

CLARA GOMIS BOFILL

**EMMANUEL LEVINAS :
L'ÈTICA COM A SENTIT**

L'experiència ètica del trobament amb l'altre
o la possibilitat de sortir de l'egoisme ontològic.

Directora de la Tesi Doctoral:
Catedràtica VICTORIA CAMPS CERVERA
Departament de Filosofia. Facultat de Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona
Bellaterra, juny de 1995

"Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique;
j'essaie seulement d'en chercher le sens".

E. Levinas

SIGLES EMPRADES PER A IDENTIFICAR LES OBRES
D'EMMANUEL LEVINAS:

- ADV *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques.* 1982.
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* 1974.
- AS *Autrement que savoir.* 1988.
- DE *De l'évasion.* 1935.
- DEE *De l'existence à l'existant.* 1947.
- DEHH *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* 1949.
- DL *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme.* 1963.
- DMT *Dieu, la Mort et le Temps.* 1993.
- DVI *De Dieu qui vient à l'idée.* 1982.
- EI *Éthique et Infini.* 1982.
- EN *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre.* 1991.
- HAH *Humanisme de l'autre homme.* 1972.
- HS *Hors Sujet.* 1987.
- NP *Noms propres.* 1976.
- QLT *Quatre lectures talmudiques.* 1968.
- SS *Du sacré au saint. Cinc nouvelles lectures talmudiques.* 1977.
- TA *Le Temps et l'Autre.* 1947.
- TI *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.* 1961.

En les notes a peu de plana, les pàgines corresponents a la traducció castellana o catalana de l'obra referida es troben entre parèntesi.

INDEX

PRIMERA PART: LA PREGUNTA PEL SENTIT

1. INTRODUCCIÓ. L'ÈTICA COM A SENTIT

1. Levinas: Una proposta ètica i humanista	9
2. Biografia d'un estranger	13
3. Sobre les obres de Levinas i el seu estil	20
4. Multiplicitat de significacions i sentit únic. Un retorn al platonisme	33
5. L'herència jueva: el Bé com a santedat	39
6. Contra el primat de l'ontologia	42
7. La pregunta pel sentit	55
8. El sentit ètic: Orientació, Desig, Idea de l'Infinit	60
9. Propòsit i pla de treball	63

2. UNA NOVA RACIONALITAT

Introducció	73
1. El cristianisme: religió dels forts	74
2. Una filosofia d'inspiració jueva	81
3. Totalitat i Infinit; dues filosofies oposades	86
4. Del saber al diàleg	92
4.1. La Pregunta	96
4.2. El rostre i l'ètica	101
5. L'aportació del judaisme	109
5.1. L'Ètica	125
5.2. L'Altre	127

SEGONA PART: L'ÈTICA

3. LA INTRIGA DE L'ALTERITAT

Introducció	131
1. La sortida	132
2. Pensar l'Altre des de la justícia	138
3. L'Alteritat	142
4. El rostre	145
4.1. La idea de l'Infinit en mi	147
4.2. El rostre com a "paraula d'honor". El llenguatge	156
4.3. El rostre com a exigència moral	164
5. El cara a cara	172
6. Desig de l'Altre i sentit	184

4. LA RESPONSABILITAT I EL SUBJECTE

Introducció	191
1. El Dir com a resposta	192
2. De la resposta a la responsabilitat	199
3. El Subjecte: més enllà de l'essència	211
3.1. Substitució	220
3.2. Ostatge	222
3.3. Vulnerabilitat	224
3.4. Unicitat	226
3.5. Elecció	229
4. El rostre de l'Altre com a petjada de Déu . . .	233
5. El subjecte ètic com a testimoni de l'Infinit	241

5. LA LLIBERTAT QÜESTIONADA

Introducció	246
1. El fonament heterònom de la llibertat	248
1.1. La llibertat qüestionada	248
1.2. Una obligació anterior a tot acte lliure	250
1.3. Obligació contreta en un passat immemorial	254
1.4. Anterioritat del Bé respecte a la llibertat	256
1.5. La possibilitat del mal	263
1.6. El sentit ètic de la creació	269

1.7. La justificació moral de la llibertat	279
2. La no subordinació de la llibertat al coneixement. "Nous ferons et nous entendrons"	285

6. EL TERCER I LA JUSTÍCIA

Introducció	299
1. El Tercer	301
2. La Bíblia i Grècia	309
3. L'Estat	313
4. Els drets humans	318
5. La caritat	330
6. "La meva sort importa"	333
7. El "pas de Déu" en la justícia	338

TERCERA PART: L'INFINIT

7. L'ENIGMA D'UN DÉU QUE SIGNIFICA EN L'ÈTICA

Introducció	341
1. Exterioritat i silenci de Déu	342
1.1. En contra de la premissa: "pensée sensée, pensée de l'être"	342
1.2. La desmesura de l'Infinit	349
1.3. Transcendent fins a l'absència	354
2. Déu en relació, venint a nosaltres	361
2.1. Absència que deixa la seva "traça"	361
2.2. La significació de l'enigma	373
2.3. El rostre i el seu paralelisme amb la "idea de l'Infinit" de Descartes	383

8. L'ÈTICA METAFÍSICA. CONCLUSIÓ

Introducció	387
1. La Revelació: interpellació als homes	388
2. "Aimer la Thora plus que Dieu"	391
3. Testimoniatge, Glòria i Profetisme	396
4. La significació ètica	403
5. Heteronomia i raó pràctica. Levinas i Kant	411
6. L'ètica metafísica. Conclusió	424

CONSIDERACIONS FINALS

1. Una ètica del sentit, no de la norma.	448
2. Algunes observacions crítiques.	456
3. Sortir de l'ésser, o la possibilitat de trencar amb el totalitarisme i amb l'egoisme ontològic	468
3.1. Contra les totalitats i en defensa del subjecte.	469
3.2. La sortida de si vers l'altre o la santedat versus l'egoisme.	472
3.3. L'ètica com a filosofia primera.	474
4. Resum final: L'ètica com a sentit.	477
 BIBLIOGRAFIA	481

AVENÇ TEMÀTIC DELS CAPÍTOLS

CAPÍTOL 1. INTRODUCCIÓ. L'ÈTICA COM A SENTIT

"Ce n'est pas le concept 'home' qui est à la base de cet humanisme, c'est autrui." DSS 17

El present treball pretén prendre com a concepte clau de l'ètica de Levinas la noció de sentit. Tota la tradició de l'ontologia occidental no ha fet, creu Levinas, més que teoritzar sobre l'ésser definit al marge de les relacions interpersonals i del respecte a l'exterioritat de l'altre. Això ha abocat a un segle XX marcat per esdeveniments absolutament inhumans. L'alternativa que proposa Levinas és la de la primacia de la filosofia pràctica, és a dir, de l'ètica entesa com a relació de responsabilitat i de respecte envers l'Altre, alhora proper i transcendent a mi. Només en l'ètica així definida pot trobar un sentit la humanitat.

CAPÍTOL 2. UNA NOVA RACIONALITAT

"En quête de raisons qui ne soient pas seulement raisons du cœur, le philosophe eut l'audace de chercher des réponses aux problèmes de l'actualité chez les penseurs juifs (...)." DL (EL parlant de Jacob Gordin)

Pensar el sentit és, per a Levinas, pensar la transcendència. La transcendència no pot ser coneguda (és sempre més que un concepte o una idea) però pot "mostrar-se" o "venir a la idea" en la pregunta i en la relació ètica interpersonal. Pensar la transcendència comportarà, aleshores, primar el desig, el moviment vers l'Altre, per sobre la possessió; i la responsabilitat envers els altres per sobre el saber teòric. Per aquesta raó, considera Levinas, cal obrir el pensament occidental -tradicionalment centrat en l'ésser i la immanència- a la saviesa pràctica de la Bíblia, i a aquesta, especialment, tal com l'ha sabut entendre i transmetre la tradició hebrea.

CAPÍTOL 3. LA INTRIGA DE L'ALTERITAT

"Comme si un être vraiment extérieur n'était pas la plus prodigieuse aventure de la vie."

DL 49

La reflexió de Levinas sobre l'altre és una de les seves aportacions més valuoses al panorama de l'ètica actual i de tot temps. La relació entre els éssers humans és "ètica" quan tota persona és considerada en la seva transcendència irreductible, és a dir, no com a un "altre jo" -amb unes característiques més o menys similars a les meves-, sinó precisament en tant que absolutament altre. L'ètica significa, per a Levinas, la possibilitat d'una relació que no compromet l'alteritat de l'altre sinó que respecta la distància, la transcendència, la meravella de l'exterioritat; una relació, doncs, no estructurada com a saber sinó com a responsabilitat.

