikol ha adam asher al-pnei ha adamah*, Nm 12, 3) [N. del T.].

13. La expresión *bli-mah* de Job 26, 7 es un *hápax legómenon* en toda la Escritura. Al griego de los Setenta fue traducido por οὐδέν y al latín por *nihil*; sin embargo, estos términos sí son de amplio uso en otros pasajes de la Biblia, lo cual dificulta la comprensión del texto de Job [N. del T.].

que parece pedir prestadas al versículo 27 del capítulo 33 del Deuteronomio las tres últimas palabras traduciéndolas una tras otra, para obtener: «debajo brazo mundo», y leerlas como «lo que está debajo (disimulado, oscuro) es brazo del mundo (soporta el mundo)».

Conclusión magnífica de todo este fragmento en el que hemos buscado luces sobre el «respecto-a-sí», sobre lo que está presupuesto e implicado por el acto personal y que retrotrae a la extrema importancia que el pensamiento rabínico presta a la atención que una persona dedica a otra. Iniciativa de conceder que, en la colisión de las fuerzas ciegas, en la contienda que quizá es el sentido –o sinsentido– del caos que precede al ser, hace ya posible el mundo. Ser como paz y como fundado en el movimiento aparentemente negativo de la contención. Ontología abierta a la responsabilidad por el otro.

EPÍLOGO DEL EDITOR

LEVINAS, LECTOR DE LA TORÁ Y EL TALMUD

Los coloquios anuales de intelectuales judíos de lengua francesa, de los que Levinas fue cofundador, son determinantes para comprender la aventura levinasiana de decir en griego la novedad perenne del hebreo, de cavar filosóficamente en las profundidades de las Escrituras para hacerlas hablar el lenguaje del ágora, para introducirlas en el debate ético-político, lenguaje laico, lenguaje que decide, tarde que temprano, la vida de las naciones y de los individuos.

Levinas no hace lecturas talmúdicas porque piense que la Biblia y el Talmud carezcan de lugar en el debate público y sean objeto de una fe que no tiene necesidad de la razón. Menos aún cree que Biblia y Talmud deban analizarse con el instrumental de la filosofía para extraer de ese modo, laica y universalmente, implicaciones para todo hombre más allá de su credo. No resultan del todo justas estas apreciaciones que, con no poca frecuencia, encontramos en artículos de investigación sobre el tema. Levinas tiene conciencia de que «la Biblia es el Libro de los Libros, donde se dicen las cosas primeras, las que *debían* ser dichas para que la vida humana tuviera un sentido, y que se dicen bajo una forma que abre a los comentaristas las dimensiones mismas de la profundidad». Y añade de manera testimonial: «Es esa extraordi-

naria presencia de sus personajes, son esa plenitud ética y esas misteriosas posibilidades de la exégesis las que originalmente significaban para mí la transcendencia. Y no menos. No es poco entrever y sentir la hermenéutica, con todas sus audacias, como vida religiosa y como liturgia»[1].

Las cosas primeras, que en la hermenéutica plural muestran su profundidad y en la plenitud ética su excelencia, significan así la transcendencia. Esta es la aventura de la filosofía primera que nos propone Levinas, como hemos podido comprobar a lo largo de estas páginas.

La mayor parte de las lecturas talmúdicas que nuestro filósofo compiló en sus distintos libros provienen justamente de esas participaciones en los coloquios de intelectuales judíos de lengua francesa. Sobre aquellos coloquios, que comenzaron a celebrarse en el año 1957, Levinas opinaba que muy pronto tendrían el «estatuto de una institución irremplazable en la vida intelectual judía de Francia»[2].

No es aventurado afirmar que grandes intuiciones desarrolladas por nuestro filósofo en sus más conocidos libros, corren en paralelo a la atenta y cuidadosa hermenéutica que él mismo hace de la sabiduría rabínica, siempre abierta a la universalidad del logos, siempre seducida por la belleza del bien, siempre reenviando a la concreción del otro.

