

# La influencia de Dostoievski en la filosofía de Emmanuel Levinas

## Dostoevsky's influence on Emmanuel Levinas' philosophy

Jorge Medina Delgado\*

### RESUMEN

Junto a la *yeshivá* de Kovno, la principal fuente para la formación intelectual de Emmanuel Levinas previo a sus estudios filosóficos y talmúdicos fuera de Lituania fue la ávida lectura de la gran literatura rusa. Su influencia, particularmente de Dostoievski pero confirmada después por Grossman, según argumentamos, deja sentir su peso en la ética levinasiana del exceso y en puntos de partida claves, como la asimetría de la intersubjetividad, el pasado inmemorial y la responsabilidad mesiánica, de tal manera que podemos afirmar que sin la literatura teológica de Dostoievski no se puede comprender cabalmente la propuesta ética de Levinas.

### ABSTRACT

Prior to his philosophical and Talmudic studies outside of Lithuania, the main source of Emmanuel Levinas' intellectual training was provided by the Kovno yeshiva and an avid reading of Russian literature. We contend that the influence of Dostoevsky, particularly, and later reinforced by Grossman, manifests its effect on Levinas' ethics of excess as well as in many of his key starting points, such as the asymmetry of inter-subjectivity, immemorial past, and Messianic responsibility, therefore we can say that Levinas' ethical proposal cannot be fully understood without the theological literature of Dostoevsky.

### INTRODUCCIÓN

Tal parece que, a lo largo de sus últimos doscientos años y a través de sus amplísimas páginas, la literatura rusa, de Pushkin y Turguéniev a Pastiérnak y Solzhienitsin, de Dostoievski y Tolstói a Gógol y Grossman, alimenta sublimemente y ensancha hasta el paroxismo la metáfora agustiniana del sufrimiento como purificación de los justos y castigo de los pecadores:

...así como con un mismo fuego resplandece el oro, descubriendo sus quilates, y la paja humea, y con un mismo trillo se quebranta la arista, y el grano se limpia; y asimismo, aunque se expriman con un mismo peso y husillo el aceite y el alpechín, no por eso se confunden entre sí; así también una misma adversidad prueba, purifica y afina a los buenos, y a los malos los reprueba, destruye y aniquila; por consiguiente, en una misma calamidad, los pecadores abominan y blasfeman de Dios, y los justos le glorifican y piden misericordia; consistiendo la diferencia de tan varios sentimientos, no en la calidad del mal que se padece, sino en la de las personas que lo sufren; porque, movidos de un mismo modo, exhala el cieno un hedor insufrible y el ungüento precioso una fragancia suave (Agustín, 2008).

Recibido: 14 de noviembre de 2013  
Aceptado: 7 de marzo de 2014

#### Palabras clave:

Levinas; Dostoievski; alteridad; exceso; intersubjetividad.

#### Keywords:

Levinas; Dostoevsky; otherness; excess; inter-subjectivity.

#### Cómo citar:

Medina Delgado, J. (2014). La influencia de Dostoievski en la filosofía de Emmanuel Levinas. *Acta Universitaria*, 24(2), 27-40.

\*Facultad de Filosofía, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). 21 Sur 1103, Barrio Santiago, Puebla, Pue., México. C.P. 72410. Tel.: (222) 229-9400. Correo electrónico: jorge.medina@upaep.mx

Y no en vano, pues en ella se entrelazan la tradición de la ortodoxia —y su vínculo, un tanto más fresco que en el Occidente latino, con la Iglesia antigua y los extravagantes Padres del desierto— y la experiencia de la historia —que ha aplastado al pueblo ruso con singular ferocidad. Los rusos, tanto bajo los zares blancos como bajo los rojos, y en medio de dos guerras mundiales, han sufrido como pocos, y han hecho, en consecuencia, las preguntas pertinentes, aun sin estar seguros de las respuestas. Así, el drama de la condición humana y de la inercia destructiva de la historia llevado al extremo del Gulag, las hambrunas y Stalingrado ha sido confrontado con el espíritu del pueblo ruso y con su alma cristiana. El bálsamo espiritual de la ortodoxia ha sido requerido para sanar las laceraciones ocasionadas por los zares, comisarios, policías secretas, Stalin y Hitler... Cabe mencionar, entonces, otra imagen teológico-simbólica que el cristianismo oriental se ha tomado mucho más en serio que el latino: el descenso de Cristo a los infiernos tras la violenta e injusta muerte del Dios-Hombre. No hace falta sino ver cualquier ícono del bautismo de Jesús, donde se muestra, por lo general, un sumergimiento en aguas oscuras y turbias: el anonimato de la vida en pobreza, la miseria del pecado, el sufrimiento humano, la duda del creyente, las tinieblas del infierno mismo... ¿No se trata acaso de una imagen ideal, descriptiva como ninguna, de la situación vital de millones de rusos y, entre ellos, de sus plumas y testigos más privilegiados, que, no obstante sus pesares extremos, no perdieron la esperanza ni acabaron de desconfiar del género humano?

Por ejemplo, tampoco es casual que Raskólnikov toque fondo en su infierno siberiano —en la ribera de un río, nuevo Jordán—, apenas dos semanas después de la Pascua, que marca el victorioso retorno de Cristo desde el abismo, la muerte y la perdición eterna. Resurrección que comparte el preso, debido a que, al mismo tiempo, comienza a fundar una nueva *comunitas* con Sonia Marmieládova, quien se ha dado cuenta, al fin, que él la ama con un amor infinito que ha de expiar todas sus penas: “El amor los ha resucitado”, sentencia el autor en el epílogo (Bortnes, 1998).

Se trata de lo que podríamos llamar la *experiencia liminar* —del latín *limen*, “umbral”—: el despojo humano, económico y social, metafísico, del exiliado y el condenado. La desnudez a la que orillan, violentamente, el hambre, la injusticia y el sufrimiento: la humanidad en su más puro estado ontológico. Experiencia vital límite que vivieron los mártires, el propio Dostoievski en la fortaleza de San Pedro y San Pablo, su ejecución falsa y su cautiverio en Siberia, lo mismo

que los deportados Dmitri Ivánovich Nejliudov en *Resurrección* —y aquí Tolstói, ya en el título, demuestra el punto—, Yuri Andrieiéovich Zhivago en la épica de Pastiérnak e Iván Denísovich en la de Solzhienitsin.

Esta narrativa de aislamiento y despojo, sufrimiento y descenso al infierno, redención y resurrección, bien podría resumir la experiencia vital de Dostoievski y el centro neurálgico de su obra, lo cual nos atañe en gran medida si es que hemos de intentar comprender la más intensa formación intelectual de Emmanuel Levinas, aparte de la *yeshivá* de Kovno, previa a sus estudios filosóficos y talmúdicos fuera de Lituania. Como él mismo confiesa qué le movió hacia la filosofía:

Creo que fueron, antes que nada, todas mis lecturas en ruso, específicamente: Pushkin, Liermontov y Dostoievski, sobre todo Dostoievski. La novela rusa, la novela de Dostoievski y Tólstoi me parecían sumamente preocupadas por cuestiones fundamentales. Libros transidos de ansiedad —con una esencial y religiosa ansiedad—, más aptos para ser leídos buscando el sentido de la vida. El sentido de la vida era una frase común en el *lycée*, referida a los héroes de Turguéniév. Muy esencial, en efecto. Éstas son novelas en las que las dimensiones trascendentes del amor son reveladas en sus modestias, antes de que aparezca nada erótico; en las que una expresión como ‘hacer el amor’ se torna una escandalosa profanación y no tanto una indecencia. Los sentimientos de amor, tal como eran retratados en estos libros, fueron, ciertamente, la fuente de mis empresas filosóficas (Levinas, 2001a).

¿Podemos preguntar a Levinas si este retrato tan peculiar de anhelos, fuente primigenia de su filosofar, determina la ultimidad de sus preguntas y la radicalidad de sus respuestas? ¿No hay acaso ratos en los que el filósofo judío fuerza al límite los textos del judaísmo —con lo que otros judíos lo ven con cierta reserva—, pues los lee en clave de ansiedad metafísica rusa y trata de alcanzar alturas netamente cristianas? Y, por si esto fuera poco, ¿no también él mismo vivió en su propia carne la “experiencia liminar” del exilio, la prisión y la desnudez ontológica, en el *Stalag* alemán —apenas protegido de Auschwitz por su uniforme militar francés?