CAPÍTOL 4. LA RESPONSABILITAT I EL SUBJECTE

"Je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité." EI 101 (95)

La responsabilitat no és un simple atribut de la subjectivitat, sinó que la subjectivitat es definex a partir d'ella. És a dir, ser subjecte és, afirma Levinas, tenir sobre si el pes de l'univers, ser responsable de tot i per tot, amb una responsabilitat que ni s'ha buscat ni pot ser deduïda: responsabilitat immemorial, que no sorgeix en la consciència, i que constitueix el principi d'individuació de les persones. Certament, és en aquesta responsabilitat a què em crida l'altre amb la seva mirada -responsabilitat de la qual ningú em pot sostreure, en la qual ningú em pot substituir- on rau la meva unicitat de subjecte, el meu ésser irreemplaçable.

CAPÍTOL 5. LA LLIBERTAT QÜESTIONADA

"On n'est pas contre la liberté, si on lui cherche une justification." TI 338 (307)

Una de les conseqüències de definir l'alteritat tal com ho fa Levinas és la necessitat de plantejar la llibertat com a requerint justificació. El trobament amb l'Altre, lluny d'amenaçar la meva llibertat com afirmava Sartre, la qüestiona, i perquè la qüestiona i m'obliga a respondre d'ella, la instaura amb un sentit nou, és a dir, la justifica. La mirada del pobre qüestiona la meva llibertat ingènua i solitària, segura de si i aliena als altres, la llibertat del gaudi i de la possessió, del poder i no de la justícia. L'ésser que s'expressa en el seu rostre s'imposa, cert, però no limita sinó que precisament, al cridar-me a la responsabilitat, instaura, promou i justifica la meva llibertat.

CAPÍTOL 6. EL TERCER I LA JUSTÍCIA

"Il y a nécessité de modérer ce privilège d'autrui; d'où la justice." EI 95 (90)

Amb el concepte de "tercer" (la multiplicitat dels homes) entrem en la socialitat. La relació interpersonal amb els altres éssers humans es realitza a través de les lleis i la justícia. Aquesta, exercida per les institucions, permet comparar l'incomparable i així moderar el pes de la meva responsabilitat il·limitada i el privilegi absolut de l'altre. Si jo estigués sol amb l'altre, li deuria tot, diu Levinas; però també hi ha el tercer i jo estic igualment obligat envers ell. Finalment, la meva relació amb l'altre - sempre transcendent - no pot ser mai simètrica - l'altre és més que jo-; però la justícia ha de ser-ho perquè tracta amb els homes entesos en el seu conjunt i com a iguals.

CAPÍTOL 7. L'ENIGMA D'UN DÉU QUE SIGNIFICA EN L'ÈTICA

"Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain qui me regarde." DEHH 215

L'Infinit, Déu, és sempre més que jo no podria pensar i, per això, és impossible "coneixer'l". Però si bé la transcendència no es pot mostrar amb l'evidència del fenomen pot, certament, revelar-se en el si de les relacions humanes cridant-me a respondre d'aquell que té fam i set, que està sol, que té por, que no sap a on anar; respondre del pobre, la vídua, l'orfe i l'estrange. Sobre Déu no en podem parlar, però podem copsar-lo en el rostre de l'altre i en la súplica que aquest m'adreça. Déu -exterioritat i transcendència s'expressa, doncs, no com a fenomen sinó com a enigma i interpellació ètica: sollicitant el meu reconeixement tot i conservant el seu incògnit. Es tracta d'un mostrar-se que significa suggerint, com la petjada d'aquell que ja és absent.

CAPÍTOL 8. L'ÈTICA METAFÍSICA. CONCLUSIÓ

"Trace fuyante s'effaçant et réapparaissant qui est comme un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguité: responsabilité infinie de l'un pour l'autre ou signification de l'Infini dans la responsabilité." AE 252 (241).

La relació amb l'Infinit no consisteix en un coneixement, sinó en una relació ètica: Déu em sollicita a través del rostre de l'Altre. No existeix cap relació amb Déu separada de la relació amb els homes. Déu només és accessible en l'ètica. La relació entre ètica i religió en Levinas té una molt concreta arrel jueva. La Bíblia i els grans textos del judaïsme rabínic exposen, abans que res, una llei sobre la qual cal anar interrogant-se constantment. El monoteisme que anima aquesta llei consisteix en referir la presència divina a la justícia i l'esforç humans. Però, prové el sentit de les relacions ètiques del fet de ser inspirades i de referir a Déu? Cal entendre aquesta inspiració com el "fonament transcendental" de l'experiència ètica? No podrà ser la transcendència de l'altre, el meu proïsme, la significació i el sentit?

CAPÍTOL 1

INTRODUCCIÓ: L'ÈTICA COM A SENTIT

1. LEVINAS: UNA PROPOSTA ÈTICA I HUMANISTA

"Ce n'est pas le concept 'homme' qui est à la base de cet humanisme, c'est autrui." DSS 17

"Jusqu'à une époque relativement récente -escriu Levinas¹ a *Difficile liberté*-, l'humanité occidentale cherchait dans l'humanisme sa raison d'être. Dans un sens large, l'humanisme signifiait la reconnaissance d'une essence invariable appelée 'homme', l'affirmation de sa place centrale dans l'économie du Réel et de sa valeur engendrant toutes valeurs: respect de la personne, en soi et en autrui, imposant la sauvegarde de sa liberté (...)"².

L'humanisme, tanmateix, ha entrat en crisi degut als dramàtics esdeveniments de la història recent: guerra del 14, revolució russa negant-se en l'estalinisme, fascisme, hitlerisme, guerra del 39-45, bombardeigs atòmics i, en endavant, successió ininterrompuda de

¹ Ortografia aquest nom sense accent seguint la manera com Levinas mateix l'escriu i signa en les seves cartes.

² LEVINAS, E.: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Albin Michel. París, 1988 (3^a), p. 385.

genocidis i guerres. El caràcter inhumà d'aquests fets ha fet reflexionar els intel·lectuals contemporanis i s'ha traduit en descrèdit envers l'humanisme en què fins aleshores s'havia basat la civilització occidental. A França, per exemple, l'antihumanisme estructuralista -àvidament seguit per la joventut dels anys 60- atorgarà lloc de privilegi en l'economia del real no ja a l'ésser humà sinó a l'estructura, i proclamarà la mort de l'home (Foucault), la fi del regne del subjecte (Althusser) i el poder absolut de l'inconscient (Lacan).

Per a Levinas, però, no és tant l'humanisme el que ha fallat en la història recent com la doble reducció que se n'ha fet. Reducció, d'una banda, a meres belles paraules, "comme si l'humain devait se réaliser à travers la parole humaine (...). Par là, [l'humanisme] est complaisance dans ces énoncés, comme s'ils étaient des actes, et, dès lors, il est oubli, progressif, de la réalisation effective de ces nobles principes, leur oubli dans la rhétorique et l'idéologie" ³. L'humanisme s'ha convertit en una eloquència que amaga misèries. I de l'altra, reducció a un humanisme del mateix, de l'home centrat en si, defensant la pròpia llibertat i dret a ésser.

³ "Antihumanisme et éducation", DL 386.

Així reduit, l'humanisme del liberalisme occidental s'ha mostrat incapàc d'assegurar els principis d'humanitat dels què es creia dipositari, i això, creu Levinas, perquè "malgré toute sa générosité, l'humanisme occidental n'a jamais su douter des triomphes, n'a jamais su comprendre les échecs, ni penser une histoire à laquelle les vaincus et les persécutés pourraient prêter quelque sens valable" ⁴. Els esdeveniments de la història recent -i dels quals Auschwitz s'ha convertit en símbol- mostren que el sentit d'allò humà no està només mal protegit sinó potser també mal formulat en l'humanisme d'arrel greco-romana: un humanisme del poder que no vol altres lleis que aquelles de l'Estat defensant el domini d'allò privat, de la Natura o l'"estatus quo", i del Subjecte autònom. És necessari, doncs, postular un nou humanisme que respongui a la doble reducció esmentada a través de l'èmfasi en l'acció -l'ètica és la filosofia primera- i en l'Altre i els seus drets per sobre del Mateix, la qual cosa significa també substituir l'antiga noció de subjecte -basada en l'egoisme de l'ésser perseverant en la seva essència- per una nova concepció que deriva la unicitat del subjecte de la seva responsabilitat irrecusable envers els altres.

