

El tema capital del pensamiento judío contemporáneo

Cuando me refiero a pensamiento judío, no quiero decir nada que se parezca a pensamiento nacional o étnico de alguna clase, sino, estrictamente, a filosofía y teología –aunque los judíos no se llaman a sí mismos, por profundas razones, teólogos– que se dejan inspirar, consciente, reconocida y primordialmente, por la Biblia y por el conjunto de la tradición oral del judaísmo –o sea, sobre todo por el Talmud y el Midrás, pero también por las corrientes místicas de la Cábala y del jasidismo.

Miguel García-Baró*

La Catástrofe

DENTRO del amplio marco del pensamiento judío caben tendencias muy distintas, ortodoxas o conservadoras o

* Profesor de Filosofía en la Universidad Comillas de Madrid.

reformistas, como suelen denominarse las tres principales ramas del judaísmo actual; y cruzándose con esta clasificación, algunos pensadores son sionistas y otros no lo fueron en el pasado, antes del establecimiento del estado de Israel, o se mantienen conscientemente en la Diáspora —aunque para ninguno de los estrictamente contemporáneos sea indiferente la existencia de Israel (1).

Pues bien, la cuestión más grave que ha afrontado esta corriente capital del pensamiento de hoy es, en definitiva, la constelación de problemas que ha traído consigo lo que solemos llamar el Holocausto judío, y a lo que denominan los mismos judíos la *Shoah*, la Catástrofe.

Nos recuerda con toda la fuerza posible qué significa la Catástrofe la descripción de uno de sus testigos: Elie Wiesel, premio Nobel de la Paz, que no escribe filosofía porque, cuando acudió a ella deslumbrado por las preguntas que se plantea, hubo de abandonarla a causa de sus respuestas insuficientes.

Wiesel afirma que sigue siendo incapaz de hablar del secreto que lo consume, por más que hable. «Para proteger el universo silencioso que llevo en mí, cuento el de los demás. Los cuentos que relato nunca son los que quería, los que debería contar; y es que lo esencial no se dirá ni se comprenderá jamás. No es que porque yo no hablo vosotros no me entendéis. Es que porque vosotros no me entendéis yo no hablo» (2).

Tenía doce años cuando, en sólo un día, fue arrancado de sus sueños y empeños místicos. El campo de Birkenau: una frase de alguien, y la madre y las hermanas desaparecen para siempre en la noche, hacia esa chimenea llameante que ha entrado, por Wiesel mismo, en la iconografía del siglo XX. Unos pasos más allá, un camión empieza a descargar en un foso de llamas cadáveres de niños, o quizá niños a medio morir. «Esa noche y esas llamas hicieron de mi vida una larga noche encerrada con siete cerrojos. Nunca olvidaré aquel humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi

(1) Si nuestro tema fuera el pensamiento creado por judíos de nacimiento, equivaldría a narrar prácticamente toda la historia de la filosofía contemporánea; porque son judíos, aunque no se dejan inspirar por la tradición del judaísmo en el sentido fuerte que acabo de describir, los fundadores de todas las corrientes filosóficas más importantes de nuestra época, desde Kari Marx a Bergson, pasando por Wittgenstein, Husserl y los iniciadores de la Escuela de Frankfurt.

Por otra parte, es conveniente considerar separadamente a los pensadores de confesión religiosa judía, y no reunirlos en un mismo grupo con los pensadores cristianos más próximos a sus posiciones.

(2) *Les portes de la forêt* (París, Seuil, 1964) 187 s. (Todas las traducciones, tanto de éste como de los restantes textos que citaré después, son mías).

transformarse en volutas bajo el oscuro azul mudo. Nunca olvidaré aquellas llamas que consumieron para siempre mi fe. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó para toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que asesinaron a mi Dios, a mi alma y a mis sueños, que tomaron el rostro del desierto. Nunca lo olvidaré. Ni aunque estuviera condenado a vivir tanto como el propio Dios. Nunca» (3).