Éstas son las preguntas que aquí trataré de responder, revisando algunos rasgos distintivos de la propuesta ética de Dostoievski, en tanto es el exponente más importante de dicha *ansiedad metafísica* e influencia primordial de Levinas. Luego, a pesar de que será la intención detrás de este escrito y estará presen-

te a lo largo de todas sus líneas, exploraremos, específicamente, las coincidencias y divergencias entre el literato eslavo y el filósofo judío.

### Algunas notas sobre el cristianismo de Dostoievski

- Sufrimiento y culpa

El de Dostoievski es un cristianismo *sui generis* y controvertido, en el mejor de los casos. No es éste el tiempo ni el lugar para someter su obra a inquisición y ver cuán cercana se halla a la ortodoxia de la Ortodoxia. Baste con que dos de los más insignes teólogos católicos del siglo XX, el francés Henri de Lubac y el suizo Hans-Urs von Balthasar no dudan en referirle como paradigma del cristianismo contemporáneo. El primero, en *El drama del humanismo ateo* (De Lubac, 1990), lo pone a la par de Nietzsche, y traza su itinerario a partir de la duda metódica (existencial, más bien) dostoievskiana; mientras que el segundo, en el quinto volumen de su estética teológica, *Gloria* (Von Balthasar, 1988), lo incluye junto a los santos y otros artistas ejemplares en un intento de superar la metafísica y teología occidentales, irremediablemente racionalistas, mediante la “locura” cristiana. Por otro lado, se pudiera ver en el autor ruso un hereje quietista, gnóstico, maniqueo, apofantista, ingenuo utopista y precursor del comunismo ateo.

Lo que sí podemos señalar es, por principio, la acurada crítica de Dostoievski a la Modernidad occidental, en particular de los “beneficios” del materialismo y del “progreso” científico, de una racionalidad esquemática que sacrifica individuos a fuerzas objetivas y lógicas, pero ciegas e inmutables. La realidad social que contempla a sus alrededores es la del naciente capitalismo decimonónico, la sociedad burguesa-industrial y la erosión de los valores tradicionales que redescubrirá en su exilio y llegará a exaltar chovinistamente.

También intenta desenmascarar una normalidad falsa, digna de los burgueses, para quienes una crisis existencial no es sino un capítulo más de toda una vida más o menos sin cambios, como le sucede a Oblonski en *Ana Karenina* o a los Rostov en *Guerra y paz*: guardan la compostura y conservan sus valores, para volver a la “normalidad”, a pesar de las tragedias personales o cataclismos históricos (Leatherbarrow, 2004). Dostoievski, al contrario, halla, en la realidad que vive la inmensa mayoría del pueblo ruso, incertidumbre, injusticia e inseguridad. Los pobres y miserables de

Rusia no tienen garantizada ni la vida misma; cada hogaza de pan y cada invierno resalta cruelmente su contingencia absoluta. La realidad no es estable ni permanente, sino discordante y disolvente. Es por ello que su interés *metafísico* consiste en la exaltación del espíritu —de la realidad infinita e inagotable que es la experiencia humana—<sup>1</sup> y la oposición frontal a un materialismo burdo —la reducción de la existencia a un orden objetivo y palpable—. Por ejemplo, el joven Ippolit, tísico y prematuramente condenado a muerte, que acompaña al príncipe Mishkin durante su convalecencia en *El Idiota*, protesta ante la exaltación que hace éste de la belleza, armonía y orden del cosmos y se queja con amargura: ante la inconmensurable experiencia vital y lo inaprehensible del sufrimiento, no hay discurso ni razones que valgan. Quien sufre no puede trivializar su dolor: integrarlo a un gran sistema explicativo o a un orden superior no lo alivia ni lo dota de ningún sentido. La soledad, la desesperación, el morir no son, para quien lo vive, contraste que ilumina lo elevado y noble de su contrario, sacrificio en aras de un ideal, un mal menor entre un todo mayoritariamente bueno. Semejante nobleza, ideal, o bien o no son tales o son perversos; no valen la pena. Ippolit, en protesta, devuelve su boleto de entrada a una existencia impuesta e insensata: se rehúsa a conformarse e integrar su miseria al cosmos y opta por una especie de *objeción de conciencia cósmica*: el suicidio.

Ante este rechazo radical de la *normalidad y estabilidad*, el estilo literario de Dostoievski no es de un realista bucólico o un “naturalismo” en el sentido de retratar la vida cotidiana de manera superflua; más bien, apuesta por el realismo “idílico” o “idealista”. Es decir, abarcar la realidad más extrema, la del sufrimiento inconmensurable y la asimetría entre una experiencia vital y otra, que no admiten un retrato meramente objetivo ni un tratamiento puramente descriptivo. Así, Dostoievski va un tanto más allá y recurre a la creación de personajes arquetípicos, más reales que personas concretas, para poder trazar una imagen que resuma e ilustre lo mejor posible una situación específica: *la prostituta, el ladrón, el idiota, el campesino, la usurera, el inquisidor, el jugador...* En palabras de Leatherbarrow (2004), es “un realista en sentido más elevado: que retrata todas las profundidades del alma humana”. Quizás por eso son tan extremos sus planteamientos y tan últimas sus preguntas.

Como bien notó De Lubac (1990), Dostoievski encuentra afinidades con Nietzsche a la hora de disecionar y criticar la sociedad de su época:

<sup>1</sup> Se puede ahondar más en esta noción si se relee un pasaje de *El Idiota* del mismo Dostoievski: “Es la vida lo que importa, la sola vida —el continuo e inacabable proceso de descubrimiento y no el descubrimiento mismo” (Dostoievski, 1949).

¿Cómo no asombrarse del juicio paralelo que hacen ambos sobre su siglo? La misma crítica del racionalismo y del humanismo occidental, la misma condenación de la idea del progreso, el mismo malestar ante el reino científico y de las perspectivas tontamente idílicas, que, con mucho, lo prolongaron; el mismo menosprecio de una civilización completamente superficial, cuyo barniz aparente hacen saltar, presintiendo la catástrofe que terminará por devorarla. Nietzsche se alza contra el idealismo y contra la moral. Dostoievski acepta lo que denomina 'ideas ginebrinas', que es lo mismo. Ambos anuncian el desquite de 'los elementos irracionales' que el mundo moderno desprecia sin lograr extirpar (De Lubac, 1990).

Así, caracterizar las novelas de Dostoievski como *novelas cristianas* sería ir un tanto demasiado lejos, pues las obras de Nietzsche, desde este punto de vista, merecerían el mismo adjetivo. Lo que el autor ruso hace es arrojar a sus personajes arquetípicos a un campo de batalla, donde ateísmo y cristianismo se habrían de batir en duelo. El resultado es casi siempre incierto, por lo que sobresalen aún más el conflicto, la irresolubilidad y la inestabilidad de la vida, lo cual ayuda aún más a su proyecto. No importa si sus personajes arquetípicos son los peores pecadores, de acuerdo con una moral burguesa y un cristianismo "de buenas costumbres", su sufrimiento es siempre inconmensurable y absoluto, al grado que escapa a toda lógica y a toda pretensión de justificarlo. El dolor humano no sirve a ninguna causa ni acarrea ningún bien ulterior a nadie, no es la parte disonante de un todo armonioso; es inútil, la víctima es inocente y pasiva, lo cual provoca escándalo e indignación suficientes como para demoler —con aplausos de Nietzsche— los sistemas metafísicos convencionales que domesticaban e integran al mal.

Ahora bien, estos dos hombres, Fiódor Dostoievski y Friedrich Nietzsche:

han visto que el camino que parte del hombre se escinde en dos y mientras que uno cedería ante la seducción de la vía que pretende conducir al hombre, convertido en Dios, hasta el 'superhombre', el otro, por su parte, ha emprendido el camino en cuyo final está el Dios hecho hombre (De Lubac, 1990).

Y he aquí la gran escisión. Tanto por convicción propia como por la tradición literaria rusa en la que estaba inserto, Dostoievski apostaría por lo completamente opuesto al *Superhombre*, el Evangelio que tanto

detestaba el alemán. Sabemos que el siglo XX siguió a Nietzsche.