Si l'humanisme contemporani ha de ser denunciat és perquè no és suficientment humà. En aquest sentit

⁴ Ib., DL 392.

l'antihumanisme modern "niant le primat qui, pour la signification de l'être, reviendrait à la personne humaine, libre but d'elle-même, est vrai par-delà les raisons qu'il se donne. Il fait une place à la subjectivité se posant dans l'abnégation, dans le sacrifice, dans la substitution. Son intuition géniale consiste à avoir abandonnée l'idée de personne, but d'elle même. C'est Autrui qui est fin, et moi je suis otage" ⁵.

En definitiva, la derrota de la civilització occidental no invalida els ideals humanistes -com no anula la creença en un Déu- segons Levinas, sinó que fa palesa la necessitat de replantejar l'essència humana i el seu sentit des d'una perspectiva, no ja ontològica o estructural, sinó moral i metafísica, que per a Levinas és com dir, segons veurem, essencialment jueva. Es tracta, en síntesi, de vindicar l'humanisme de l'altre home ⁶, és a dir, de recuperar allò que la proposta humanista contenia de valuos -el respecte a la persona- però repensant-ho a partir d'una doble nova consideració: del subjecte humà, d'una banda, com a

⁵ LEVINAS, E.: "La Substitution", Revue Philosophique de Louvain, 66 (1968) p.507. Représ, ampliat i modificat, a Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Le Livre de Poche. París, 1990 (5^a), cap.IV, p.203 (201).

⁶ LEVINAS, E.: Humanisme de l'autre homme. Fata Morgana. Montpellier, 1972. Traducció catalana: Humanisme de l'altre home. Edicions 3 i 4. València, 1993. Traducció castellana: Humanismo del Otro Hombre. Espirit. Caparrós Editores. Madrid, 1993.

investit d'una responsabilitat sense límits envers l'altre, i d'aquest altre, en segon lloc, com a transcendent, Infinit, totalment Altre. "Ce n'est pas le concept 'homme' qui est à la base de cet humanisme, c'est autrui" ⁷.

Només l'ètica pot oferir una alternativa a la crisi actual i ajudar l'humanisme a realitzar els fins que ell mateix conté. Però cal unir veritablement i per sempre Ètica i Humanisme.

2. BIOGRAFIA D'UN ESTRANGER

No és d'estranyar que la transcendència o l'exterioritat o l'alteritat, encara, constitueixin el centre del pensament de Levinas. La seva pròpia vida - com a jueu i rus emigrat a França- és l'experiència mateixa de l'estranger.

Nascut a Kovno (Lituània) el 1906, Levinas i la seva família abandonen aquesta zona fronterera en esclatar la Primera Guerra Mundial, en un exili que els portarà fins a Kharkov (Ucrània). Aquí, però, els sorprèn la Revolució Russa, viscuda amb preocupació per part dels pares -que eren jueus i burgesos- i amb certa

⁷ LEVINAS, E.: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques.* Les Éditions de Minuit. París, 1977, p.17.

fascinació per part del jove Levinas: "Je ne suis pas resté indifférent aux tentations de la révolution leniniste, au monde nouveau qui aillait venir. Mais sans engagement de militant" ⁸. Sobre la Revolució comunista Levinas comentarà més tard: "La fin du socialisme, dans l'horreur du stalinisme, est la plus grande crise spirituelle de l'Europe moderne. Le marxisme représentait une générosité, quelle que soit la façon dont on comprend la doctrine matérialiste qui est sa base. Il y a dans le marxisme la reconnaissance d'autrui, il y a certes l'idée qu'autrui doit lui-même lutter pour cette reconnaissance, qu'autrui doit devenir égoïste... Mais le noble espoir consiste à tout réparer, à instaurer, par-delà les aléas d'une charité individuelle un régime sans mal. Et le régime de charité devient stalinisme et horreur hitlérienne" ⁹.

El 1920 la família torna a Kovno, ara anomenada Kaunas, en el recentment constituit Estat Independent de Lituània. Tres anys més tard, Levinas es trasllada a França per a estudiar i obtenir la llicenciatura en filosofia a la Universitat d'Estrasburg. En 1928, acabada la carrera i interessat en Husserl i la seva reflexió sobre la fenomenologia i la constitució de l'intersubjectivitat, Levinas decideix anar a Friburg-

⁸ POIRIÉ, F.: *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?* La Manufacture. Lyon, 1987, p.68.

⁹ Ib., p.134.

en-Brisgau, on el mestre està finalitzant la seva carrera docent... i comença la de Heidegger. "La confrontation de ces deux pensées fournissait, à Fribourg, un sujet important de méditations et de discussions à une race déjà alors finissante d'élèves, formés par Husserl avant de connaître Heidegger. (...) Par le biais de ces discussions, j'entrais moi-même dans la phénoménologie et me formais à sa discipline"¹⁰.

Quan esclata la Segona Guerra mundial, Levinas -que s'ha nacionalitzat francès l'any 1930- es troba a París. El 1939 és mobilitzat com a intèrpret de rus i d'alemany per a combatre el nazisme, i fet prisoner un any després i retingut en un camp de treball a Alemanya fins al 1945. La seva dona i filla salvaran la vida gràcies a la protecció d'un monestir catòlic on entren mitjançant la intervenció de Maurice Blanchot. La major part de la família, tanmateix, mor en mans dels nazis, a Lituània. El nacional-socialisme i la guerra determinaran l'allunyament definitiu de Levinas respecte els seus grans mestres fenomenològics -Husserl i Heidegger. D'ara en endavant, Levinas s'interessarà exclusivament per les qüestions ètiques i metafísiques que són, al seu parer, aquelles on es juga l'especificitat de l'ésser humà i, consegüentment, la possibilitat d'una existència amb sentit.

¹⁰ LEVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin. París, 1982 (3^a), p.126.

Estranger també o altre en tant que jueu: "L'antisémitisme est en son essence la haine de l'homme autre, c'est-à-dire la haine de l'autre homme" ¹¹. Levinas creix en un ambient on la Bíblia hebrea constitueix el centre de l'activitat quotidiana i la base del desenvolupament intel·lectual i espiritual. No només la seva família li transmet aquest culte pels llibres sagrats sinó també la seva terra nadiua - Lituània-, un dels més prestigiosos centres de l'Europa Oriental en l'estudi del Talmud. "Le sentiment religieux tel que je l'avais reçu -explique Levinas- consistait bien plus en respect pour les livres -la Bible et ses commentaires traditionnels remontant à la pensée d'antiques rabbins [Talmud]- qu'en des croyances déterminées. Je ne veux pas dire par là que c'était un sentiment religieux atténué. Ce sentiment que la Bible est le Livre des livres où se disent les choses premières, celles qui devaient être dites pour que la vie humaine ait un sens, et qu'elles se disent sous une forme qui ouvre aux commentateurs les dimensions mêmes de la profondeur, n'était pas une simple substitution d'un jugement littéraire à la conscience du 'sacré'. Ces cette extraordinaire présence de ses personnages, c'est cette plénitude éthique et ces mystérieuses

¹¹ "Antihumanisme et éducation", DL 391.

possibilités de l'exégèse qui signifiaient pour moi originellement la transcendance" ¹².

Prèviament a exercir com a professor de filosofia en diverses universitats franceses (Poitiers, París-Nanterre, Sorbona), Levinas treballa, a París, en l'administració de les escoles de l'Alliance Israélite Universelle, institució aquesta nascuda el 1860 per a procurar l'emancipació dels Israelites i el seu reconeixement com a ciutadans en els respectius països de residència, i convertida aviat en obra escolar destinada a extender arreu -però especialment al voltant de la conca mediterrània- la llengua i els ideals francesos dels drets de l'home. Després de la guerra, Levinas continua la seva tasca al si de l'Alliance com a director de la institució encarregada de formar els seus professors, l'*École Normale Israélite Orientale*. "Tout ne se rapportait pas, dans mes pensées, aux destinées du judaïsme, mais mon activité à l'Alliance me tenait au contact de l'épreuve juive, me ramenant sans cesse aux problèmes concrets sociaux et politiques qui la concernaient partout. En Europe, par-delà le bassin méditerranéen des écoles de l'Alliance: en Pologne notamment, où la proximité de l'Allemagne hostile ranimait néanmoins depuis 1933 des instincts antisémites à peine endormis. Problèmes

¹² LEVINAS, E.: *Ethique et Infini*, Fayard. París, 1982, pp.17-18. Traducció catalana: *Ética i Infinit*. Eixos. Barcelonesa d'Edicions. Barcelona, 1988. p.31.

concrets à retentissement spirituel. Faits toujours énormes. Pensées revenant aux textes anciens vénérables, mais énigmatiques, déjà disproportionnés aux exégèses d'école!" ¹³. El 1947 Levinas decideix iniciar l'estudi en profunditat del Talmud ("jamais comme à un object, toujours comme à ma propre substance" ¹⁴), de la mà del prestigiós mestre d'exegesi Moshé Chouchani.