Así dice quien hoy es uno de los líderes del judaísmo y de las causas de la paz en todo el mundo. Ha sacado de la experiencia de los campos, de la noche, una enseñanza capital y terrible: «El sufrimiento hace brotar en el hombre lo más bajo y cobarde que hay en él. En el sufrimiento se franquea un estadio más allá del cual se transforma el hombre en bestia. Sacrificaría uno su alma, y sobre todo la del prójimo, por un bocado de pan, por un minuto de calor, por un segundo de olvido y de sueño. Los santos son los que mueren antes del final. Los demás, los que llegan hasta lo último de su destino, no vuelven a atreverse a mirar su rostro en un espejo, por miedo de que refleje su imagen de por dentro: la de un monstruo que se ríe... de los santos que están muertos» (4).

De aquí que, ante esta experiencia insondable del mal, del fracaso de la civilización, de la derrota de la religión, el testigo se atreva a ir hasta el final: a despreciar la misma fuerza redentora del amor. Pero si el amor mismo no es redentor, ¿no significa este *descensus ad inferos* declarar la muerte, la nada de la tradición judeocristiana, y renunciar, por tanto, a toda inspiración en sus fuentes?

La mística popular

WIESEL tiene sus raíces espirituales en el prácticamente quemado jasidismo de los pueblecitos miserables de los viejos reinos de Polonia y de Rusia. Y entre la tradición de esta mística popular y la tradición rabínica se traban relaciones sutiles que necesitamos conocer, como antesala emocional e intelectual para la comprensión de la peculiaridad del judaísmo actual. Lo haremos por la pura vía del ejemplo, ya que la enseñanza jasídica sólo se transmite en cuentos y en parábolas. Tampoco en la Biblia, por cierto, hallamos una página que podamos tomar como un trozo de un diálogo platónico o de un tratado aristotélico.

(3) *La Nuit* (París, Minuit, 1958) 60.

(4) *Le Jour* (op. cit.) 57.

«Dijo un día el Baal Shem Tov (5): Cuando me encuentro en las alturas del saber, sé que no hay en mí una sola letra de la Torah y que no he dado un solo paso en el servicio de Dios todavía. Estas palabras las contaba Rabí Moshé de Kobryn a otro *tsaddik* (6). El cual replicó: ¡Pero en el Midrás se dice: Has obtenido el saber que te falta! Y entonces el *tsaddik* de Kobryn contestó: Así es en verdad: si has alcanzado el saber, entonces es cuando sabes lo que te falta» (7).

Otra vez, «un alumno le preguntó un día a Rabí Schmelke: Se nos ha ordenado: ama al otro como a ti mismo. ¿Cómo puedo cumplir este mandamiento cuando el prójimo hace el mal contra mí? El rabí respondió: Tienes que entender correctamente esas palabras: ama al otro como algo que tú mismo eres, pues todas las almas son una. Todas las almas son chispas del alma primordial, que está entera en todas ellas, como lo está tu alma en los miembros todos de tu cuerpo. Puede pasar que un día tu mano se equivoque y te golpee a ti mismo. ¿Irás entonces con un palo para castigarla, por estar privada de conocimiento? ¿Aumentarás así tu propio dolor? Es lo mismo cuando tu prójimo, que es una sola alma contigo, te hace mal por falta de conocimiento. Si le respondes con el mal, te haces daño a ti mismo. El alumno siguió preguntando: Pero si veo un hombre que es malo no para conmigo, sino para con Dios, ¿cómo podré amarlo? ¿Es que no sabes —dijo Rabí Schmelke— que el alma primordial procede de la esencia de Dios y, así, las almas de los hombres son una parte de Dios? ¿No te compadecerás de Él, al ver que una de sus santas chispas se ha confundido y está apagándose?» (8).