- Los santos locos o el exceso del bien

Son precisamente los grandes literatos rusos los más acérrimos enemigos del *Superhombre* decimonónico por antonomasia: Napoleón. Para ellos y a diferencia de Hegel, no era una manifestación especial del genio del Espíritu Absoluto, sino la encarnación de una política amoral y presta a sacrificar lo que fuere para satisfacer su propia ambición<sup>2</sup>. El napoleónico por antonomasia es Ródion Raskólnikov. Aislado del mundo y de su rai-gambre rusa tradicional, Raskólnikov se cree excepcional, uno de los pocos elegidos que mueven la historia, y que está facultado para derramar sangre de ser necesario. Se trata del mismo hombre-Dios que tiene certezas para juzgar sobre el Bien y el Mal, al igual que Iván Karamazov. Es aquí cuando Dostoievski introduce su alternativa a estos *Superhombres*.

Personajes que, a diferencia de Ippolit, han elegido aceptar la vida en vez de rebelarse contra ella y que expresan una fe sencilla, caracterizada por la humildad, compasión, intuición y la ternura espiritual (la riqueza del amor cristiano y la piedad que expresa la gracia divina, combinadas). En *Crimen y castigo*, por ejemplo, la prostituta Sonia, que dista mucho de ser un dechado de virtudes, es una santa loca sólo análogamente, pero presenta una alternativa de vida y una muestra de lo que la gracia de Dios puede obrar en una desdichada joven que se ve forzada a venderse para mantener a su familia. Esta resplandeciente humanidad en el sufrimiento del inocente servirá como detonador de la transformación espiritual de Raskólnikov.

La tradición de la Ortodoxia rusa emparenta de cerca con la Iglesia antigua, en especial con el protomona-cato de los Padres del desierto, un movimiento nacido de la protesta contra la conformidad y la falsa normalidad de un cristianismo mayoritario y poderoso (Castillo, 2003). Desde san Antonio a la primera regla de san Pacomio, abundan las legendarias, excesivas y hasta ridículas penitencias, colindantes en tiempo, espacio y forma con el fenómeno cínico (Sloterdijk, 2004), de los eremitas que se retiraban al desierto. Espiritualidad de penitencia extrema y locura profética de la que bebe la Iglesia rusa, al grado de que muchos de sus santos, monjes y ermitaños imitan deliberadamente a aquellos Padres. Se les conoce como "locos por Cristo" o *yuródivi*, que da a entender un exceso rayano a la locura. Hombres harapientos y extravagantes, que sueltan

<sup>2</sup> Pushkin, en *Yévguini Oniéguin*, muestra ese egoísmo y sus consecuencias: "Son ceros para nosotros los demás / Y sólo nosotros los pocos elegidos. / Queremos todos volvernos Napoleones; / Y los millones de criaturas bípedas / Las consideramos si acaso, herramientas" (Pushkin, 1955).

inectivas aparentemente sin sentido, pero suelen ser los únicos cuerdos en medio de las precarias relaciones humanas. Su característica esencial es la humillación casi siempre voluntaria, a veces enfermiza —entre los *yuródivi* ha habido, sin duda, hombres verdaderamente trastornados—, de la razón natural, la muerte radical a la sabiduría humana. Así, la “locura por Cristo” es una demencia simulada por razones ascéticas o, sencillamente, la consecuencia de ser auténticos “pobres de espíritu”. En ambos casos, el resultado es idéntico: la aspiración de una sabiduría nueva, sobrenatural, de una “sabiduría de corazón” que se manifiesta por la paz del alma, el amor de los enemigos, el don de la oración ferviente y, a veces, por un conocimiento profético del porvenir o de los “pensamientos secretos del hombre” (Tzebrikov, 1956).

Dostoievski, quizás, haya conocido esta tradición en Siberia, durante su redescubrimiento del cristianismo ortodoxo entre los exiliados a su alrededor; un cristianismo, por tanto, profundo a la vez que burdo, rico en símbolos y ritos, cercanos a la superstición. Fue allí que Dostoievski descubrió el alma del pueblo ruso, un resto de nobleza no contaminada del decadente racionalismo occidental.

Sin embargo, de entre el amplio mosaico de personajes entrañables del *corpus* dostoievskiano, el más emblemático de los *yurodivi* y de la propuesta ético-teológica del autor, la encarnación arquetípica de las actitudes cristianas que Dostoievski antepone al mal y a los hombres engeguados por el egoísmo (humildad, compasión, intuición y ternura), es, por supuesto, el príncipe Liév Nikoláievich Mishkin, protagonista de *El Idiota*. Ya desde el título, el maestro ruso deja en claro el nivel de loca santidad a que hará referencia. El príncipe es un personaje salpicado de episodios que evocan temas cristianos tanto del Nuevo Testamento como de la tradición rusa: su “infantilismo” y su afinidad con los niños, su cariño hacia un burro o su disposición para hablar en parábolas... Encarnación de la mansedumbre, amabilidad, paciencia, modestia, generosidad, compasión, intuición, sensibilidad estética, ternura y otras tantas actitudes, Mishkin sufre, además, de ataques de epilepsia; choques esporádicos que lo arrebatan momentáneamente mediante una especie de luz interior y que le producen, después, una profunda calma —peculiarísima síntesis que conjuga su vida orante y la belleza; o sea, mística (Jones & Miller, 1998).

El príncipe, por ejemplo, va más allá de todo psicologismo: no es que entienda o intente comprender a los demás y, por ello, les perdona. Perdona porque

ama. Precisamente porque evita y rebasa la verdad objetiva del error y el pecado es que hace el ridículo y pasa por idiota. El que perdona de antemano, dé dinero sin ninguna garantía y sin otra razón que el que se lo pidan, se compadezca hasta el ridículo de sus prójimos y no guarde ningún rencor provoca que se le humille y engañe de la manera más vergonzosa (Frank, 2010). Algunos pasajes de *El Idiota* lo confirman: “Seguramente que el príncipe le perdonará, de fijo que ya le ha perdonado... y hasta es posible que le ande buscando ya alguna disculpa en su imaginación, ¿no es verdad, príncipe?” (Dostoievski, 1949). De hecho, cuando le reprochan su estupidez, se excusa: “Sí, sí, tiene usted razón —dijo el príncipe con un pensar espantoso—, ¡Ay de mí!, siento que soy culpable de todo esto”, “¡Oh sí, soy culpable! ¡Lo más seguro es que soy culpable! Y aún no sé a punto fijo de qué, pero ¡soy culpable!” (Dostoievski, 1949).

- Cristo y sus íconos

Es esta visión del cristianismo como compasión extrema la que se enfrenta, entre otras cosas, al saber mundano, en el poema “El gran inquisidor”. Aquí, el idiota que no habla ni se defiende, pues esta compasión es vital y no discursiva —es decir, inagotable e inefable—, es Cristo mismo. Se trata de una bondad y de una belleza tales que no son aprehensibles. Cristo es su hipóbole viviente —igualmente, el Levinas tardío habrá de recurrir a una retórica hiperbólica para llevar su propuesta ética a la altura que la infinitud del Rostro demanda (Webb, 1999)— e hiperbólica es “respuesta” al anciano inquisidor: un beso. En cambio, el inquisidor, defensor de la lógica y el saber del mundo, es el arquetipo que representa el despotismo de un tipo de cristianismo que se alió fatalmente con una identificación de la verdad con razonamientos correctos y esquemáticos y con conceptos abstractos. Dostoievski ve en dicha disolución del cristianismo en la racionalidad mundana la causa directa de la decadencia occidental, cuya expansión hacia Rusia deploraba. Tampoco es extraño que *Los Karamazov* haya tenido, por lo general, mala prensa con los católicos, pues el Cristo que aparece en la novela parece proponer un cristianismo espiritualista y rechazar la estructura jurídico-jerárquica de la Iglesia (rasgo particularmente notable de la Iglesia occidental).