L'apropament de Levinas a la filosofia i la decisió de consagrarse a l'ètica en particular vindran, doncs, determinades pels dramàtics esdeveniments històrics de l'Europa del segle XX, d'una banda, i per les ensenyances intel.lectuals rebudes des de la infantesa, de l'altra. En aquest darrer sentit, Levinas mateix apunta: "Je pense que ce sont d'abord mes lectures russes. C'est précisément Pouchkine, Lermontov et Dostoïevski, surtout Dostoïevski. Le roman russe, le roman de Dostoïevski et de Tolstoi, me paraissait très préoccupé des choses fondamentales. Livres traversés par l'inquiétude, par l'essentiel, l'inquiétude religieuse, mais lisible comme quête du sens de la vie. (...) L'amour sentiment des livres, c'est certainement là mes premières tentations philosophiques. Dans les lycées en Lituanie, selon la tradition russe, pas de philosophie, pas de classe de philosophie, mais si vous

¹³ POIRIÉ, F.: o.c. p.85.

¹⁴ Ib., p.80.

voulez, abondance d'inquiétude métaphysique. Et puis dans mon cas, sollicitation de textes juifs qui dès mes premières lectures de philosophe se présentent à mes pensées et sans que je les relise et qui semblait me mener à ce que j'appelle philosophie. Je ne suis pas sûr que ce soit là une préparation à Platon et à Aristote mais en tout cas c'est cela qui correspond à mes goûts pour la philosophie générale" ¹⁵.

No és anecdòtic destacar, finalment, que quan Levinas esboça una petita biografia de si mateix ¹⁶, aquesta esdevé un inventari de noms de professors i amics i d'influències rebudes més que no pas una successió de llocs, dates, càrrecs o llibres publicats. Com ha observat Vázquez Moro "en la reiterada negativa a contarse a sí mismo, hablando de los otros cuando cabría esperar que lo hiciera de sí, habría que ver el resultado de una investigación que acabará definiendo la identidad del Yo como alteración: responsabilidad, vulnerabilidad y obsesión radicales ante la proximidad del Otro Hombre" ¹⁷. Nogensmenys, en l'èxode de Levinas abans descrit caldria veure-hi la imprompta d'una filosofia que descriu l'autonomia del Subjecte en termes de despossessió i desarrelament. "Au mythe

¹⁵ Ib., pp.69-70.

¹⁶ Cf. "Signature" a DL 405-406.

¹⁷ VÁZQUEZ MORO, U.: *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1982, p.2.

d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue (...)"¹⁸. Acceptem, doncs, amb Levinas que la millor biografia d'un filòsof es troba en el seu pensament, en la seva obra.

3. SOBRE LES OBRES DE LEVINAS I EL SEU ESTIL

La producció intel·lectual de Levinas -desenvolupada al llarg d'una cinquantena d'anys- s'estén a una vintena d'obres publicades i a nombrosos articles apareguts en diverses revistes. En conjunt, els treballs pertanyen a dos sectors temàtics clarament diferenciats per bé que estretament relacionats en Levinas: els escrits sobre judaisme i els escrits pròpiament filosòfics. Els primers es poden dividir encara en comentaris bíblic-talmúdics -a l'estil de l'exegesi rabinica- d'una banda, i assaigs sobre el judaisme, de l'altra. D'entre les obres filosòfiques trobem aquelles dedicades a l'estudi d'altres filòsofs -Husserl i Heidegger, principalment- i aquelles on Levinas exposa el seu pensament més original. Pertanyents al primer grup d'obres -els escrits sobre el judaisme, en general- trobem: *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme* (1963), *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint. Cinc nouvelles lectures talmudiques* (1977) i

¹⁸ "La trace de l'autre", DEHH 191.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques (1982). Encara que el tema de la nostra tesi és estrictament filosòfic, farem sovint menció a aquestes obres de caire religiós degut a l'estreta relació existent en Levinas entre l'ètica i la seva fe judaica.

Pel que fa a les obres de caire estrictament filosòfic cal destacar: d'entre aquelles relacionades més directament amb l'obra de Husserl i Heidegger *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930), *De l'Existence à l'Existant* (1947) i *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949); d'entre les que reflecteixen el seu pensament més personal *Totalité et Infini* (1961), *Humanisme de l'Autre Homme* (1972) i *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

Des d'un punt de vista cronològic s'acostuma a dividir l'obra de Levinas en tres períodes que corresponen, tanmateix, no tant a unes dades concretes com a tres etapes clarament distingibles en el procés evolutiu del seu pensament.

Primer període (1929-1949)

En el primer període predominen els estudis en torn a la fenomenologia de Husserl i Heidegger. El 1930 Levinas publica la seva tesi de doctorat sobre *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de*

Husserl de qui, a l'any següent, tradueix les *Meditacions Cartesianes*. Pel que fa a Heidegger, Levinas és un dels primers en cridar l'atenció del public francès sobre la importància d'aquest autor a través de diversos articles, que publica finalment el 1949 en un recull titulat *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. A través d'aquests treballs podem constatar com Levinas s'allunya progressivament tant de l'idealisme de Husserl com de l'ontologia fonamental de Heidegger.

Les llavors del seu pensament més personal es troben ja contingudes en l'opuscle *De l'évasion*, aparegut el 1935 i on Levinas recull el clima de pre-guerra que dominava Europa en aquell temps. Tanmateix, és el 1947 quan Levinas publica el resultat de la seva investigació filosòfica en dues obres: *De l'Existence à l'Existant* (significativa inversió del programa heideggerià) i *Le Temps et l'Autre*.

Segon període (1950-1963)

Al llarg d'aquest període la crítica als dos grans mestres alemanys deixa de ser explícita per a integrar-se -com a constant rerafons i contrapunt- a les obres on Levinas exposa el seu propi pensament. En aquest sentit, l'assaig *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, presentat el 1961 com a tesi d'habilitació, desenvolupa i exposa de manera quasi

sistemàtica els temes més propis de la filosofia levinassiana i esdevé llibre de referència obligat per a la comprensió de la seva obra posterior.

Paral·lelament, la reflexió sobre el judaïsme i el seu paper en la societat occidental contemporània -si bé sempre present- ha adquirit en els darrers anys una importància fonamental en la vida, i conseqüentment, en l'obra de Levinas. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, aparegut el 1963, així ho confirma. Aquest és el període, doncs, de consolidació del pensament de Levinas com a filòsof jueu.

Tercer període (1964-1994)

Com assenyala V.Moro ¹⁹, aquest tercer període és bibliogràficament el més fecund i suposa, en relació amb els dos anteriors, una major integració dels diferents sectors temàtics abans indicats. Culmina en el que constitueix -juntament amb *Totalité et Infini*- la segona gran obra de Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1973). Aquesta difícil "opera magna" ha estat precedida per *Quatre Lectures Talmudiques* (1968) i *Humanisme de l'Autre Homme* (1972). La seguiran *Noms Propres* (1975), recull d'estudis sobre diversos filòsofs o escriptors, i dues obres més de lectures talmúdiques: *Du Sacré au Saint* (1977) i *L'au-*

¹⁹ VÁZQUEZ MORO, U.: o.c. p.9.

delà du verset (1982). Les obres més recents de Levinas constitueixen reculls d'alguns dels seus articles més representatius; així, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), on es tracta "d'entendre le mot Dieu comme un mot significant"²⁰, *Hors Sujet* (1987) i *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991).