En otra ocasión, dijo Rabí Leví Yitsjaq: «Nos está prohibido tener malos pensamientos, pues la cabeza del hombre es el *Sancta Sanctorum*. En ella está el Tabernáculo con las Tablas de la Ley, y cuando deja que en ella penetren malos pensamientos, está plantando un ídolo en medio del templo. Pero

(5) El «Señor del Buen Nombre», que es como los *jasidim* llaman al fundador del movimiento: un arriero que vivió entre 1700 y 1750: uno de tantos, que se ocultaba entre la gente, marchando de aldea en aldea.

(6) A otro «Justo», o sea a un maestro que dirige —en ocasiones, como un príncipe rodeado de su corte y su pueblo— espiritualmente una comunidad de *jasidim*, es decir, de «piadosos».

(7) Martín Buber: *Die Erzählungen der Chassidim* (Zurich, Mänesse, 1990) 133. (Hay traducción al español, reeditada en Paidós, Barcelona).

(8) *Ibid.* 313. La doctrina del rabí procede aquí de la Cábala. Nótese que el alumno pregunta, como en una escuela talmúdica, hasta más allá de lo que parecería sensato a primera vista.

cuando en su oración el *tsaddik*, lleno de interioridad y de fuego, alza sus manos, es como cuando en otro tiempo alzaban sus alas los querubines en el Santo de los Santos» (9).

Dijo el mismo Rabí Yitsjaq: «En Isaías se dice: Saldrá de mí una doctrina. ¿Cómo hay que entender estas palabras? Porque creemos con fe perfecta que la Torah que recibió Moisés en el Sinaí no cambia, ni habrá otra alguna: es inmutable y nos está prohibido modificar ni una de sus letras... Pero es que, en verdad, no consiste la Torah sólo en las letras negras. También los espacios en blanco son signos de la Torah, sólo que no podemos leerlos como si leemos los otros. En el tiempo por venir, Dios revelará el blanco secreto de la Torah» (10).

En otro lugar, «Sussia estaba una vez visitando al Rabí de Neshiz. Hacia medianoche oyó éste un ruido que venía de la alcoba de su invitado. Fue hasta la puerta y se puso a escuchar. Oyó que Sussia se paseaba por el cuarto, de arriba abajo, y hablaba: Señor del mundo, yo te amo; pero ¿qué voy a hacer? Aquí no puedo hacer nada. Y paseaba por el cuarto y repetía a cada rato las mismas palabras. Pero de pronto se detuvo y exclamó: ¡Ah! Lo que sí puedo es silvar. Voy a silvar para ti una melodía. Y cuando empezó a silvar, el Rabí de Neshiz se echó a temblar» (11).

Por fin, Rabí Moshé Löb decía: «No hay ni propiedades ni fuerzas en el hombre que hayan sido creadas en vano. Las cualidades más bajas y despreciadas pueden elevarse para ser puestas al servicio de Dios. Por ejemplo, el orgullo. Si se lo eleva, se transforma en valor para andar los caminos de Dios. Pero ¿para qué fue creada la negación de Dios? Es que también ella puede ser elevada en la acción salvadora; porque si viene uno a ti y te pide ayuda, no puedes recomendarle con palabras piadosas: Ten confianza y pon tu necesidad en las manos de Dios, sino que tienes en ese caso que actuar como si Dios no existiera; como si en todo el mundo sólo hubiera una persona que pueda auxiliar a ese hombre: tú nada más» (12).

Pues bien: he aquí que, al día siguiente de la Catástrofe, en vez de reservarse para sí su tradición, o en vez de abandonarla como algo que realmente hubiera muerto –igual que Dios mismo– en el horror, los judíos comunican a Occidente que, precisamente ahora, ha llegado el tiempo de hacer valer que hay otra fuente de sabiduría que no puede por más tiempo ser olvidada en nombre de la autoridad de la fuente griega –y tampoco en nombre de la

(9) *Ibid.* 366.

(10) *Ibid.* 369 s.