Sin embargo, también es verdad que podemos encontrar en sus páginas claras huellas de la interpretación liberal del siglo XIX y a la crítica bíblica posthegeliana. Hallamos, en efecto, alegorías de un Cristo un tanto demasiado humano a veces, como el

de Rénan, transido con mitologías extrabíblicas, como hace Strauss, y construido —al menos, literariamente— a partir de los más profundos anhelos humanos, como objetaría Feuerbach (2013). Quizá debido a esto es que el Cristo idiota de Dostoievski puede leerse de manera bastante “secular”, no necesariamente ligado a todo el aparato teológico, dogmático y escatológico del cristianismo oficial, sino, más bien, como una propuesta ética irracionalista y extrema, pero humana. No cabe duda de que el propio Dostoievski lo dejó bien claro con su famosa frase: “Aunque alguien me probase que la verdad está fuera de Cristo, yo preferiría permanecer con Cristo que con la verdad” (Jones & Miller, 1998). Por supuesto, no hay que leer aquí que Dostoievski pudiese insistir en seguir a Cristo a sabiendas de que se trata de un farsante, sino que considera el bien máximo, la compasión absurda y radical, por encima de todo discurso y elaboración racional —la “verdad” de la filosofía o incluso la doctrina ortodoxa de la religión—. Es probable, por tanto, que no le haya costado demasiado trabajo empatizar con él al joven judío Levinas.

El Cristo de Dostoievski, a pesar de las controversias, no deja de ser el Dios-Hombre del Evangelio, la Palabra encarnada del prólogo de San Juan, como él mismo lo explica en sus notas a *Los demonios*:

Muchos piensan que es suficiente creer en las enseñanzas morales de Cristo para ser cristiano. No, no son las enseñanzas morales de Cristo ni su doctrina lo que salvará al mundo, sino la fe en que la Palabra se ha hecho carne [...] Sólo en esta fe podemos lograr la divinización, el éxtasis que nos une más cercanamente a Él y que tiene el poder de evitar que nos desviemos del camino verdadero (Dostoievski, 1949).

La imagen de Cristo es, sobre todo, bella. El arquetipo de la bondad que está más allá de lo aprehensible, la lógica y el ser, junto a Platón y Levinas. Así, los personajes dostoiévskianos y, por ende, cualquiera de nosotros que desee seguir su propuesta ética, ha de ser reflejo de la belleza ética por antonomasia: la de Cristo. De igual manera a como los íconos de la tradición ortodoxa, si bien no son en sí mismos divinos ni dignos de adoración, sí son reflejo —aunque imperfecto— de Dios: contemplándolos y dejándose afectar por ellos, el creyente se transforma interiormente y puede allegarse a aquél a quien remiten dichos íconos. Sonia, Raskólnikov, Mishkin, Aliosha... son íconos de la belleza divina del Dios humanado.

Imitación que resulta imposible completar del todo en esta vida y que torna necesaria la trascendencia de este bien extremo (Jones & Miller, 1998).

Lo mismo Iván Karamazov que el inquisidor de su fábula —o Nietzsche—, si bien rechazan nominalmente a Cristo, no ignoran la magnitud de su figura ni desconocen la profundidad de su mensaje. Como dice Paul Evdokimov: “Iván mismo es vencido estéticamente por la belleza inmediata de la aparición de Cristo y capta de ella lo esencial” (De Lubac, 1990). Cristo es, en este sentido, punto ineludible, imprescindible y álgido de cualquier ética occidental. No es que Dostoievski haya ido demasiado lejos en sus declaraciones explícitas o en las imágenes implícitas en sus textos, sino que el Jesús histórico y el Cristo de los Evangelios, en conjunción, han rebasado los límites de la ética, la lógica y la justicia. También, por tanto, el Zaratustra de Nietzsche o el Mesías del judaísmo levinasiano habrán de medirse, si es que han de tomarse en cuenta en el mundo posterior al siglo I d. C., con el rasero cristiano, bien para igualarlo o negarlo.

#### La lectura levinasiana de Dostoievski

- “Todos somos culpables para con todos... y yo más que todos”

A pesar de haber crecido en uno de los bastiones del judaísmo del Este —Kovno, Lituania—, Levinas fue educado en la lengua y la cultura rusa<sup>3</sup>; y, tanto por este hecho como por el negocio de su padre en Kovno (una librería), el pensador lituano tuvo acceso a las principales obras de la literatura rusa, en especial de Dostoievski. Para Poirié (2006), “el cuestionamiento metafísico que atraviesa las grandes novelas dostoiévskianas debió impresionar al joven Levinas y constituir su primera iniciación filosófica”.

Tanto en Shakespeare como en Dostoievski, Levinas encontró, tras el drama, la verdadera “humanidad del hombre” (Levinas, 1976); fue, sin embargo, del segundo literato de donde nuestro filósofo mamó las intuiciones que constituirán, según proponemos, la columna vertebral de sus principales obras: la asimetría intersubjetiva, el pasado inmemorial y la elección entendida como obligación original no intercambiable, es decir, la Responsabilidad. Estos tópicos, que serán tratados en la sección tercera de este artículo, serán ahora abordados, más que en la propuesta levinasiana, en la herencia dostoiévskiana.

<sup>3</sup> Para profundizar sobre la influencia de la lengua rusa en la exposición filosófica levinasiana, en términos tales como la “día-cronía” o lo “extra-ordinario”, donde a las palabras se les hiere otorgándoles un sentido nuevo y distinto, o bien, en la postura frente al “ser” como verbo, consultar Arseneva (2002), también cfr. Poirié (2006<sup>2</sup>).

Dostoievski pone en boca del stárets Zósima, al relatar la vida de su hermano, Markel, cómo éste, muy enfermo y ya en cama, decía a su madre (*Los hermanos Karamazov*):

Mamá, alegría mía —exclamaba—, no es posible que no haya señor y criado; pero yo seré el criado de mis criados, lo mismo que ellos harán conmigo. Y, además, te digo, *mátushka*, que todos nosotros somos recíprocamente culpables, y más que nadie yo [...] en verdad, todos ante todos, somos por todos y de todo culpables. No sé cómo explicártelo, pero siento que así es, hasta la tortura (Dostoievski, 1949).

Enseñanza que Alíoshá hará carne y sangre, cuando en boca de Dmitri, su hermano condenado injustamente, escucha: “¡Porque todos somos culpables para con todos! ¡Para con todas las *criaturitas*, porque hay niños pequeños y niños grandes! ¡Todos... *criaturas*! Por todos ellos iré allá, porque es preciso que alguno vaya allá por todos. No maté a nuestro padre, pero debo ir allá. Lo acepto” (*Los hermanos Karamazov*, en Dostoievski, 1949).

“Todos somos culpables, por todo, ante todos, y yo más que todos”, frase que constantemente aparece en los textos levinianos y que es el hilo que entreteje la nueva noción de subjetividad que el filósofo asumirá.

Para Levinas, la responsabilidad que ha comprendido y hecho suya Markel, al igual que Dmitri, es “elección”, en tanto que el sujeto responsable puede, y debe, sustituir a todo el mundo, pero nadie puede sustituirlo en su tarea. *Elección* no es privilegio, sino característica fundamental de la persona, principio de individuación en tanto que hace al sujeto único frente a los demás (Levinas, 1993). El *yo* del “...y yo más que todos” adquiere su hondura y solidez precisamente porque se confiesa responsable-culpable por todo ante todos; no es un “yo” más, emergencia temporal de una realidad eterna y general, sino es un “yo” insustituible precisamente por su “...más que todos”. Si a raíz del texto dostoievskiano se desprende la hermandad e igualdad del género humano (“Todos somos culpables, por todo, ante todos”), también se pone de relieve la diferencia sustancial de cada individuo en el seno de dicha hermandad (“y yo más que todos”).

Entre el *yo* y los demás, notará Levinas a partir de Dostoievski, hay una “asimetría” radical que completa y hace más dolorosa la sustitución. Al “¿Qué es Hécuba para él?”, Levinas añade el pasaje de *Los hermanos Karamazov*:

—¿Y Dmitri y padre? ¿En qué va a terminar su malquerencia? —exclamó Alíoshá, inquieto—. ¡Tú siempre con tu estribillo! Pero ¿qué puedo yo hacer? ¿Soy yo el guardián de Dmitri? —dijo Iván con iracundia; pero de pronto sonrió amargamente—. La respuesta de Caín a Dios al preguntarle por su hermano, ¿verdad? ¡Puede que pienses eso en este instante! ¡Pero, diablo, yo, verdaderamente, no puedo convertirme en vigilante de ellos! (Dostoievski, 1949).

De alguna manera ve Levinas que Dostoievski ha propuesto una subjetividad del guardián, de aquel al cual el otro *le* concierne incomprendiblemente (Levinas, 1995b). Lo incomprendible de esta culpabilidad perteneciente a la prehistoria del ego, se trasluce en toda la obra de Dostoievski, pero especialmente en *Los demonios*, al cual le dedica el tercer capítulo para referirse a “los pecados ajenos”, y, paradigmáticamente, en el epílogo de *Crimen y castigo*, donde declara que “finalmente, el culpable se había presentado a la justicia por su propio impulso [...] cuando, además, la justicia no sólo no poseía ninguna prueba contra el culpable, sino que ni siquiera sospechaba de él” (Dostoievski, 1949).