1. E. Levinas, *Ética e infinito*, trad. J. M. Ayuso Díez, Machado Libros, Madrid 2000, 25.

2. Id., *Tentations et actions de la conscience juive*, en *Données et débats, VIe et VIIIe Colloques d'intellectuels juifs de langue français*, PUF, Paris 1971; también en P. Simon-Nahum, *Penser le judaïsme. Retour sur les Colloques des intellectuels juifs de langue française (1957-2000)*: Archives Juives 38/1 (2005) 81.

¿Podría tal vez afirmarse que quien no conoce al Levinas de las lecturas talmúdicas –veinticuatro en total– y de otros escritos judíos no conoce de verdad a Levinas? ¿Influyeron en Levinas la Torá y el Talmud del mismo modo que Dostoievski y Husserl, Blanchot y Heidegger, Rosenzweig y Bergson?

Decir que la Torá y el Talmud son el *humus* de la propuesta levinasiana no significa, de ninguna manera, que afirme a Dios como el *a priori* sobre el cual construye un sistema, como el Espíritu que antecede a todo movimiento y que, en su Ser, da razón de todo ser. La Torá es el Decir de Dios revelado a Moisés en el Sinaí, es Palabra viva que comunica y relaciona, Ley que ordena y encauza, Enseñanza que lleva a plenitud. Mas es Dios quien ha tenido la iniciativa, quien se revela. No es la escarpada caverna que con dificultad sube el filósofo la que da pie al desvelamiento del Misterio; todo lo contrario, el judaísmo –en su fuente principal, la Ley, y su correlato de tradición oral cristalizada en el Talmud– fue una excepción en la religiosidad de las antiguas civilizaciones: es *Dios que viene a la idea*. La revelación es uno de tantos ecos con los que Rosenzweig se hará presente en la obra de Levinas.

Levinas no duda en afirmar que la definición misma de hombre es la comunidad entre él y Dios, y que la finalidad de toda educación es esa sociedad[3]. Ahora bien,

3. Así, «... que cet être dépendant est souverain dans sa dépendance même, car sa dépendance n'est pas quelconque, mais celle d'une créature; que la dépendance de créature n'exclut pas la façon à l'image de Dieu; que l'éducation doit maintenir cette société entre l'homme et Dieu instituée par leur ressemblance et que, dans un sens très large du terme, l'éducation a pour but cette société et est peut-être la définition même de l'homme» (E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Le livre de poche, Paris 1984, 27).

puesto que, por una parte, el ser humano es libre y que, por otra, Dios tiene la iniciativa, él ha dado el medio para que la sociedad Dios-hombre se consume: la Torá. Las leyes de la Torá no se deben reducir a una coerción sobre la libertad del fiel, sino que son el orden que Dios participa al hombre para que este alcance el rango de lo auténticamente humano, tal como se afirma en *Nuevas lecturas talmúdicas*. Ser destinatario de la Ley es ya ser *elegido*, ser partícipe de la responsabilidad por el *otro*. Por tanto, desde esta perspectiva, la Ley lleva a plenitud el designio divino del «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza».

Es así como Levinas llega a afirmar que «lo que el judaísmo aporta al mundo no es la simple generosidad del corazón ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitzvot* (mandamientos)»[4]. Con todo, los mandamientos deben ser vividos y encarnados en el tiempo y en el espacio, en el seno de una comunidad de hombres que también tienen como meta constituir una sociedad. La sociedad humana, por consiguiente, es el modo de vivir los mandatos que, cumplidos, conducen a la sociedad con Dios. La vida comunitaria de la Ley, el comentario vital que hicieron los distintos rabinos de la Ley y que se recoge en la tradición, es el Talmud (doctrina). Ley que reenvía a la hermenéutica comunitaria y hermenéutica que reenvía al prójimo; no en vano, la Ley es todo menos inhumana e impersonal, puesto que suscita la comunicación y promueve el encuentro. La relación con la Ley es la relación

4. E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1968, 180.

con otro hombre, y para Levinas en esto precisamente se sintetiza todo el pensamiento talmúdico[5].