De l'estil de les obres de Levinas, en general, voldria destacar-ne cinc característiques: en primer lloc, l'estreta interconnexió de tots els temes i conceptes sobre els quals Levinas tracta; en segon lloc, l'estil repetitiu en què ho fa, estil característic que aprofundeix en el tema reprenent-lo constantment; tercerament, el caire suggestiu i "obert" de la seva exposició; en quart lloc, el recurs a l'èmfasi com a procediment argumentatiu; i, finalment, l'absoluta novetat del seu llenguatge. Les cinc característiques són conseqüència, d'una banda, de la naturalesa mateixa del tema sobre el qual Levinas es proposa reflexionar: el "més enllà de l'essència", més enllà que anirà paulatinament revelant-se com a transcendència fins a poder anomenar-se, obertament, Déu. Les cinc reben, d'altra banda i en major o menor grau, una remarcable influència de la tradició exegetica jueva recollida en el Talmud. En conjunt, i atès que la transcendència només es mostra com a petjada i enigma i no pot dir-se, com repetirà Levinas, més que per abús del llenguatge,

²⁰ LEVINAS, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin. París, 1982, p.7.

tot el procés de recerca haurà de procedir amb extrema cautela i amb la rigorositat, també, que la filosofia moderna exigeix.

a) Pel que fa al primer aspecte, i com Levinas mateix explica a propòsit d'*Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, "les divers concepts que suscite la tentative de dire la transcendence se font écho. Les nécessités de la thématisation où ils sont dits ordonnent une division en chapitres, sans que les thèmes où ces concepts se présentent, se prêtent à un déroulement linéaire, sans qu'ils puissent véritablement s'isoler et ne pas projeter, les uns sur les autres, leurs ombres et leurs reflets" ²¹. En les obres de Levinas, el tema central de la significació de la transcendència es va mostrant enigmàticament a través d'un conjunt de temes -i termes- afins, que es desenvolupen entorn d'ell formant un teixit intrincat (així la sortida de l'ésser, el rostre i la responsabilitat, el subjecte i l'Altre, la justícia...). En aquest sentit, una exposició com la present, dividida en capítols majoritàriament unitemàtics, corre el perill de traïr -tot intentant clarificar- una de les més arrelades conviccions de

²¹ LEVINAS, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de Poche. París, 1990 (5^a), p.37. Traducció castellana: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sigueme. Salamanca, 1987, pp.64-65.

Levinas: que la transcendència es diu "assistemàticament" perquè l'alteritat no pot ser mai del tot apressada. Si bé doncs la forma és contrària als principis de Levinas, espero en canvi que el contingut de cada capítol expressi el seu pensament amb fidelitat. Aquest treball no gosaria mai substituir l'expressió personal de l'autor -que serà l'única que permeti arribar a tots els racons i donar idea de la profunditat i múltiples possibilitats de la seva reflexió-; pretén, però "no-gens-menys", proporcionar un marc conceptual i temàtic que serveixi com a primer accés per a la seva comprensió directa, com un esquema -que Levinas em perdoni- que faci més senzilla la seva lectura. En aquest esforç se n'han anat moltes de les hores emprades; en altres paraules, "simplificar" ha estat la tasca més difícil.

b) D'altra banda, tots els temes que tracta Levinas s'interrelacionen i s'aprofundeixen repetint-se, insistint-hi; aquesta és la segona característica de l'estil de Levinas que vull comentar. Potser qui millor l'ha descrit és un dels seus millors crítics, Jacques Derrida, parlant a propòsit de *Totalité et Infini*: "Le développement des thèmes n'est (...) ni purement descriptif ni purement déductif. Il se déroule avec l'insistance infinie des eaux contre une plage: retour et répétition, toujours, de la même vague contre la même rive, où pourtant chaque fois se résument, tout

infiniment se renouvelle et s'enrichit" ²². Levinas compara aquesta forma d'expressar-se, que ell considera característica del pensament jueu modern en general - tractant sempre de definir l'essència mateixa del judaisme-, amb una espiral que avança reinterpretant-se: "Tout n'est, certes, pas absurde dans cette ligne qui toujours recommence et ne peut ni aller droit devant elle, ni rejoindre son point de départ" ²³. Les reiteracions, doncs, formen part de la voluntat de Levinas d'avançar tot reprenent i reincorporant les ensenyances de la tradició jueva, al si, també, d'una "histoire de la philosophie où entrent toujours de nouveaux interlocuteurs qui ont à redire, mais où les anciens reprennent la parole pour y répondre dans les interprétations qu'ils suscitent, et où cependant, malgré ce manque de 'sûreté en marche' -ou à cause de lui- à personne n'est permis ni un relâchement d'attention, ni un manque de rigueur" ²⁴.

c) També en un altre aspecte, l'estil dels assaigs filosòfics de Levinas deu molt a la tradició exegètica jueva recollida durant segles en el Talmud. Levinas aprèn del Talmud una manera molt específica de llegir -

²² DERRIDA, J.: "Violence et métaphysique", *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil. París, 1967, p.124 nota 1. Trad. castellana: "Violencia y metafísica", *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1989, p.114, nota 5.

²³ "Le pharisien est absent", DL 47.

²⁴ AE 38 (66).

interpretar- i parlar de les qüestions més rellevants per als homes. Citant Salomon Malka, "ce que Levinas a puisé entre autres dans le Talmud, c'est la faculté qu'a le mot de dire toujours plus qu'il ne dit, de signifier à différents niveaux d'intelligence, de parler à tous mais de ne pas dire les mêmes choses, d'être inépuisablement enseignant" ²⁵.

L'exegesi jueva de l'Antic Testament reb el nom de **Midrach**, és a dir, recerca o investigació. En efecte, llegint les Escriptures, diu Levinas, "partout s'impose une recherche allant au-delà du sens obvie" ²⁶. No en va la sintaxi hebrea autoritza a una estranya ambigüïtat i a una misteriosa polisemia. Llegir les Escriptures, aleshores, és saber de la profunditat semàntica dels mots, del ressò d'un verset en altres versos; és intuir sempre, més enllà de la proposició immediata, noves significacions encara no explorades: "Pas un verset, pas un mot de l'Ancien Testament -lu de lecture religieuse, lu en guise de Révélation-, diu Levinas, qui ne s'entrouvre sur tout un monde, d'abord insoupçonné, et qui enveloppe le visible" ²⁷.

²⁵ MALKA, S.: *Lire Levinas*. Les Éditions du Cerf. París, 1989, p.10.

²⁶ LEVINAS, E.: *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Les Éditions de Minuit. París, 1982, p.161.

²⁷ "La Révélation dans la tradition juive", ADV 161-162.

De fet, la distinció entre un sentit obvi i un sentit - encara més profund- a desxifrar, és essencial a l'exegesi jueva de l'Escriptura. Això és així, en primer lloc, perquè les Escriptures parlen d'una absoluta transcendència, però també -i nogensmenys- perquè proposen una insòlita relació entre el Transcendent i els éssers humans. Aleshores, doncs, la manera de dir pròpia de les Escriptures -suggerint sempre noves possibilitats d'interpretació o revelant sempre nous matisos- és essencial a aquest "doble" contingut que es revela: perquè fa al lector partícep demanant-li una actitud constant de recerca i obertura; i perquè expressa l'Absolut sense permetre mai arribar a un "resultat" o fixar el sentit descobert en un dogma o axioma inamovible. Així es respecten tant l'alteritat -o unicitat- del lector com la Transcendència divina. Ambigüitat, polisèmia, capacitat evocadora, enigma, inspiració... caracteritzen també, i crec que per les mateixes raons, els conceptes i els escrits filosòfics de Levinas.

d) Pensament suggerent, la filosofia de Levinas és també inquietant. El camí d'accés a la Transcendència "n'est pas toujours aisé" ²⁸. Després d'unes quantes passes cauteloses, d'un anar avançant lent, sòlid i repetitiu ens trobem de repent amb una conclusió

²⁸ FAESSLER, M.: "L'intrigue du Tout-Autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas" a ROLLAND J. (ed.): *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de La nuit surveillée*, n.3. Éditions Verdier. París, 1984, p.119.

radical i sentim un cert vertigen, com si ens haguéssim perdut alguna cosa en el camí, o ens haguéssim distret un moment en algunt punt del raonament. I és que la manera levinassiana d'engranar els conceptes, d'associar les idees i d'avançar d'una idea a una altra no respon a la recerca d'un fonament, sinó que opera cercant l'èmfasi; és a dir, Levinas no procedeix d'una idea en tant que fonament a una altra, sinó d'una idea al seu superlatiu: "La méthode transcendante consiste toujours à chercher le fondement. - 'Fondement', est d'ailleurs un terme d'architecture, un terme qui est fait pour un monde qu'on habite, pour un monde qui est avant tout ce qu'il supporte, un monde astronomique de la perception, monde immobile, le repos par excellence, le Même par excellence. Une idée est dès lors justifiée quand elle a trouvé son fondement, quand on a montré les conditions de sa possibilité. - Par contre, dans ma manière de procéder qui part de l'humain et de l'approche de l'humain, de l'humain qui n'est pas simplement ce qui habite le monde, mais qui vieillit dans le monde, (...) il y a une autre manière de justification d'une idée par l'autre: passer d'une idée à son superlatif, jusqu'à son emphase. Voici qu'une idée nouvelle -nullement impliquée dans la première- découle ou émane de la surenchère. La nouvelle idée se trouve justifiée non pas sur la base de la première, mais par sa sublimation"²⁹. Així, per exemple, el món

²⁹ "Questions et réponses", DVI 141-142.