En efecto, para Levinas, la culpa no comienza en el presente, sino en un pasado inmemorial; el presente no exime de la responsabilidad ineludible con el próximo: elección y asimetría se convierten en vocación (Levinas, 1995b). Como en el pasaje anterior de *Crimen y castigo*, cada persona se presenta reo ante el otro, se presenta libremente —en ausencia de pruebas y veredictos exteriores— culpable, incluso por la falta que no cometió.

#### • *Nadrivi* y *yuródivi*

Ahora bien, este estado de culpa prehistórica que arrastra al yo y que lo hace constantemente *rehén* del otro tiene en Dostoievski un sentido ético-religioso expresado en el término ruso *nadriv*, que denota *inmolación, autosacrificio, martirio*; algunas ediciones traducen este término como *laceración*, y está presente en *Los hermanos Karamazov*, *Crimen y castigo* y *Los demonios*. Dmitri acepta el castigo inmerecido y, en un éxtasis místico, quiere ser el uno que va por todos, que carga con todos por su bien. El crimen pasa a segundo plano y el primero lo ocupa el sustituto, el crimen es la *felix culpa* (Levinas, 1984c), el sustituto, el icono de Cristo<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Vinokurov realiza una comparación entre la noción de rostro expresada por Dostoievski en *El idiota* y la de Levinas. Para el primero, existe una posibilidad de conocer el rostro, de obsesionarse por él, tal como lo hace el príncipe Myshkin, pues rostro (litso) e icono (lik) confluyen en la encarnación de Cristo; pero para el segundo, el rostro del otro no es encarnación de Dios, al contrario, por su rostro desencarnado es manifestación de la altura en la cual Dios se revela. Cfr. Vinokurov (2000).

La subjetividad del sujeto como “persecución y martirio” (Levinas, 1995a) será uno de los grandes temas sugeridos por Levinas, en especial, en *De otro modo que ser*. Detrás de esta noción están los *nadrivi* de Dostoievski con toda su carga religiosa, trasladados al “heme aquí” de los personajes del Antiguo Testamento, de aquellos profetas que no podían eludir su elección:

¿Qué significa esta asignación en la que el sujeto se desgaja de su núcleo como desnucleado y no recibe forma alguna capaz de asumirlo? ¿Qué significan estas metáforas atómicas sino un yo arrancado del concepto de Yo y del contenido de obligaciones cuya regla y medida suministra rigurosamente el concepto, y no un yo abandonado, así precisamente, a una responsabilidad desmesurada, por cuanto tal responsabilidad se acrecienta en la medida —o en la desmesura— en la que es obligado a dar una respuesta; qué significa dicha responsabilidad, sino que se acrecienta gloriosamente? Yo al que no se le designa, pero que dice ‘heme aquí’. En *Los Hermanos Karamazov*, dice Dostoievski: ‘Cada uno de nosotros es culpable delante de todos por todo y por todos y yo más que nadie’ (Levinas, 2001b).

¿De qué se nutre, sin embargo, este sufrimiento expiatorio del justo? Alíosha le decía a la novia de Dmitri (*Los hermanos Karamazov*):

...sepa usted, Katerina Ivánovna, que, efectivamente, usted sólo a él ama. Y mientras más la ofende, más y más lo ama usted. También ése es otro arrebato suyo. Usted lo ama precisamente tal y como es, lo ama ofendiéndola a usted y todo (Dostoievski, 1949).

El porqué de tanto amor, de tanto sacrificio es la “insaciable compasión” que tiene alguien por el otro, como si el *padecer-con* él nunca fuera lo suficientemente bastante para expiarlo, como si jamás se hiciese lo debido, lo *infinitamente* debido al otro. Ya en Dostoievski, pues, se vislumbra una conclusión que explayará Levinas con mayor soltura: la compasión por el otro es insaciable, no a causa del compadeciente, impotente e imperfecto, sino a causa de la infinitud del compadecido. En *Crimen y castigo*, antes de que Sonia tuviera que *cargar* el peso de todos *ellos* —que llegaron a golpearla y a dilapidar su dinero en alcohol—, Dostoievski escribe (*Crimen y castigo* IV, 4):

Sonia dijo aquello como desesperada, conmovida y apiadada, juntando las manos. Sus pálidas mejillas tiñéronse de rubor, sus ojos expresaron sufrimiento. Saltaba a la vista que estaba terriblemente emocionada, que sentía unas ganas terribles de expresar, de decir algo, de salir a la defensa de su madrastra.

Una compasión *insaciable*, si es lícito expresarse así, dejóse traslucir súbitamente en todas sus facciones (Dostoievski, 1949).

A partir de estos textos se desprende que el débito al otro no tiene como fundamento ni la necesidad del otro, ni su moralidad ni cualesquiera otras circunstancias: se funda en su infinitud, ante la cual no tiene lugar la indiferencia o el intercambio (Levinas, 1984a). Sin lugar a dudas, para Dostoievski la indiferencia tiene como razón de ser el olvido o la muerte de Dios. En efecto, el “si no hay Dios, todo está permitido” (*Los hermanos Karamazov* en Dostoievski, 1949), o bien, “si no hay Dios, yo soy Dios” (*Los demonios* en Dostoievski, 1949), son dos inigualables intuiciones que han nutrido a muy distintas posiciones filosóficas, incluyendo al lituano de Kovno. Para Levinas no será el olvido de Dios —o el *eclipse de Dios*, como quiere Buber (2003)— la causa del malestar de la civilización, sino el olvido del otro, su aniquilación: ya por vía del asesinato, ya por vía de la asimilación del otro al yo, el otro, en su radical alteridad, desaparece.

Dostoievski adelanta esta vía de “asimilación” como posibilidad de aniquilación, mientras que Levinas la aprovechará en sus duras críticas a la modernidad occidental. Para el novelista, el individuo bien puede quedar subsumido en la especie y allí desaparecer sin la crueldad del asesinato; el anonimato y el despojo del rostro son subterfugio de la “insaciable compasión”.

A este saber-indiferencia opone Levinas (1993) el sufrimiento expiatorio, que, como se ha dicho anteriormente, se funda en la culpa prehistórica del ego y en la compasión insaciable. No en balde algunos críticos han hecho notar que aunque son pocas las citas —aunque frecuentemente traídas a colación— de Dostoievski en la obra de Levinas, se puede considerar que la gran obra del lituano es un comentario tácito a las novelas del primero (Vinokurov, 2003), pues a pesar de las diferencias, subyace la misma estructura y sentido del sujeto: “La idea de que soy responsable del mal hecho por el otro —idea rechazada, reprimida, aunque psicológicamente posible— nos conduce al sentido de la subjetividad” (Levinas, 2001a). El mismo Levinas (1993) llegó a comentar que su *idea central* era la asimetría de la intersubjetividad, tema desgajado de *Los hermanos Karamazov* y que lo llevará a su radical puesta en escena cuando trate la muerte del otro (Bernasconi & Wood, 1988).

Y, no obstante, los *nadrivi* no tendrían explicación o sentido si no estuvieran referenciados a un paradigma ético sobrenatural. La naturaleza no termina por explicar la ética, es decir, el movimiento que Levinas

ve como una marcha a contrapelo: el otro antes que el yo. La ética, pues, es una “locura” ante la naturaleza, y el sujeto ético es un “loco”, o como lo recordaban los términos griegos *saloi* y ruso *yuródivi*. Es en este momento donde el ideal levinasiano no es más que la recordación del Idiota de Dostoievski o algunos personajes de Grossman. Los *yuródivi* fingen inmoralidad, pero es por este lenguaje que hacen su crítica más fuerte al moralismo apegado a reglas que desatienden la realidad del que sufre (Lacoste, 2004).