(11) *Ibid.* 388.

(12) *Ibid.* 538 s. Implícitamente, se termina citando el Talmud.

interpretación cristiana institucional del Primer Testamento—. Hay que hacer hablar, por primera vez, a esta tradición también en el idioma de Occidente: también en griego.

La herencia del Talmud

ANTE todo, el problema más acuciante para poder plantear, a la siniestra luz de la Catástrofe y sus ecos, la cuestión del mal —y del bien— y la cuestión del otro, del prójimo, es analizar de nuevo la relación *yo-tú*. Hacerlo, precisamente, en términos tales que el Tú no empiece por ser identificado con un mero caso, un caso cualquiera, de un concepto general que deshaga su individualidad.

Efectivamente, si ante un hombre cualquiera no pudiéramos reconocer ni pensar otra cosa que un caso de un concepto general, el otro no sería, ni para los ojos de la cara ni para los de la cabeza —ni para los del corazón— el prójimo: alguien que entra conmigo en una relación absolutamente única, «como si Dios mismo no existiera».

Enmanuel Levinas ha dado un giro de extrema novedad a la posibilidad de esta renovación en la comprensión de la alteridad del otro hombre. Su tesis principal a este respecto —que podemos tomar como la cifra de la aportación del pensamiento judío contemporáneo—, es que *la responsabilidad precede a la libertad*.

Aparentemente, sin duda, es al revés. Tan aparentemente, que nada es más claro en la enseñanza filosófica griega, para la cual, desde luego, se es responsable tan sólo por aquellas cosas que uno ha decidido hacer. Así, en especial, Sócrates, cuya actividad en Atenas está basada en el conocimiento de que, cada vez que hacemos algo, estamos suponiendo que poseemos determinado saber. No sólo la libertad precede a la responsabilidad, sino que la antecede el saber —aunque, en el fondo, este saber depende de cierto uso de la libertad: de la radical autonomía del ser racional, como la tradición europea moderna ha ido poniendo cada vez más de relieve.

Primero, pues, somos libres, y lo somos, primordialmente, para creer o no creer, para investigar o no, cualquier tesis sobre la naturaleza del mundo, de las cosas y, sobre todo, de los otros hombres: cualquiera de esas tesis de las que de hecho, aunque lo ignoremos —culpable ignorancia—, depende esta aventura única, infinitamente importante, que es vivir la vida.

Sócrates negaba que pudiera el hombre llegar a saber, como sabe que dos por dos son cuatro, qué es el hombre mismo, qué son el bien y el mal, la

muerte y la vida. Él comprendió que estos saberes, si los tuviéramos a ciencia cierta, matemáticamente sabidos, harían imposible la aventura moral de nuestra existencia y la alteridad del otro hombre. Y en esto la mayor parte de la filosofía occidental posterior no ha sido ni tan profunda ni tan modesta.

Levinas ha analizado la relación entre responsabilidad, evidencia y libertad en referencia a un texto talmúdico que, a primera vista, es, cuando menos, desconcertante:

«Rav Abdimi bar Hama bar Hassa dijo: Esto nos enseña que el Santo, bendito sea, inclinó sobre ellos la montaña a manera de una cuba invertida y les dijo: Si aceptáis la Torah, bien; si no, ésta será vuestra tumba (13). Rav Aja bar Jacob dice: Es una advertencia a propósito de la Torah. Rabá dice: Sin embargo, la aceptaron otra vez en la época de Asuero, porque está escrito (14): Los judíos reconocieron y aceptaron. Reconocieron lo que habían aceptado. Sheskia dijo (15): Está escrito (16): De lo alto del cielo hiciste oír tu sentencia. La tierra se espantó y quedó inmóvil, en calma. Si se espantó, ¿por qué quedó en calma? Si quedó en calma, ¿por qué se espantó? Respuesta: Primero se espantó, y hacia el final quedó tranquila... Rav Simái enseñó: Cuando los israelitas empezaron a hacer antes de oír, bajaron seiscientos mil ángeles y pusieron a cada israelita dos coronas, una por el hacer y otra por el oír. Cuando Israel pecó, bajaron un millón doscientos mil ángeles exterminadores y se llevaron las coronas, pues está dicho: Los hijos de Israel renunciaron a su adorno a partir del monte Horeb...» (17, 18).