El judaísmo de la Torá y del Talmud busca educar al individuo para que se instituya y se mantenga una relación entre el hombre y la santidad de Dios. No obstante, la relación que pretende no es entusiasmo (ἐνθουσιασμός, es decir, endiosamiento[6]), sino relación en el seno de la alteridad. En efecto, para Levinas, «lo numínico o lo sagrado envuelve y transporta al hombre más allá de sus poderes o de sus voluntades. Pero esos excesos incontrolables resultan ofensivos para una verdadera libertad [...]. Y no porque la libertad sea una finalidad en sí misma, sino porque sigue siendo la condición de todo valor que el hombre pueda alcanzar. Lo sagrado que me envuelve y me transporta es violencia»[7]. Nuestro autor sabe que una auténtica libertad es capaz de buscar y escuchar desde lejos, a partir de la separación, desde el ateísmo. Si el judaísmo, como religión del Libro (Torá leída desde la tradición talmúdica), no busca la sociedad Dios-hombre por éxtasis místicos, ¿cómo puede colmar el anhelo siempre humano de la transcendencia con su Creador? El judaísmo es consistente en su respuesta: «Sintiendo la presencia de Dios a través de la relación con el hombre».

5. Cf. M. de Saint-Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, Le livre de poche, Paris 2006, 45: «Quels qu'en soient les intermédiaires, le rapport à la loi, c'est le rapport à l'autre homme [...]. C'est là toute la pensée talmudique».

6. Alusiones a esta elevación humana que, tras el éxtasis, despoja al ser humano de su propio ser para con*fundirse* con Dios, las encontramos, por ejemplo, en el *Ion* de Platón (535b y 536d).

7. E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. N. Prados, Lilmod, Buenos Aires 2004, 95.

La *relación ética* aparecerá en Levinas como «relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste»[8]. El Talmud –tanto en su *Halajá* (conducta), que contiene todos los preceptos rituales, sociales, éticos o económicos, como en su *Hagadá* (dicho, relato), que contiene las exégesis u homilías no legales– da cuenta de que los mandamientos refieren al prójimo como el *ubi* de la relación con Dios. Incluso aquellos mandamientos que pudieran parecer rituales y relativos a la esfera individual[9], están enmarcados en un *calendario*, pues es precisamente en la historia de la comunidad donde cada fiel encuentra a Dios.

En otras palabras, la Torá y el Talmud, como escucha atenta a Dios, «Otro por excelencia, Otro absolutamente otro, Otro en cuanto otro»[10], son la verdad ética, y el profetismo es el modo en que esta verdad se hace patente. Levinas entiende el profetismo como un momento de la misma humanidad –no tanto el don exclusivo de los ya conocidos *profetas*–, puesto que «asumir la responsabilidad para con el otro es, para todo hombre, una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente antes, incluso, de

8. *Ibid.*, 97.

9. Véase el comentario al tratado *Yoma* (85a-85b) que hace Levinas a propósito del Yom Kipur, donde afirma que un pecado contra Dios no es perdonado en el judaísmo –aun contando con la eterna disposición de Dios a perdonar– sino en un día determinado, para que así, en reunión –mediación– con la comunidad, se evite toda tentación de caer en una religiosidad intimista (cf. E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, 35-39).

10. *Ibid.*, 36.

saber lo que, en concreto, se exige de él. Esta responsabilidad *anterior* a la Ley es revelación de Dios»[11]. Levinas está convencido de que la Biblia es el resultado de profecías, de testimonios éticos –sociedad hombre-hombre donde se hace presente la sociedad Dios-hombre–; pero no es un conjunto de profecías de cuya lectura se obtiene una moral de lo cotidiano, sino que es profetismo que llama al profetismo, aventura ética que involucra al oyente de la Palabra a aventurarse éticamente en el mundo en que habita. La profecía, lo leemos en *Nuevas lecturas talmúdicas*, es la esencia de lo humano.