El *yuródivi* fundamental en la obra de Dostoievski, como se ha dicho en el apartado anterior, es el príncipe Mishkin, mientras que la radicalización de la bondad infinita, asistemática y antisistémica, absurda, del uno a uno, llega a su culmen en Grossman. Como hace notar el mismo Levinas en una entrevista (Poirié, 2006), el gran libro que le impresionó es *Vida y destino* de Vassili Grossman, que leyó en ruso, marca el fin de una Europa, el fin definitivo de la esperanza por instituir la caridad a guisa de régimen y el fin del socialismo implantado por el horror del estalinismo. Sin embargo, reconoce también que Grossman al final deja una única esperanza, la de la caridad desnuda, sin pretensión de sistema, como movimiento extraordinario en pos de la bondad, bondad sin límites y que raya con la locura, como en la escena de la mujer miserable que da su último pedazo de pan a un oficial alemán, que sufre particularmente los trabajos forzados impuestos a los detestables invasores:

Hay en *Vida y destino* una terrible lucidez: no hay solución alguna al drama humano gracias a un cambio de régimen. No hay un sistema de salvación. La única cosa que queda, es la bondad individual de hombre a hombre (Poirié, 2006).

Ahora bien, Levinas confrontará la locura del *yuródivi*, del hombre ético, con la locura del mundo o “locura de los hombres” (Levinas, 2000), es decir, con la actitud de dominio y poder llevadas a su clímax en Auschwitz, pero que también muestra la decepción de la pretendida virilidad del hombre, limitada por la finitud del ser. La locura de los hombres y su marcha es la felicidad: la estabilidad del Mismo, su instalación en el Mundo. Muy semejante a que la locura del *yuródivi* es producida por la gracia según la tradición ascética rusa, también para Levinas la ética es producida por el rostro del prójimo que lleva al sujeto a su disposición como rehén:

La conciencia extrema es obsesión, sofocación, opresión, aplastamiento contra un muro. No hay sabiduría alguna, no hay nada que hacer. Momento infernal de esa locura. ‘Es el infierno’, no una metáfora cualquiera de lo horrible, sino quemadura sin consumación, como una parodia diabólica de la zarza ardiente (Levinas, 2000).

### ¿Dostoievski circuncidado o Levinas bautizado?

- Asimetría de la intersubjetividad

Es momento de analizar si algunos temas centrales de la ética levinasiana, a saber, la asimetría intersubjetiva, el pasado inmemorial y la responsabilidad mesiánica, en el fondo no son sino una re-elaboración de las tesis metafísico-cristianas de Dostoievski.

Uno de los términos más usados por Levinas es el de la *pasividad*.<sup>5</sup> Desde este cariz se debe leer la vasta propuesta del filósofo lituano. Una filosofía que vacía la subjetividad de sí misma, que no se funda en un *cogito* poderoso, sino en la recepción del don de la alteridad, concibe al sujeto como un sujeto-sujetado: ya no es lo que *subyace* la clave de la subjetividad. Esta sujeción al Otro no es ni espacio-temporal —aunque funda esta dimensión— ni ontológica, sino ética. El Yo se descubre, antes de toda autosuficiencia, como inspirado e investido por el Otro —con todos los ecos que esta expresión tiene— (Sucasas, 1995). El Yo es rehén y culpable antes de ser conciencia y libertad o, como afirma nuestro autor: “toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar” (Levinas, 1995a).

Levinas busca conciliar, por una parte, la fuerte herencia que representa la culpabilidad a la luz de Dostoievski y, por otra, la noción de santidad en la Escritura. El Otro, por esencia separado, es santo, y la santidad de su Rostro se vuelve un mandato apremiante para el sujeto que lo acoge. Recibir al Otro es, para nuestro autor, recibir al Altísimo (Levinas, 1999), de ahí que sólo quepa como actitud primigenia una contracción del Yo, un paso para atrás en señal del “después de usted” que marca la cortesía cuando otro nos visita. Es por esto que se comprende la propuesta antropológica levinasiana como una asimetría de la *intersubjetividad*. La simetría de los sujetos promovería una ética de la equipolencia y, a través de ésta, del desinterés por el Otro cuando entre en conflicto con el interés del Yo, mientras que la asimetría de los sujetos fundaría una ética de la responsabilidad infinita cabe el Otro. De nuevo volvemos a escuchar los ecos

<sup>5</sup> De acuerdo con la concordancia de Ciocan y Hansel (2005), el término aparece en la obra completa de Levinas 522 veces, y casi la mitad aparece en *Autrement qu'être*, lo cual hace ver al lector la progresiva radicalización de la postura levinasiana.

de Dostoievski. Sólo es posible comprender que se es “culpable de todo ante todos”—culpabilidad infinita—, si se atiende, más que a la acción moral, al ofendido.

La visitación del Rostro es el acontecimiento primigenio de la existencia del Yo, es la *idea de infinito* en mí, que me apremia a salir de mí y descubrirme en tanto siervo del Otro. Dicha visitación es la misma visitación de Dios, recordando que la experiencia religiosa no es, para Levinas, previa a la moral, sino que es la moral misma:

La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente—libre, sin embargo, de todo dominio de lo Trascendente—es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitar-nos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano (Levinas, 1999).

Hasta aquí hagamos una pausa y veamos si la hipótesis que trabajamos, a saber, que la asimetría intersubjetiva no es de herencia judía, sino que proviene de Dostoievski, se sostiene. En un pasaje por demás interesante se pregunta Levinas sobre la “verdadera Torá”, y defiende la tesis rabínica que la Torá no debe ser leída ni interpretada en solitario, sino en comunidad. Levinas (1982) cita allí un versículo de Jeremías (50, 36) que afirma: “espada a los traficantes de mentiras, pierden la cabeza”, que el mismo Levinas, apoyado en una relectura de los términos hebreos, traduce así: “espada a los aislados, se vuelven más tontos”. En efecto, para el judaísmo, la lectura de la Torá—tomemos esto en el sentido radical que tiene Levinas, es decir, como la escucha atenta de Dios a través del Rostro del prójimo que sufre—, no puede hacerse en solitario, bajo el riesgo de una lectura arbitraria e irreal, voluntariosa y hasta peligrosa: “¡cuidado con los extravíos de los aislados que no verifican sus ideas geniales con el prójimo!” (Levinas, 1982). Nos queda, por tanto, una interpretación “comunitaria” del mandato; sin embargo, hasta ahora Levinas ha declarado la inconmensurabilidad del Otro, es decir, la asimetría total entre el Mismo y el Otro. Esto, al menos desde cierto judaísmo, no es plausible, pues, por ejemplo, se precisan marcos comunes de comunicación, de rito y de socialidad que presuponen simetrías. Sin embargo, la noción sí que está presente en Dostoievski, y es la que se ha venido trabajando a lo largo de este artículo:

hay insaciable compasión, culpa primigenia, asunción de faltas ajenas, redención personal.

### El pasado inmemorial

Sigamos adelante. La pasividad, para Levinas, va más allá de cualquier pasividad conocida: supera a la sensibilidad y a las cosas mismas, que soportan el peso de lo otro en tanto “materia prima”, es decir, en tanto que son. En cambio, la pasividad ética no presupone una consistencia previa, es “pasividad más allá de toda pasividad” o “pasividad más pasiva que cualquier pasividad”, frases que nuestro autor cita constantemente. Pasividad extrema, que recuerda el deber profético de “ofrecer la mejilla a quien le hiera, y recibir el máximo de ofensas” (Lam 3, 30). Frente al Otro, el primer momento de esta relación absuelta es la acogida pasiva, que, sin embargo, no equivale a asunción ni a posesión, pues el otro se revela precisamente como infinito, es decir, como más allá de su propia manifestación. La acogida se vuelve, inmediatamente, “adiós”, despojo de toda pretensión imperialista que a la vez significa la inspiración del “a-Dios”, que, como “intriga teológica” (Levinas, 1984b), remite nuevamente al Rostro del necesitado (Min, 2006).

El orden ético es, para Levinas, el hecho de que el Otro me concierne independientemente del lugar que ocupa en la multiplicidad del género humano. El Otro me concierne en tanto prójimo, es decir, como lo que se dirige y solicita, lo que llama: su proximidad es ética, no física, supone la interpelación de mis poderes. Pero el Otro no llama en calidad de *tú*, sino como *él*, como retirándose de sí mismo y de su presencia, para dejar sólo una huella. Frente al *tú* cabría la justificación y el comercio, el acuerdo pactado; frente al *él* que ya se retiró—en su alteridad absuelta y en su desmesura—sólo queda la exigencia y la culpabilidad. Como recuerda el mismo Levinas, la visitación en retirada que se da en el encuentro con el Otro es como la túnica de Neso (Levinas, 1995a), que cuando Deyanira la tiñó con la sangre del centauro para dársela a Hércules se pegó a la piel del héroe creándole tales quemaduras que le llevaron al suicidio; algo muy parecido sucede con la pasividad: es actitud que asume la piel del Otro—su realidad encarnada aquí y ahora—, y de la cual no puede deshacerse, que lleva a tal dolor, que la única salida es la muerte del para-sí.