Primero obedecieron y luego conocieron. Y Dios les amenazó y les dijo: Si no aceptáis la Torah, os echaré este monte encima –pues había cogido el monte Sinaí y lo había puesto del revés, sobre las cabezas del pueblo, como una cubeta–. No les dio, pues, tiempo a que pensarán libremente si querían

(13) El texto es todo él un comentario a Ex 19, 17, de modo que se está hablando de la entrega de la Torah en el Sinaí.

(14) Est 9, 27.

(15) Adviértase que hay ocasiones en que estos sabios están separados por distancias de siglos o de muchísimos kilómetros. Por otra parte, ya se echa de ver que la Guemará –el comentario a la Misná, que es el núcleo más antiguo del Talmud– recoge una multitud que no están conformes, y raramente se dice que alguna fuera rechazada. Aun si lo fue y se nos informa de que lo fue, el hecho es que nos ha sido conservada –entre tantas otras que no serían rechazadas, pero que no han merecido la mención del texto...

(16) Sal 76, 9.

(17) Ex 33, 6.

(18) Tratado *Shabbat* 88 a.

o no aceptar su Ley. Y Levinas comenta que así es como el hombre está en la situación de la responsabilidad por el prójimo: quiera o no, antes de todo saber, antes de ser, incluso, libre para aceptar el espectáculo del prójimo y, sobre todo, su responsabilidad por él. Una responsabilidad en la que se cifra toda entera la Ley.

La alteridad irreductible del otro hombre y la bondad

UNA de las maneras más expresivas de señalar a la novedad que Levinas quiere decirnos ahora en griego, yendo más allá de Sócrates y hasta de Kant —quien es, quizá, el más cercano pensador occidental respecto de la sabiduría que tratan de aportar los pensadores judíos actuales al caudal común—, consiste en recordar otra parábola, tomada ahora de Antonio Machado. Es una lección de Juan de Mairena, el modesto profesor rural de Retórica y Sofística. Aquel día Mairena se explayaba ante sus jóvenes discípulos acerca de la maravilla del precepto del amor al prójimo. Pero de pronto invirtió los términos de su cuestión, y donde había tanta claridad moral todo se volvió súbita oscuridad teórica. Porque, ¿es que no habría primero que demostrar científica, matemática, filosóficamente, con toda necesidad y todo rigor, que el prójimo existe? (19). ¿Cómo partiremos de la responsabilidad de tener que amarlo, si a lo mejor es una quimera? O sabemos con certeza inmovible que hay el prójimo, o que no se nos pida que estemos ya amándolo. Y es que, a fin de cuentas, la percepción sensorial del otro hombre no garantiza necesariamente su existencia. Esta, sobre esa sola base, puede ser puesta en cuestión de mil maneras. Conocemos lo que tenemos que conocer según estamos hechos por la evolución universal de la materia y la vida. Pero ¿quiere eso decir que conocemos la realidad tal como es en sí misma? ¿No es acaso infinitamente más probable que la miremos a través de unas gafas deformantes, peculiares de nuestra especie —y de nuestros traumas inconscientes, y de quién sabe cuántos otros condicionamientos insuperables?—. Si así es nuestra captación del mundo, ¿acaso es racional exigir, por ejemplo, el sacrificio de la propia vida en aras de la defensa de algún hombre?