real és el món que es posa i que s'affirma com a tesi, però posar-se d'una manera veritablement superlativa, per a Levinas, és exposar-se, fer-se llenguatge, donació. Per l'èmfasi com a procediment és també com Levinas passa de la responsabilitat per l'altre a la noció de substitució a l'altre. L'èmfasi és doncs i a la vegada una manera d'exagerar i una manera de mostrarse. Descriure aquesta transmutació de les paraules és encara, diu Levinas, fer fenomenologia; és, de fet, emprar l'exasperació ("je pense y retrouver la via eminentiae"³⁰) com a mètode de filosofia.

e) I, finalment, "toujours Levinas, et ce n'est pas là l'un de ses moindres mérites, nous donne à entendre les mots avec un écho nouveau, un sens inédit et, souvent, hardi. En orfèvre de la langue française, Levinas cisèle le vieux mot pour que celui-ci, méconnaissable, flamboyant, comme revigoré, réponde pleinement aux exigences et aux subtilités de sa pensée vivante (...)"³¹. En efecte, dir "l'altrament que ésser" exigeix un "dir altrament". En ocasions, els mots prenen una nova significació simplement posant en evidència gràfica els prefixes: "In-fini" és el no finit però també l'Infinit en el finit, "dés-intér-essement" és la generositat que es produeix quan l'ésser surt del seu tancament en l'essència, i així també "an-archie", "dé-couverte de

³⁰ Ib., DVI 142.

³¹ POIRIÉ, F.: o.c. p.30.

"l'être", etc. En general, més que inventar noves paraules Levinas les re-inventa portant el seu significat fins a l'extrem. Es tracta d'una total relectura de conceptes tradicionalment considerats des de la perspectiva de l'Ésser, vists ara sota la llum de la Bondat. La passivitat, per exemple, és entregar-se sense reserves al Bé que em reclama en el rostre del que em mira, i no una afectació -receptivitat- que s'assumeix després intel·lectualment; la substitució a l'Altre és l'adquisició i no la pèrdua de la meva unicitat; la relació no-violenta és aquella basada en l'assimetria i no en la igualtat... Si algun qualificatiu hagués de resumir el pensament de Levinas jo esculliria el de "radical". Allò que Levinas duu a terme és una autèntica revolució. Per això és imprescindible abordar la seva lectura abandonant prèviament tota idea preconcebuda, buidant-se de conceptes i de significats per més arrelats que puguin estar en nosaltres, i deixant-se portar per aquest nou pensament a risc de no entendre o de mal interpretar totalment Levinas.

En definitiva, interrelació de temes que condueixen a... i expressen el sentit i la transcendència; escriptura que progressa en aprofundiment més que no pas en extensió; pensament provocador, suggestiu, radical; treball -difícil- del concepte i de la idea: "pensée qui, pour parvenir à se dire, a dû exploiter jusqu'à l'extrême du possible les ressources de la

Levinas, en un punt fonamental: no existeix una significació en si sinó una multiplicitat de significacions culturals. No existeix la significació en si, concebible al marge de l'esdevenir i de l'existència concreta, al marge de les cultures i del llenguatge. Avui dia, la noció de sentit pren el seu paradigma de la lingüística: així com les paraules no designen continguts aïllats sinó que es refereixen, lateralment, a d'altres mots i obtenen el seu sentit a partir d'aquest contexte, de la mateixa manera les dades no són purs sensibles impactant la nostra receptivitat sinó que necessiten ser il·luminades per un món o horitzó a partir del qual signifiquen. Aquest horitzó o contexte és el llenguatge -i la cultura- a través i mitjançant el qual aquell que mira reuneix en totalitats significatives la dispersió dels éssers.

La significació, doncs, es diu de moltes maneres per la diversitat de cultures. Ara bé, aquesta multivocitat del sentit produeix una essencial desorientació que Levinas considera l'expressió moderna de l'ateisme. Quan Déu ha deixat de ser la unitat i el sentit vers el qual el món s'orientava, aquesta pèrdua d'unitat s'ha sentit i proclamat com a mort de Déu. Així, la crisi de sentit ha estat experimentada pels contemporanis com una crisi del monoteisme. Per a Levinas, tanmateix, aquest sentit constituia una ordenació del món massa perfecta i simple derivada d'una idea econòmica de Déu: Déu intervenint en la història humana com a força

sobirana, respondent a les peticions d'un ésser humà preocupat de si mateix. Sistema de reciprocitats i d'intercanvis on l'estatut de la transcendència no era plantejat, religió que la persona demanava per a si més que no pas sentir-se requerida per ella. "Nous ne pensons pas que le sensé puisse se passer de Dieu, ni que l'idée de l'être ou de l'être de l'êtant puissent s'y substituer, pour conduire les significations vers l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens. Mais ce n'est pas à partir d'une idée encore économique de Dieu que l'on pourrait décrire le sens" ³⁴.

Per la seva banda, continua Levinas, la ciència i la tècnica han pretès ostentar l'única i real significació en contrast i com a resposta a la diversitat i l'equívoc de les significacions culturals. A la multiplicitat de significacions que advenen a la realitat a partir de les diverses cultures s'hi oposa la significació fixa, privilegiada, que el món adquireix en funció de les necessitats de l'home i que la ciència i la tècnica estableixen. Tanmateix, aquesta identificació entre realitat i ciència, aquesta designació tècnica de l'univers, ella mateixa, no és més que una nova modalitat de la cultura.

L'unicitat de sentit que proposa la ciència és reductora perquè s'erigeix com a única legítima i

³⁴ HAH 41; trad. cat. pp.90-91; trad. cast. p.37.

vàlida interpretació de la realitat i de l'ésser, i perquè s'origina (únicament) en la satisfacció de les necessitats de l'ésser humà. Aquesta il·legítima motivació econòmica no afecta, tanmateix, la validesa de l'ideal. Es a dir, per a Levinas, la impossibilitat de basar en el materialisme la significació unívoca de l'ésser no compromet, però, l'ideal d'unitat que, afirma, és la força de la Veritat i l'esperança d'una entesa entre els homes ³⁵.

Levinas coincideix amb les teories etnogràfiques contemporànies en afirmar que les diverses significacions culturals no traeixen l'ésser sinó que expressen la seva essència mateixa, la seva manera de ser: evolutiva, plural i històricament arrelada. Però la multiplicitat de significacions, afageix ell, requereix una unitat d'orientació, de sentit, que permeti àdhuc la coexistència pacífica de les diverses cultures i civilitzacions. La mutua penetrabilitat de les cultures, el fet que una pot comprendre una altra, sobre què reflexiona, per exemple, Merleau-Ponty, no explica suficientment que es pugui preferir a la guerra un veïnatge pacífic entre les múltiples manifestacions de l'ésser. És possible, certament, diu Levinas, que un francès aprengui el xinès i passi d'una cultura a l'altra, però es passa per alt el fet que en aquesta eventualitat cal encara una orientació que porti el

³⁵ HAH 38; trad. cat. p.87, trad. cast. p.34.

francès a aprendre el xinès en lloc de declarar-lo bàbar. La descoberta de les diferents cultures i la subsegüent reconeixença de les seves riqueses per part de l'etnografia contemporània són elles mateixes, creu Levinas, els efectes d'una orientació i d'un sentit que fan possible la convivència humana. Altrament dit, la coexistència pacífica de cultures suposa que en l'ésser es designa ja una orientació, una unitat, un sentit sobre el qual Levinas es proposa reflexionar.

En síntesi, les diverses significacions culturals requereixen, doncs, un sentit únic del qual derivar la seva significació mateixa. El "Bé" serà per a Levinas aquest sentit únic i la qüestió central que ocuparà el seu pensament. Com ell mateix anuncia el 1947³⁶, el seu propòsit és indagar en el problema del Bé, del Temps i de la Relació amb l'Altres com a moviment vers el Bé, i prendrà com a guia -en aquestes recerques- la fòrmula platònica que sitúa el Bé més enllà de l'ésser: "La formule platonicienne plaçant le Bien au delà de l'être (...) signifie que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent: une ex-cédance"³⁷. Levinas mantindrà que aquesta orientació, aquest sentit únic, aquesta sortida

³⁶ LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*. Vrin. París, 1981 (2^a), Avant-propos.