Si no existe la pasividad como lo radical primigenio, entonces sólo queda fundar la subjetividad en la actividad, mas ésta no se da sin la violencia a la alteridad. Si la metafísica quiere ser tal, debe aspirar a *lo más*

allá que nos visita, no al más acá que emprendemos, o como afirma nuestro autor:

...la adaptación de lo Otro a la medida de lo Mismo en la totalidad no se obtiene sin violencia, Guerra o Administración, que alienan incluso a lo Mismo. La filosofía, como amor de la verdad, aspira al Otro en su condición de tal, al ser distinto de su reflejo en el Yo. La filosofía va en búsqueda de su ley, es la heteronomía en sí misma, es metafísica (Levinas, 1984c).

Hay que reparar en que la pasividad no significa tanto un padecer el influjo causal de otro ser o en recibir una nueva forma, sino en humillarse, anonadarse, vaciarse de sí mismo: *kénosis*, que, utilizado desde el Antiguo Testamento y el Talmud como *anawah*, connota la humildad de Dios y así afirma el Talmud (*Meguilá*, 33a) que “donde encontramos su poder, ahí se encuentra su humildad”; o, más precisamente, su poder se refleja en la presencia que tiene en el abatimiento: “la humildad de Dios significa su proximidad a la miseria de los humanos” (Levinas, 1988). Para Levinas, la grandeza y gloria del sujeto humano radica en su humillación; de la misma manera, una subjetividad a la luz de la sabiduría hebrea, implica una subordinación del Yo al Otro, una pasividad que es ya, desde su extremo, la mayor exaltación de la cual la humanidad es capaz.

Esta subordinación tiene una fuerte raíz hebrea que en Levinas quiere ser contestataria de la concepción moderna del yo. Veámoslo detenidamente: para Levinas el yo moderno, en su relación con el mandamiento, posee la autonomía y decisión previa para adherirse o no al mandato mismo, mientras que la heteronomía se opone a esta concepción: el pueblo hebreo dice a Moisés que hará cuanto ha de escuchar (*Ex* 24, 7); en esto ve Levinas una precedencia de la responsabilidad al saber (Gibbs, 1994). Se es para-con-el-otro-a-mi-pesar no por elección propia, sino todo lo contrario, por una elección ajena: de ahí que el sujeto ético sea formalmente un “rehén” del Otro. La libertad ha sido secuestrada por una culpa que inviste al sujeto mucho antes de que él cobre conciencia siquiera de la culpa misma.

Sin embargo, aquí encontramos una segunda aporía respecto al núcleo judío que está en la base de la ética levinasiana. Levinas quiere el proyecto de Dostoievski, el cual involucra a un sujeto culpable antes de la acción. Sin adentrarnos a un debate de lo que al interior del judaísmo ha significado este tópico, centrémonos en un pasaje del *Deuteronomio* que después el mismo Levinas comentará:

Cuando haya pleito entre dos hombres, se presentarán a juicio, y se los juzgará: se declarará justo al justo, y se declarará culpable al culpable. Si el culpable merece azotes, el juez le hará echarse en tierra en su presencia y hará que lo azoten con un número de golpes proporcionado a su culpa. Cuarenta le podrá infligir, pero no más, no sea que, si lo golpea más, sea excesivo el castigo, y tu hermano quede envilecido a tus ojos (Dt 25,1-3).

A su vez, el tratado talmúdico *Makoth* 23a-24b remata con una sentencia: “una vez sancionado, hele de nuevo como tu hermano”. El mismo Levinas (2005) afirma al respecto que “no hay falta a los ojos del Cielo que entre los hombres no se pueda expiar o hacer expiar”, e incluso toda la lectura talmúdica que desarrollará después va en el mismo tenor, sólo que lo que intenta él es hacer ver al lector que la trascendencia de los Cielos se expresa en la humanidad del prójimo. Pero, si volvemos al primitivo hecho de que en el judaísmo hay “castigo” y de que el castigo sacia la justicia de la Tierra y de los Cielos, entonces la hipérbolo levinasiana de la culpa infinita no parece tener su fuente en la Torá, sino en una fuente extrajudía: quizás y de nuevo, en Dostoievski, para quien ninguna acción sacia la justicia, y esto exige un *nadrivi* hasta el extremo, expiación que implica incluso dar la vida ante la infinitud de la exigencia.

- La responsabilidad mesiánica

Como apunta Bernasconi (2002), la sustitución levinasiana intenta responder a la postura de Heidegger sobre lo insustituible del momento de mi muerte. El contraejemplo fehaciente es el mártir, el sustituto o, para decirlo siendo fieles al pensamiento levinasiano, el Mesías. No obstante, ¿quién puede con esta carga? Levinas tiene presente, por una parte, que el cumplimiento de la ley exige una musculatura de espíritu que no es para todos y, por otra, que existen penas que se expian sin haber faltas antecedentes. El movimiento de sustitución sería precisamente la expiación sin libertad previa, pasividad traumática, gratuidad absoluta y desinteresada.

Para nuestro autor, la última estructura de la humanidad es utópica (Levinas, 1984a), y estriba en el ideal de la justicia. Pero no por utópica deja de ser el *sentido* de la existencia humana. Cabría preguntarnos, en este punto, si en el fondo la utopía de la sustitución no implica una verdadera alienación. Él mismo se retracta de esta posibilidad en *De otro modo que ser*, explicando que la sustitución supone un yo irremplazable, un yo asignado por la responsabilidad,

que amalgama un grado mínimo de *ipseidad*, que al estar vaciada de todo contenido *egoico*, se vuelve el grado máximo de *ipseidad*. La metáfora que utiliza Levinas para clarificar la substitución es la encarnación: sustituir al otro es “ser-en-su-piel”. Sin embargo, esta postura implica que el sí mismo no tendría concepto propio, pues es inadecuado y desigual en su recurrencia, en su volver hacia sí; en cada retorno del yo hacia sí sólo encontraría como contenido la asignación hacia el Otro. Es seguro que la intención de Levinas es alejarse lo más posible de la alienación de los individuos en un Estado, pero en su intento el resultado fue la alienación del individuo en la alteridad del prójimo.

Levinas buscaba una metafísica sin ser, y en la ética como Deseo del Bien que interpela los poderes del Yo para que sustituya al Otro hasta el límite cree encontrar una respuesta satisfactoria. Él mismo deja claro que su teoría de la substitución no quiere ser una ontología: “en todo este análisis no se busca relacionar un *ente*, que sería el Yo, al acto de substituirse, que sería el ser del *ente*” (Levinas, 1995a). El *metá* de la Meta-física es el Rostro del que sufre, que convoca proféticamente al Mismo para que adquiera realmente identidad, identidad de sustituto:

...instauración de un ser que no es *para sí*, que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo —responsabilidad para con el otro— es la propia fraternidad humana anterior a la libertad. El rostro del otro en la proximidad, más que representación, es huella irrepresentable, modo del Infinito. No es porque entre los seres exista un Yo, ser que persigue fines, por lo que el ser adquiere una significación y se convierte en universo. Es porque en el acercamiento se inscribe o se escribe la huella del universo —huella de una partida, pero huella de aquello que, desmesurado, no entra en el presente e invierte el *arjé* en anarquía— por lo que hay abandono al otro, obsesión por él, responsabilidad y Sí mismo. El nombre intercambiable por excelencia, el Yo, el único substituye a los otros. Nada es juego. De este modo se trasciende el ser (Levinas, 1995a).