En la primera de nuestras lecturas, Abayé, ejemplo de un judaísmo maduro, de una religión de adultos, dirá que los versículos piden ser interpretados, y que esta interpretación, expresada en la dialéctica del Talmud, tiene como fuente la vida y la historia del pueblo. La interpretación no acontece, según Levinas, en la inspiración intelectual solitaria que Dios regala al hombre para que descubra en el texto bíblico la verdad; la inspiración es, más bien, el momento ético, la relación con el otro donde se manifiesta el Otro. En nuestro autor se trueca la sacralidad del Libro por la santidad del Otro, el acceso inmediato a la divinidad por el mediato; en ese sentido, Levinas puede afirmar comentando la *Guemará* que «la voz de Dios es voz humana, inspiración y profecía en el hablar de los hombres».

Ahora bien, bajo esta tesis, ¿acaso no sería posible quitar a la Biblia el estatuto de Libro de los libros y sustituirla por cualquier otra pieza de literatura o filosofía donde en el hablar del hombre se exprese ya el hablar de

11. E. Levinas, *Ética e infinito*, 95.

Dios? Es obvio que Levinas ve en muchas otras obras de la literatura universal el balbuceo de la verdad ética y que ellas son prueba de que las semillas han sido esparcidas más allá de la Torá; sin embargo, la Biblia conserva su excelso estatuto porque, más allá de su origen sagrado, esclarece de una manera extraordinaria el rostro del otro hombre, ya que las Sagradas Escrituras «imponen toda la gravedad de las rupturas en las que, dentro de nuestro ser, se pone en entredicho la buena conciencia de su ser-ahí»[12]. La Biblia, al descentrar en su profetismo al yo de sí, lo remite *en verdad* al otro, y en él, al Otro. La Ley es verdadera transcendencia, alteridad, *vera religione*, a la par que auténtica *filosofía*[13].

La escucha del Otro, que no se evade en ritualismos, es ética, pues «la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social: tal es el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero»[14]. La relación con Dios, con su Nombre, no se logra por la rectitud del conocimiento, sino por la obediencia a sus mandamientos: proximidad más grande que cualquier proximidad, adhesión integral[15]. Por el contrario, creer que mediante

12. *Ibid.*, 99.

13. Cf. Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, V, 8: «Porque se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que son una misma cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión».

14. E. Levinas, *Difícil libertad*, 100.

15. Cf. Id., *L'au-delà du verset*, Les éditions de Minuit, Paris 1982, 145: «Elle [la relation] ne se mesure pas à la rectitude de la connaissance, comme si elle n'en était qu'une approximation. Elle est pensée et vécue dans le judaïsme comme la proximité la plus grande, comme une adhérence intégrale, en quelque façon, antérieure à tout acte préalable d'adhésion».

el conocimiento se puede *dominar* la realidad, incluida la divina, es hechicería y magia. Es una contestación, negación o controversia con lo Alto, un sobrepasar los límites de la verdad, y querer *ver* (conocer) más allá de lo posible[16], tentación siempre presente en quienes buscan desacralizar lo sagrado a través de la anulación de la santidad –del prójimo y de Dios– que comporta la separación, la tentación de que lo *infinito* sea parte de la *totalidad*, y no *de otro modo que ser*, estando *más allá de su esencia.*

EL CONTENIDO DE «NUEVAS LECTURAS TALMÚDICAS»

La sobriedad y densidad que acompañan a muchos de los temas tratados en *Nuevas lecturas talmúdicas*, recuerdan al Platón de las *Leyes*. También un Platón anciano, depurado del entusiasmo y de la fascinación, dedicó su última obra a aclarar temas del Estado, de la ética, de la justicia y, sobre todo, del papel fundamental de la ley en la vida, para que esta vida no sea brutalmente vivida, ya porque socialmente está asechada por la amenaza permanente de la tiranía, ya porque individualmente se puede vivir a costa de otras vidas que merecen vivir. La vida, esa que Rimbaud decía que está en otra parte, que está ausente del infierno[17] de la guerra, la tiranía y la

16. Cf. Id., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1977, 96: «La sorcellerie, c'est la curiosité qui se manifeste là où il faut baisser les yeux, l'indiscrétion à l'égard du Divin, l'insensibilité au mystère, la clarté projetée sur ce dont l'approche demande de la pudeur».