Lo central de la propuesta judía actual es la inversión de esta perspecti-

(19) Cfr. Antonio Machado: *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936) (Madrid, Castalia, 1971) 211.

va. No sólo no hay necesidad de demostrar que el prójimo existe, sino que todo lo que el hombre sabe está iluminado por la luz del prójimo, del otro. Toda evidencia y toda libertad están ya a la luz de la relación –abierta desde un principio, o, mejor, desde antes de todo principio, de toda conciencia; e imposible de cerrar– entre yo –lo mismo– y tú y él –lo otro, el otro–. Esta relación, con una herida inmemorial, ha sido abierta en la carne de cada uno de nosotros, los que decimos yo. Ha sido, en otras palabras, impuesta por Dios con algo que un narrador se atrevió a describir como una feroz coacción: te echo la montaña encima como me digas que no. Sin entender, ha aceptado el hombre la Ley, y luego, por haberla aceptado practicándola –aunque sea tan lamentablemente–, entenderá también –siquiera algo–. Harás primero, para poder comprender después.

La relación inmemorial es la prohibición de que el mismo asimile algún día dentro de sí al otro. Y si pudiera terminar de conocerlo, entonces se lo asimilaría. La evidencia perfecta equivale a disponer plenamente de lo que antes era otro, porque lo absolutamente conocido ya no guarda ninguna sorpresa posible para su conocedor: ha sido desarmado de todas sus armas propias. Ya no hay con él más aventura. Ya no es distinto de mí mismo, su exhaustivo conocedor. Saber es poder, y, sobre todo, poder transformar a la conveniencia del que sabe: poder emplear y someter a los fines de mí mismo. La empresa de la certeza respecto de todo es tanto como la divinización del yo. (En realidad, más es su demonización que su divinización: porque es la utopía de la tiranía absoluta del yo absoluto. Y ¿es que no se llegó a la Catástrofe también, en gran medida, a causa de haber endiosado la técnica?)

Para no perder nunca su condición de otro, el tú ha de ser entendido como una apelación o llamada que es, justamente, lo que a mí me convierte en individuo. No soy yo quien hace pasar la aduana de la evidencia al prójimo, sino el prójimo quien me hace un yo capaz, después, de ejercer sobre él violencia. Yo soy yo no tampoco como un caso del concepto general de hombre o de yo, sino sólo en tanto en cuanto hay para mí un prójimo –y luego otro, y otro más: en cada circunstancia uno nuevo– que me sitúa, respecto de él, en una relación absolutamente única. Y no de conocimiento, sino de responsabilidad. No de dominio, sino de servicio. Yo soy yo porque tengo ahora y aquí este deber que no puedo traspasar a nadie más (20).

La relación está inmemorialmente abierta; pero, con todo, se renueva la fuerza de esta alianza entre Dios y el hombre, o de este compromiso del

(20) Me permito remitir a mi trabajo «La filosofía judía de la religión en el siglo XX», en: Manuel Fraijó (comp.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid, Trotta, 1994) 701-729.

hombre para con la ley de Dios, a cada instante en que, de nuevo, el prójimo viene ante nosotros. ¿Cómo pensar, entonces, una relación tan perfectamente directa entre tú y yo que ni siquiera la medie un concepto general? ¿Cómo pensar este *cara a cara* tan radical?

Para empezar, habría que desbancar nada menos que al *yo pienso* cartesiano de su puesto soberano en el orden del ser y el saber. La primera verdad no sería *yo soy*, sino *no matarás*. Justamente porque esta noticia del prójimo, cara a cara, es primordialmente tal que me desarma o me avergüenza. Se me presenta como inviolable en su alteridad, o sea, como santo y portador de una voz que es en mí mi deber, mi responsabilidad. Y todo eso es lo que yo no soy. La orden de la alteridad no puede dejar de ser oída. Este *no matarás*, aparentemente tan violento, pero en realidad tan desarmado —y por eso desarmante—, ha tenido ya que ser escuchado, incluso para que sea posible el primer crimen —no menos que para que sea posible el primer acto de justicia—. Sólo, pues, puede ordenar, presentándoseme cara a cara, alguien que, por ser otro, es en realidad como la viuda, el huérfano y el extranjero, según repiten los textos bíblicos. Si se me presentara diciendo: «Yo soy uno como tú, por lo menos tan bueno como puedas serlo tú; con tantos derechos como tú tienes. No soy un extranjero, un miserable. No soy un desconocido», si se me presentara dando estas voces, no me podría mandar que, sin condición alguna, yo no lo mate, sino que me responsabilice de él hasta llegar a ser responsable, como escribe Levinas en el colmo de la hipérbole, de su misma responsabilidad. Manda sólo el débil; manda el inocente, porque sólo él interrumpe de veras, poderosamente, toda posible relación de guerra entre las cosas y yo. La violencia no se interrumpe jamás con más violencia.