³⁷ DEE Avant-propos.

de l'ésseg que ell identifica amb el Bé es produeix amb l'esdeveniment primordial de la reconeixença de l'Altre: reconeixença que ho és d'un ens concret i no de la seva participació en l'Esser -categoria neutra; reconeixença que crida el jo a sortir de si mateix, que és diàleg i no saber, ètica més que no pas ontologia. No es tracta, en resum, d'un reconeixement teòric, sinó d'un esdeveniment que exigeix una resposta, un esdeveniment ètic. L'exterioritat és la significació mateixa, el sentit únic on es sitúen totes les altres empreses del pensament. Les significacions culturals prenen significat amb un diàleg amb allò que de per si significa, amb l'Altre. I l'ètica és el lloc on aquest diàleg amb el Diferent -sense anul·lar la seva diferència- és possible. El sentit ètic, doncs, -el respecte i la responsabilitat per l'Altre- fa possible tota significació cultural concreta.

Finalment, la proposta de Levinas no només reprèn la noció de "Bé més enllà de l'ésseg" de Platò com a punt de partença i fil conductor del seu pensament sinó que representa també un retorn al platonisme per tal ~~com~~ reconèixer en l'Ètica un sentit que precedeix la cultura suposa defensar l'existència d'un absolut que permet jutjar les civilitzacions. Nogensmenys, afirmar que aquest absolut és l'Altre suposa també evitar el perill d'un possible recurs a l'explotació i a la violència en nom d'aquest absolut: l' Altre -tot Altre- és sempre abans que jo. Significa també incorporar allò

que de més generós ha assolit el pensament occidental - el reconeixement del valor absolut de la persona- insistint tanmateix en la prioritat de l'Altre per sobre del Mateix. Afirmació de l'ésser humà -i de l'Altre en concret- independentment de la cultura i de la història, com a absolut: retorn "sui generis" al platonisme.

5. L'HERÈNCIA JUEVA: EL BÉ COM A SANTEDAT

La possibilitat que el Bé pugui jutjar l'ésser i el món, introduïda en el pensament occidental per Platò, és ja -amb anterioritat a ell- una de les característiques essencials del judaisme. És de fet el judaisme -les ensenyances recollides en la Bíblia i tal com el Talmud les interpreta- qui ofereix a Levinas la definició més acurada i significativa del Bé: el Bé com a santedat i com a santedat temporal, és a dir, que es realitza en el concret (material) de la vida.

"L'Occident professe la relativité historique des valeurs et leur contestation, mais peut-être prend-il au sérieux tous les moments, il les appelle tous trop vite historiques, et laisse à cette histoire le droit, et de juger les valeurs et de sombrer dans la relativité. D'où la réévaluation incessante des valeurs, une incessante généalogie de la morale. Une histoire sans permanence ou une histoire sans sainteté. / Le juif, comme l'occidental, est certes sans illusion sur la 'relativité de certaines valeurs', mais il fait précisément une distinction entre valeurs et sainteté. La permanence d'Israël est dans cette conscience de la sainteté qui s'exalte et dans cette

possibilité de juger l'histoire; cette 'éternité d'Israël n'est pas un privilège, mais une possibilité humaine, et il n'est pas sans importance que cette temporalité de la sainteté, cette sainteté comme vie, soit dite non pas à propos de quelque spiritualité éthérée, de ce qu'on appelle dans les discours 'esprit', mais à l'occasion du pain des hommes" ³⁸.

La santedat a la qual el poble jueu està cridat (Israel, "poble elegit") -santedat que es realitza en l'ètica entesa com a responsabilitat per l'Altre- constitueix també el sentit de tota vida humana, el sentit de la humanitat sincera. La particularitat del judaisme és a l'ensems la seva universalitat. Així doncs, el retorn al platonisme de la filosofia de Levinas anirà finalment més enllà de la filosofia occidental amb la incorporació, en el panorama de la reflexió filosòfica contemporània, d'allò més essencial dels ensenyaments i la tradició jueva: la identificació entre sentit, santedat i ètica. La pregunta pel sentit, que Levinas optarà per formular en el llenguatge del logos grec, "perquè la filosofia es diu en grec" no podrà, doncs, prescindir d'"une inspiration et singularité venues d'ailleurs" ³⁹. Com ho expressa i sintetitza Catherine Chalier, "cette philosophie fidèle donc à la 'sagesse des sages', à l'écoute attentive et créative des paroles des prophètes et des rabbins, s'attelle à la tâche de dire le sens qui oriente

³⁸ "Modèle de l'Occident", ADV 37.

³⁹ CHALIER, C.: *La persévérance du mal. La nuit surveillée*. Les Editions du Cerf. París, 1987, p.15.

l'homme vers son humanité, car ce serait bien l'unique urgence dans un monde où tant de forfaiture transit les valeurs et où la sainteté est bannie comme absurde, voire impudique. Il faut, pour oser se risquer encore à l'énoncé de certains vocables -tels ceux de la bonté et de la sainteté ou de l'essence éthique de l'esprit-, affirmer alors ses pas sur un sol autre que celui, si mouvant, du désenchantement et de l'idéologie, il faut ouvrir l'espace grec de l'occidentale sagesse sur la nostalgie d'une source infiniment inquiète du Bien. Et c'est précisément ce geste qui donne à la philosophie de Lévinas une singularité et une maturité exceptionnelles. C'est lui qui lui permet de penser et d'énoncer la préexcellence de l'autre et de ses droits, et de dénoncer le mal d'un intérressement à être que rien ni personne ne juge. C'est lui, enfin, qui le conduit à destituer la question ontologique de son traditionnel privilège pour penser l'éthique comme philosophie première. Ce qui est encore dire, pour laisser signifier ce qui oriente ce monde par-delà la différence ontologique et l'ordre de la conceptualité: le luxe de la bonté au-delà de l'être" ⁴⁰.

⁴⁰ Ib., pp.14-15.

6. CONTRA EL PRIMAT DE L'ONTOLOGIA

Com a filòsof europeu contemporani, i com a filòsof jueu, els esdeveniments de l'anomenada Gran Guerra constitueixen per a Levinas, com ja hem indicat, el factor fonamental des del qual cal pensar o repensar la humanitat, a partir del qual cal interrogar-se de nou pel sentit: com aquesta monstruositat ha sigut possible en una civilització que creia defensar l'ideal humanista? Què és l'ésser humà? Quin és el seu sentit? Es que Déu ha mort també a Auschwitz? Amb la Segona Guerra Mundial i els seus horrors tot entra en crisi.

Levinas relaciona aquesta crisi de la cultura i la civilització occidentals amb els perills del totalitarisme i es pregunta fins a quin punt el pensament ontològic -que ha estat el mode de pensament privilegiat per la filosofia occidental- no ha afavorit el seu desenvolupament. "L'*histoire de la philosophie* -creu Levinas- peut être interprétée comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'*expérience*, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi pensée absolue (...)"⁴¹. Aquesta tentativa de "síntesi universal" a aconseguir a través del coneixement ha obcecitat l'ontologia -i la metafísica- occidentals i les ha

⁴¹ EI 79 (77).

portat a destacar l'ésser -impersonal- en prejudici de l'ens -concret-, la síntesi sobre la pluralitat, la sincronia en lloc de la diacronia, la immanència marginant la transcendència; la qual cosa, al seu torn, s'ha traduit, des d'un punt de vista ètic, en un oblit de l'Altre en favor del Mateix que és, segons Levinas i en definitiva, una reducció de tot sentit a l'interès.

La pràctica totalitat dels esforços filosòfics d'occident s'han produït -afirma Levinas- segons aquesta modalitat ontològica que converteix el coneixement en poder i redueix els ens a modalitats de l'Ésser. El primat occidental de la ontologia significa, doncs, la primacia del saber i el saber revertint en poder sobre coses i persones. Ara bé, es pregunta Levinas, pot una raó que s'entén a si mateixa i s'exerceix en tant que dominació i reducció de les diferències respectar la pluralitat humana? No serveix la totalitat els interessos de la guerra? O com Levinas mateix diu, l'"intelligence comme ruse, Intelligence de la lutte et de la violence, faite pour les choses - est elle à même de constituer un ordre humain?" ⁴².

Ja en l'any 1951, i en un famós article titulat "L'ontologie est-elle fondamentale?" Levinas formula la necessitat d'un capgirament en el punt de partença de

⁴² LEVINAS, E.: "L'ontologie est-elle fondamentale?", Revue de Métaphysique et de Morale, 1 (1951). Représ a Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Figures. Grasset. París, 1991, p.21.

tota reflexió filosòfica amb o sobre el sentit. L'ontologia és incapàc d'expressar -i potenciar- el sentit d'allò humà. Aquest ha de trobar-se en altres llindars. La contestació del primat de la ontologia per part de Levinas no és resultat, doncs, d'una opció personal per privilegiar una disciplina filosòfica per damunt les altres, sinó de la constatació de la necessitat urgent de sortir d'una filosofia del poder i de l'Esser que ha desembocat en tragèdia.