17. Cf. A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, en *Oeuvre-vie*, Arléa-Gallimard, Paris 1991, 422. «J'ai oublié tout mon devoir humain pour le suivre. Quelle vie! La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. Je vais où il va, il le faut».

injusticia, es la que es vivida en la coacción, en la limitación que proviene de lo alto y que nos permite vivir a todos en la paz.

Las *Leyes* comienzan con la célebre pregunta del ateniense: «¿Un dios o un hombre, extranjeros, fue la causa de vuestra legislación?»[18]. Aquí se juega cualquier civilización su futuro. De manera alguna queremos hacer apología de una teocracia, sino que acentuamos la radicalidad que dará Levinas al rostro del otro, a su dignidad infinita, a la altura –su desnudez y debilidad– en que se nos manifiesta y desde la cual nos impera: No matarás. La voz del prójimo, la voz de quien sufre, nos despierta, nos descentra, nos causa un traumatismo que perturba nuestra comodidad; su necesidad es voz; su rostro, inspiración y profecía encarnada. Aquí está la respuesta del lituano al ateniense.

La primera de las lecturas, «La voluntad del cielo y el poder de los hombres», abre al lector una problemática ajena a la mayoría de las legislaciones contemporáneas: la supresión que merece quien transgrede determinadas prohibiciones. Levinas, siguiendo finamente los razonamientos de los rabinos, encuentra el siguiente hilo argumentativo: Si la supresión se puede perdonar, y la supresión es el mayor de los castigos, entonces prácticamente todo es perdonable. La supresión puede conmutarse por azotes sentanciados por un tribunal justo, asamblea liberada de la venganza, elevada al desinterés. Esta asamblea de justos es la que devuelve a la fraternidad a quien libremente quiso quebrantarla. El juez, así visto, es quien hace presente la paternidad divina a través de su fraternidad

18. Platón, *Leyes* 624a, trad. F. Lisi, Gredos, Madrid 1999.

humana. Pero para que esto sea posible, se hace necesario conceder que, si por la transgresión del mandamiento se perdió la vida, por el cumplimiento del mandamiento se la recupera.

El mandamiento (*mitzvá*) es el signo característico de la Ley. La vida que se vive como una fuerza ciega, centrípeta y egoísta, que urge a ser dominada por el mandamiento, se convierte así en vida al servicio del otro, vida plena, justicia. Dos vitalismos están en la encrucijada de esta dialéctica: Nietzsche y Agustín. «Dos amores fundaron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor»[19], y en este punto –¿sólo en este punto?– Levinas sigue a san Agustín. La vida judía es, por esencia, vida limitada, circuncisa, contraída: *tzimtzum*.

A esta vida humana que comienza al someter con prohibiciones la vida natural está llamado todo hombre de todo tiempo y de todo lugar. Todo aquello que es natural (en la acepción levinasiana del *conatus essendi*) está llamado a ser investido por la ética. Este es, precisamente, el modo más propio que tiene la santidad de visitarnos: el «in» del término «infinito» no indica negación, sino penetración. La transcendencia visita la inmanencia, la trastoca, la despierta, la habita; sin confundirse con ella, la dispone para ascender de su animalidad y alcanzar la humanidad. ¿De nuevo san Agustín: *interior intimo meo et superior summo meo*[20]?

19. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XIV, 28.
20. Id., *Confesiones*, III, 6, 11.