Nuestro mundo es un mundo en profunda guerra —con treguas entre guerras—. Es un mundo del que el bien está fundamentalmente ausente. En él no se encontrará el *Shalom* bíblico: la plenitud de la paz. ¿No hay nada que dentro de este horizonte nos permita entender el significado de las palabras que acabo de emplear? ¿Cómo es que aún somos capaces de leer a los profetas, las parábolas de Jesús, y percibir algo? ¿Cómo podemos aún alimentar alguna utopía de no violencia, después de la Catástrofe y todas sus secuelas? La única interrupción de mi relación violenta con todo lo que no es aún yo mismo tiene que ser aportada por una no violencia absoluta. ¿En qué sentido el cara a cara del prójimo es esta interrupción —no menos continua que mi retomar la habitual violencia?

Levinas ha propuesto una sistemática sustitución de la metáfora de la luz, a la hora de hablar de la conciencia y el significado, por las metáforas —que serían más que meras metáforas— procedentes del ámbito del *oído*. La

luz lo esclarece todo por igual. Me abre el mundo, me permite verlo. Ella misma es invisible, pero hace visible todo, y todo, en principio, por igual. No así la escucha de la llamada, su previo silencio, el silencio –apenas un tomar aire– que precede a la respuesta, y, en fin, la respuesta misma. Hablar es ya, por un momento, hacer paz. Cuando simplemente se habla, uno sabe, con absoluta seguridad, que otro, tú, le habla. Entrar en un diálogo es ya, así, saber que uno mismo no es el origen absoluto del lenguaje. Uno mismo no es el fuerte, el que tiene sobre las palabras todo el poder –el ojo es solar, en cambio–. El hablante se sabe no ser el principio de todas las cosas o el árbitro de toda la realidad. Y ¿no es cada palabra, aun la más trivial, un comentario, en tal caso, de la Palabra, de la Ley, del Libro, o sea: del *no matarás?* (21).

En este sentido más que metafórico, escuchar y responder –*beme aquí*– coincide con la compasión por el dolor, por la menesterosidad, por la inocencia siempre violable del otro. Y esta compasión, por más que, lamentablemente, la ética helenística haya enseñado otra cosa, tiene una infinita relevancia moral.

Quizá, efectivamente, Sócrates, el menos aficionado a las respuestas de los sabios griegos, no supo ver que la llamada a la responsabilidad infinita es, precisamente, una llamada. Quizá la voz de la propia conciencia no pueda ser el origen primero de esta apelación, sino que haya de ser despertada por otra voz.

(21) Sugiero leer de Levinas mismo, sobre todo: «La tentación de la tentación», segunda de sus *Cuatro lecturas talmúdicas* (Barcelona, Riepiedras, 1996) 59 ss. Puede ampliarse lo dicho aquí en otros textos míos: «El desafío de Levinas», en: *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 5 (1996) 21-39; «La religión como inocencia», en: *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 1 (1996) 75-84; «Le sens du renouvellement», en: *Les Nouveaux Cahiers*, 128 (1997) 15-20; «Las alternativas de Levinas», en: *El Olivo*, XXI/46 (1997) 75-84.