¿Quién puede substituir a este grado al Otro? El Mesías. Ahora bien, el sufriente que el Yo carga sobre sus hombros no es el extraño que viene de lejos, al contrario, es el más próximo, es el otro de aquí y ahora. La era mesiánica no consiste en la paz que es la ausencia de guerra, sino en la paz con el prójimo; la escatología no es tratada por Levinas como el fin de los tiempos,

sino como el juicio que en cada instante se realiza en el encuentro con el prójimo. Pues es el *encuentro*, desde la perspectiva levinasiana, el momento mesiánico por excelencia: el momento de la responsabilidad. No en balde Levinas trae a colación los nombres que el Talmud (s.f.), a partir de algunos textos bíblicos, ha atribuido al Mesías a modo de descripción de características esenciales: Silo (Pacífico), Yinon (Abundancia —fruto de la justicia—), Hanina (Piedad, Amor) y Menajem (Consolador) (Levinas, 1984c), y enfatiza que este último enuncia la relación cara-a-cara, uno a uno; en cambio, los anteriores suponen relaciones no individuales, sino colectivas. Por tanto, el Mesías adviene sólo hasta que es *Menajem*, es decir, allí donde el encuentro con el prójimo y su substitución se den cara-a-cara, sin anonimato, sin colectividad que medie.

## CONCLUSIÓN

Ahora bien, tal vez éste es el momento donde habrá que hacer una crítica más puntual a Levinas acerca de su herencia dostoiévskiana. En un famoso pasaje de *Difícil libertad*, nuestro autor afirmará:

El Mesías, soy Yo; Ser Yo, es ser el Mesías. Recién vimos que el Mesías es el justo que sufre, el que cargó consigo el sufrimiento de los demás. ¿Quién carga sobre sí el sufrimiento de los demás, sino el ser que dice ‘Yo’? El hecho de no eludir la carga impuesta por el sufrimiento de los otros define la ipseidad como tal. Todas las personas son el Mesías (Levinas, 1984c).

Con suficiente claridad se ve que el mesianismo del que habla Levinas es mucho más cercano al cristianismo de lo que se cree; en efecto, todos los caracteres de responsabilidad infinita, expiación extrema y substitución, se consuman en la figura de Cristo, tal como el paroxismo de Dostoiévski inspira. Por raro que parezca, Levinas se queda con la estructura, es decir, con la caracterología del Mesías propuesta por el literato, y vacía su contenido, es decir, la persona misma de Cristo. En *Diario de un escritor* se preguntaba Dostoiévski (1949): “Este hombre ha injuriado a Cristo delante de mí... Pero al injurarlo, no se ha preguntado nunca: ¿qué pondremos en su lugar? ¿A nosotros mismos? No, nunca ha pensado en esto”, o en el *Diario de Raskólniko*.

La idea fundamental es la representación de un hombre verdaderamente bello y perfecto. Y esto es más difícil que cualquier otra cosa en el mundo, particularmente hoy. Todos los poetas, no sólo los nuestros, sino también los extranjeros, que han intentado la re-

presentación de lo positivamente bello, no han llegado a conseguir su propósito, porque es infinitamente difícil. Lo bello es lo ideal; lo ideal entre nosotros, como en la Europa civilizada, hace tiempo que ha dejado de ser algo firme y seguro. Una sola y única figura en el mundo positivamente bella: Cristo (Dostoievski, 1949).

Así como en el poema de "El gran inquisidor", Iván Karamazov desarrolla la idea de que redimir será cargar con las penas ajenas y de que ser bienhechor es hacernos responsables de los pecados de los demás ante Dios; esta laización también la encontramos en Levinas, pues la redención no la concibe como don de Dios, que pasivamente acoge el humano, sino que prefigura una ética en cierto modo elitista, donde sólo pocos, muy pocos, pueden decir mesiánicamente Yo y responder de todo y por todos.

Tal vez podemos ahondar en nuestra crítica recurriendo a la noción hebrea de bondad: *hèsed*, que el mismo Maimónides (2005), en Guía de los perplejos, considera un atributo exclusivo de Dios, pues supone la generosidad absoluta, exceso en todas las cosas, es un "hacer el bien a quien nada se debe". El Mesías precisaría, justamente, no ser culpable, para, sin débito alguno, ofrecerse como víctima. Y es aquí donde el comienzo de Levinas, la culpa primigenia, se vuelve un argumento en contra del carácter mesiánico de la subjetividad. O se es absolutamente inocente para ser el Mesías, lo cual implicaría que ningún culpable puede llegar a serlo, o bien, el mesianismo no incluye la generosidad absoluta, el exceso de bien, lo cual es una *contradictio in terminis*.

Al final, Dostoievski tiene la pretensión cristiana, a saber, la aceptación de Cristo como único redentor, el cual sustituye realmente a cada individuo humano, cargando con su indecible dolor y sufrimiento; por el contrario, Levinas tomará de Dostoievski este engranaje: asimetría-culpa-responsabilidad, para construir una ética sin sistema, una ética de la acción mesiánica que el individuo realiza hacia el otro individuo.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco el apoyo de investigación que me brindó Gabriel García para el desarrollo del presente artículo.

## REFERENCIAS

- Agustín de Hipona (2008). *La ciudad de Dios*. México: Porrúa.
- Arseneva, E. (2002). Levinas et le jeu des langues. La Russie à Auteuil. *Revue philosophique de Louvain*, 100(1-2), 65-79
- Bernasconi, R. (2002). A Love that is stronger than death. Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger and Bloch. *Angelaki*, 7(2), 9-16.
- Bernasconi, R. & Wood D. (Eds.) (1988). *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Londres: Routledge.
- Bortnes, J. (1998). Religion. En M. V. Jones & R. Miller (Eds.). *The Cambridge Companion to the Classic Russian Novel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buber, M. (2003). *Eclipse de Dios*. Salamanca: Sigueme.
- Castillo, J. M. (2003). *El futuro de la vida religiosa: de los orígenes a la crisis actual*. Madrid: Trotta.
- Ciocan, C. & Hansel, G. (2005). *Levinas Concordance*. Dordrecht: Springer.
- De Lubac, H. (1990). *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Dostoievski, F. (1949). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Feuerbach, L. (20013). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Frank, J. (2010). *Between religion and rationality. Essays in Russian literature and culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Gibbs, R. (1994). Blowing on the Embers: Two Jewish Works of Emmanuel Levinas. *Modern Judaism*, 14(1), 99-113.
- Grossman, V. (2007). *Vida y destino*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Jones, M. V. & Miller, R. (Eds.) (1998). *The Cambridge Companion to the Classic Russian Novel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacoste, J.-Y. (2004). *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. Nueva York: Fordham University Press.
- Leatherbarrow, W. J. (Ed.) (2004). *The Cambridge Companion to Dostoevski*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1976). *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1982). *L'au-delà du verset*. París: Les éditions de Minuit.
- Levinas, E. (1984a). *Éthique et Infini*. París: Le livre de poche.
- Levinas, E. (1984b). *Transcendance et intelligibilité*. Ginebra: Labor et fides.
- Levinas, E. (1984c). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. París: Le livre de poche.
- Levinas, E. (1988). *À l'heure des nations*. París: Les éditions de minuit.
- Levinas, E. (1993). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Le livre de poche.
- Levinas, E. (1995a). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sigueme.
- Levinas, E. (1995b). *Dieu, la mort et le temps*. París: Le livre de poche.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sigueme.

- Levinas, E. (2000). *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2001a). *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2001b). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2005). *Nouvelles lectures talmudiques*. París: Les éditions de minuit.
- Maimónides, M. (2005). *Guía de perplejos (Môreh Neúkim)*. Madrid: Trotta.
- Min, A. K. (2006). Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida and Marion. *International Journal for Philosophy of Religion*, 60(3), 99-116.
- Poirié, F. (2006). *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. París: Babel.
- Sloterdijk, P. (2004). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Sucasas Peón, J. A. (1995). Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22(1), 221-265.
- Talmud (s.f.). *Internet Sacred Text archive*. Recuperado el 7 de abril de 2014 de <http://www.sacred-texts.com/jun/talmud.htm>
- Tzebrikov, J. (1956). Los "locos por cristo" y Moletú-Volerá. *Punta Europa*, 9(3), 133-135.
- Vinokurov, V. (2000). The end of consciousness and the ends of consciousness: a reading of Dostoevsky's *The Idiot* and *Demons* after Levinas. *The Russian Review*, 59(1), 21-37.
- Vinokurov, V. (2003). Levinas's Dostoevsky. *Common Knowledge*, 9(2), 318-340.
- Von Balthasar, H. U. (1988). *Gloria. Una estética teológica*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Webb, S. H. (1999). The Rethorics of Ethics as Excess: A Christian Theological Response to Emmanuel Levinas. *Modern Theology*, 15(1), 1-16.