La escucha del Otro, esa heteronomía que no aliena, sino que despierta a la verdad, a la realidad, es, pues, un traumatismo que libera al yo de sí mismo para que asuma responsablemente la vida de otro. La ética no es un producto derivado de la religión, es su patencia. Así se rompe con el infantilismo religioso que piensa que los dioses habitan un Olimpo inaccesible y que comunicarnos con ellos es agrandar nuestras experiencias que nos mantienen engrosando nuestro mismo e idéntico ser. La relación con el más allá es, para Levinas, la responsabilidad con el más acá. ¿Se cae entonces en un irracionalismo que renuncia a inteligir el más allá, que aborta la tarea de pensar lo metafísico? ¿Cómo podremos saber si nuestra acción –el poder de los hombres– está de acuerdo con Dios –la voluntad del cielo–? ¿Asistimos al colmo de la arbitrariedad? No. Tanto la hermenéutica comunitaria del versículo –inteligencia común– como la comunicación con el otro, hacen al yo salir de sí, son inspiración y profecía.

La voz de Dios habla, en definitiva, el lenguaje de los hombres. Los casos de Ester, Booz y Nehemías sirven al Talmud para ejemplificar esta investidura. Y así como los cielos confirman las decisiones de los tribunales humanos elevados al des-inter-és –en tres casos ejemplares: Sem, Samuel y Salomón–, así también los cielos inspiran, confirman y comunican su voluntad a través del desinterés de quien se responsabiliza por el otro. Existe un humanismo profético, distinto del renacentista y del nietzscheano, que vive de la escucha, de la espera, del perdón y del servicio.

La segunda lectura talmúdica lleva por título «Más allá del Estado en el Estado». Si la lectura anterior tiene

un tinte de filosofía de la religión, esta lo tiene de filosofía política. Puede que para algunos sea la más interesante y sugerente de las tres, debido a que trata un pasaje del Talmud donde se recoge una supuesta interlocución entre varios rabinos y el discípulo de Aristóteles, Alejandro Magno. Los primeros reflejan la sabiduría de Israel, el otro, la de Grecia. No en vano, como da a entender Joyce en su *Ulises*, Occidente es una tierra regada por dos ríos: Atenas y Jerusalén. Así pues, esta lectura muestra la tensión, la fructífera tensión, que da pie a nuestra civilización.

Diez preguntas les plantea Alejandro a los ancianos del desierto del Néguev, diez preguntas que buscan el origen de todo y el destino de todo, diez preguntas netamente metafísicas. Ahora bien, Alejandro busca una metafísica que sustente y justifique su actitud imperial, su marcha que lidera y conduce al ser, a la historia y a la humanidad a un destino mejor, en tanto que los rabinos no siempre se muestran dóciles a esta voluntad del emperador. Su sabiduría sólo será confirmada por dos lecciones posteriores que tendrá Alejandro, una con unas mujeres africanas y otra a las puertas del Paraíso, que permanece cerrado para él.

La metafísica nunca es ingenua, entraña una política determinada. O aboga por una horizontalidad inmanente cuya plenitud estriba en la conquista, o aboga por la altura de un sol que, en su transcendencia, alcanza, ilumina y aproxima a quienes habitan de oriente a occidente. La sabiduría que quieren enseñar los rabinos no es la del adivino, utilísimo cortesano de los reyes, sino la de quien sabe encontrar enseñanza en cualquier hombre, la de quien, gracias al encuentro, sabe. En definitiva, sabi-

duría sinaítica, que se opone –como en la primera de las lecturas talmúdicas– a una vida que se vive sin más, en un egoísmo indolente y temerario. Vivir (en una vida de apetito y ambición) es morir, y morir (en la moderación y la humillación) es vivir.

El amor, la verdadera vida, está hecho de sacrificio, de una intención permanente de morir por otro. Por eso el amor es el acontecimiento por antonomasia. Como señala un gran pensador: «El acontecimiento que lucha con la muerte y la derrota es el amor, o sea, la *revelación* del otro respecto del cual yo *debo*, sin preguntarme primero si él también me debe algo [...]. El acontecimiento del amor es la revelación de la ley divina y, al mismo tiempo, la revelación de la alteridad aquí mismo, cercanísima, del otro humano»[21].

La libertad y audacia del *midrás* hacen que Levinas asuma la sentencia talmúdica: «He aquí la Torá: el hombre que muere», que muere por amor. Y sin embargo, esto se encuentra en las antípodas de la generalidad de los hombres de poder. Alejandro ama el poder y hace uso de él incluso para favorecer al pueblo, pero ama el poder. El poder no se deja seducir por los encantos del Bien ni por la responsabilidad ética. Para los ancianos del Néguev, la tiranía ha de ser odiada siempre, incluso si deleita al pueblo con pan y circo. ¿Entonces Levinas ve como salida al poder que siempre oprime el descontrol también dañino de la anarquía? No. Nuestro autor quiere un *más allá del Estado*, pero *en el Estado*, por eso redimensiona la democracia como una posibilidad de poder sin arbitrariedad, en proceso de renovarse siem-

21. M. García-Baró, *La filosofía como sábado*, PPC, Madrid 2016.

pre, sometido a la razón, un poder que siempre retorna a quien lo delega, por tanto, un poder impotente –no tiránico– del gobernante.

Pero Alejandro se muestra sorprendido y extrañado de los valores que convierten el judaísmo en una excepción dentro de su imperio. Al igual que a tantos reyes antiguos y a no pocos en la era contemporánea, el judaísmo le pareció una anomalía dentro del sistema, un pueblo que debía ser exterminado. La tentación de matar al otro, síntesis de todo pecado, no revela que el rey es potente; por el contrario, revela que la libertad del otro es insuperable, no doblegable. El mártir muerto constituye el monumento que se alza para proclamar que el poder político de un Alejandro, de un Diocleciano, de un Hitler..., no *pudo* con la libertad del otro, del pequeño, del insignificante. ¿Quién es, por tanto, el que realmente tiene poder? Sin embargo, en nuestra lectura talmúdica, esta lección le será desvelada a Alejandro no por los rabinos, sino por unas mujeres africanas, pobres y solas. También las inaccesibles puertas del Jardín del Edén confirmarán el carácter efímero de toda política que no se orienta a custodiar la vida ajena, sino que ambiciona aun lo poco que el pobre posee. ¡Cuán cercano está Levinas de Ambrosio de Milán en su comentario al pasaje de Nabot!

La última de las lecturas talmúdicas lleva por título «¿Quién es uno mismo?». Constituye una verdadera síntesis, me atrevería a decir, de la filosofía primera de Levinas, que aúna ética y antropología en pos de un *humanismo del otro hombre*. Aquí el lector no dejará de encontrar interesantes similitudes entre la *synkatábasis* analizada por los Padres de la Iglesia y la humillación de

Abrahán, de David y de Moisés. Levinas descubre en el hacerse nada la condición de posibilidad para abrirse a lo otro-absolutamente-otro y, al mismo tiempo, la condición de posibilidad para preocuparse responsablemente por el otro.

La muerte, la angustia por mi propia muerte –tal como entrevé Heidegger– no es el límite que me despierta a la eticidad. Es más bien la muerte del otro, es su salvaguardia, la que nos hace ser auténticos, aun en medio de nuestra propia mortalidad. El humano regenerado, ese que sabe ver más allá de sí y que se preocupa más allá de su ser, completa en sí mismo la creación de Dios, puesto que eligiendo libremente someter la propia libertad por el mandamiento, elige la mejor parte, elige purificarse de la impureza –el egoísmo– gracias a las aguas lustrales del altruismo.

«Yo soy cenizas y polvo»: esta es la frase de Abrahán en torno a la cual gravita la reflexión levinasiana. A fin de cuentas, se habla del yo: no tanto de una mismidad encerrada como de un yo regenerado, abierto, es decir, de una subjetividad ética. Esta suerte de reducción fundamental del yo reducido a sí[22], replegado en sí mismo, constituye la base sin la cual una filosofía de la alteridad terminaría naufragando en el panteísmo o en la diseminación. Esta recuperación casi obsesiva del yo por parte

22. Bernard Forthomme muestra cómo una filosofía de la transcendencia sólo es posible si se conserva la posición concreta del «yo». Para que haya de-posición debe existir con antelación posición, *thesis*. De ahí que Levinas no transite por las filosofías contemporáneas de la disolución del sujeto, sino que opte por conservarlo. Consolidar la ipseidad es posibilitar la separación, la alteridad, cf. B. Forthomme, *Structure de la métaphysique levinassienne*: Revue philosophique de Louvain 78/2 (1980) 387.

de Levinas es una constante que dota de unidad a sus obras, desde la juventud hasta la madurez. Un «yo» que al final de la lectura se convierte, en palabras de Moisés, en «nada». *Kénosis*, santo nihilismo, que posibilita la elevación y el encuentro.

¿Qué es el ser humano? ¿Un ser que se relaciona consigo mismo? ¿Existe acaso una respectividad más profunda y antecedente que dé cuenta de nuestra identidad? El hombre es un respecto-al-otro; en palabras de Levinas, «un yo que *es* porque es obligado». Abrahán no es el icono de la perseverancia en el ser; es el padre de los que se tienen en poco; no en vano, por hombres como él, humildes y desinteresados, que se contienen en la querella y buscan la paz, el mundo existe. En otras palabras, negando el ser –su ser– posibilitan el ser –de todos en paz–. Aquí nuestra tercera lectura engrana con la primera.

El Talmud pone en boca de Eleazar, hijo de Yosef el Galileo, la antítesis de Abrahán:

> Los pueblos del mundo se comportan de modo muy distinto. Concedí grandeza a Nimrod y dijo: «Vamos a construir una ciudad»; a Faraón y dijo: «¿Quién es el Eterno?»; a Senaquerib y dijo: «¿Qué dios de las demás naciones ha podido proteger...?»; a Nabucodonosor y dijo: «Ascenderé sobre las nubes»; a Hiram, rey de Tiro y dijo: «Soy un dios, ocupo un trono divino en medio de los mares».

Porque la soberbia, erigida en norma de conducta y en cualidad regia, remite a su modo a la segunda de las lecturas talmúdicas, donde Alejandro muestra las bondades de la tiranía. Y el patriarca Abrahán, por el contrario, representa la «irrupción de lo humano en la barbarie del

ser»[23], la ontología abierta a la responsabilidad, el padre de innumerables pueblos, de muchedumbres, «de todos los hombres», según Levinas.

Nadie está imposibilitado para escuchar al otro.

Para nadie es irrelevante la paz.

23. E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Pretextos, Valencia 2001, 217.

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS Y TALMÚDICAS

REFERENCIAS BÍBLICAS

REFERENCIAS TALMÚDICAS

Hermeneia
FILOSOFÍA 111

Leer al último Levinas, el de *Nuevas lecturas talmúdicas*, tal vez represente para muchos asistir a la lectura del testamento filosófico del gran maestro.

Impreso en 1996, a los pocos meses de morir su autor en la Navidad de 1995, este libro es un alegato en favor de un humanismo radical, de una justicia hecha misericordia, de una *politica ancilla ethicae*, de una religión interpelada por el compromiso con todo aquel que es débil.

El primero de los tres ensayos que componen el volumen apareció en 1974 bajo el título *La voluntad del cielo y el poder de los hombres*. Más de una década después vieron la luz los otros dos textos: *Más allá del Estado en el Estado* (1988) y *¿Quién es uno mismo?* (1989).

La presente edición ha sido preparada por el profesor Jorge Medina Delgadillo, que prologa, traduce y anota de manera minuciosa para que el lector pueda avanzar por el pensamiento de inspiración rabínica del genial filósofo lituano-francés.

Emmanuel Levinas (1906-1995) está considerado uno de los más grandes filósofos del siglo XX. Discípulo de Husserl y Heidegger, su original y novedosa metafísica ética hunde sus raíces en el pensamiento de Rosenzweig y Buber.

ISBN: 978-84-301-1955-4
9 788430 119554
PVP: 14,00 €
EDICIONES SÍGUEME