S'imposa, en primer lloc, un replantejament crític de la tradició filosòfica occidental i, en especial creu Levinas, un qüestionament de tres dels seus aspectes principals: el primat del coneixement per sobre de la relació ètica, del mateix respecte l'Altre i de l'evidència (immanència) en perjudici de la transcendència i de la significació. Veiem doncs ara, resumidament, la crítica a aquests tres aspectes que segons Levinas caracteritzen el pensament ontològic i les alternatives que Levinas proposa com a decisives per a una filosofia veritablement humana.

A) Primacia del coneixement o de la relació ètica?

Certament, en la base de tot el procés d'investigació de Levinas s'hi troba la contestació inicial del primat de l'ontologia a partir del fet evident que aquesta identifica raó i coneixement. Levinas, en canvi,

proposarà una raó i un sentit que provenen del llenguatge, del llenguatge entès en tant que relació i no reduït a la transmissió de missatges o a la participació -per la comprensió- en un contingut comú; llenguatge en tant que expressió d'un mateix a l'altre i invocació, relació entre les persones, sociabilitat: en una paraula, relació ètica. Llenguatge que instaura, doncs, una raó irreductible a la comprensió dels ens en l'horitzó, com dirà Heidegger, de l'ésser; una raó altra que l'ontològica.

La filosofia heideggeriana, que per a Levinas representa la culminació d'una manera de pensar segons el model ontològic, aborda l'ens a partir del coneixement. Comprendre l'ens consisteix segons Heidegger en anar més enllà de l'ens mateix -sempre particular- i a percebre'l en "l'horitzó de l'ésser", en tant que "obertura" d'aquest ésser. Però comprendre l'ens a partir de l'ésser, argumentarà Levinas, és comprendre'l a partir d'una totalitat que li presta una significació i, per tant, considerar-lo en si mateix com a insignificant, com "une silhouette à l'horizon lumineux, n'acquérant une signification que par cette présence à l'horizon. Le visage signifie autrement. (...) A la compréhension, à la signification saisies à partir de l'horizon, nous opposons la signifiance du visage" ⁴³.

⁴³ "L'ontologie est-elle fondamentale?", EN 23.

Per a Levinas, una reflexió que respecti el sentit d'allò humà no pot basar-se en el coneixement sinó en la comunicació, i no pot partir de l'ésser de l'ens sinó de l'Altre, és a dir, d'un rostre concret que se m'adreça i que mai podrà ésser apressat del tot pel coneixement. L'Altre, afirma Levinas, revela la possibilitat d'una relació amb l'ens irreductible al coneixement; una relació amb una persona, amb un rostre, una relació que és comunicació, no saber: "Notre rapport avec lui [l'Autre] - consiste certainement à vouloir le comprendre mais ce rapport déborde la compréhension. Non seulement parce que la connaissance d'autrui exige, en dehors de la curiosité, aussi de la sympathie ou de l'amour, manières d'être distinctes de la contemplation impassible. Mais parce que dans notre rapport avec autrui, celui-ci ne nous affecte pas à partir d'un concept. Il est étant et compte comme tel" ⁴⁴.

No es tracta d'affirmar, potser serà bo precisar-ho, que l'altre escapa sempre al saber, sinó que, en les relacions humanes, no té cap sentit parlar de coneixement o d'ignorància o que, en tot cas, això no és el fonamental: trobar una persona és ja parlar-li: "Ce qui distingue la pensée visant un objet d'un lien avec une personne, c'est que dans celui-ci s'articule un vocatif: ce qui est nommé est, en même temps, ce qui

⁴⁴ Ib., EN 18.

est appellé" ⁴⁵. La relació amb l'Altre no és una relació teòrica, sinó ètica. Comprendre l'ens a partir de l'ésser, com proposa Heidegger, és "deixar-lo ésser", anomenar-lo però sense relacionar-s'hi, sense invocar-lo, i així, acomplir envers seu, dirà Levinas, una violència i una negació. "L'étant comme tel (et non pas comme incarnation de l'être universel) ne peut être que dans une relation où on lui parle. L'étant c'est l'homme et c'est en tant que prochain que l'homme est accessible. En tant que visage" ⁴⁶. L'ens en tant que rostre significa per si mateix; la relació amb ell és invocació, paraula; una relació amb una profunditat i no pas un horitzó. En la relació amb l'altre de què parla Levinas no es tracta, doncs, de "deixar-lo ésser" sinó de relacionar-s'hi: acceptar la seva existència és invocar-lo, parlar-li, entrar en relació amb ell. "Je lui ai parlé, c'est-à-dire j'ai négligé l'être universel qu'elle [la personne] incarne pour m'en tenir à l'étant particulier qu'elle est" ⁴⁷. El trobament amb un rostre és, en definitiva, afirmarà Levinas, el despertar de la consciència moral, la necessitat de respondre a i d'aquest rostre que em mira; relació ètica.

⁴⁵ Ib., EN 20.

⁴⁶ Ib., EN 21.

⁴⁷ Ib., EN 19.

B) Del Mateix... a l'Altre.

Per a copsar el sentit de l'ésser humà cal sortir, doncs, de l'ontologia i dirigir la nostra mirada a l'ètica, i això implica, també, passar d'un enfoc centralat en el Mateix a una reflexió i acció guiades principalment per i vers l'Altre.

La reducció al Mateix és, en efecte, una altra de les principals característiques de la filosofia occidental segons l'anàlisi que en fa Levinas i d'ella se'n deriven altres trets definitoris d'aquest pensament com són el culte a la llibertat individual i a l'autosuficiència. Levinas recorre en diverses ocasions ⁴⁸ a una particular interpretació del mite d'Ulisses com a símbol de la història d'aquest pensament. Talment com l'Odissea canta la victòria d'Ulisses, la filosofia -i en particular l'ontologia- narren la gesta de l'ésser que surt a l'exterior per a tornar més savi encara, més segur de si, més ple ⁴⁹. En efecte, l'aventura d'Ulisses culmina en el retorn a la seva pàtria després d'haver vençut tots els obstacles mitjançant l'astúcia i l'engany. Ulisses ha vençut totes les dificultats i

⁴⁸ Cf. DEHH 188, 191; TI 12 (53), 115 (131), 248 (237), 304 (280); DL 23; HAH 43 (38); AE 127 (139), 129 (140).

⁴⁹ La recerca filosòfica, diu Levinas, "ne nous livre que le récit d'une aventure personnelle, d'une âme privée, retournant à elle-même sans cesse, même quand elle semble se fuir". LEVINAS, E.: "L'ontologie est-elle fondamentale?", EN 24.

ha tornat; Ulisses és un heroi. Per a Levinas, en canvi, Ulisses només s'ha afirmat a si mateix en cada nova aventura; el seu viatge era un retorn. Segons el model d'Ulisses, doncs, ser és ésser astut, no cedir mai i guanyar sempre, reduir els obstacles -les diferències- defugint-les o incorporant-les; en una paraula, dominar. De la mateixa manera la filosofia, pretenent dirigir-se a la comprensió del món, no fa més que reduir tot allò que troba en el seu camí a objectes del propi coneixement, continguts de l'experiència personal i, així, a possibilitats d'acció -de manipulació- sobre les coses, les situacions i les persones.

Aquesta primacia del Mateix va ser, també, la lliçó de Sòcrates. L'heroi autocràtic va seguir a l'heroi astut -la polis va substituir l'oceà en tant que espai per a les aventures- però res va alterar, en definitiva, la prioritat absoluta del jo envers l'alteritat. L'ideal socràtic de la veritat reposa, efectivament, en la suficiència essencial del Mateix, en la seva identificació d'ipseitat, en el seu egoisme. No rebre res de l'altre sinó allò que està en mi; no rebre res o ser lliure, "comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors" ⁵⁰. Des

⁵⁰ LEVINAS, E.: Totalité et Infini. *Essai sur l'extériorité*. Le Livre de Poche. París, 1990, p.34. Traducció castellana: Totalidad e Infinito. *Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sigueme. Salamanca, 1977, p.67.

d'aleshores la suficiència és la característica de l'ésser. "Cette référence à soi-même, c'est précisément ce que l'on dit quand on parle de l'identité de l'être. L'identité n'est pas une propriété de l'être et ne saurait consister en une ressemblance de propriétés qui supposent elles-mêmes l'identité. Elle est l'expression de la suffisance du fait d'être dont personne, semble-t-il, ne saurait mettre en doute le caractère absolu et définitif./ Et en effet la philosophie occidentale n'est jamais allée audelà" ⁵¹.

L'existència del Jo com a Mateix és possible per la reducció activa de tota diferència a Mi. "Tant d'événements lui arrivent, tant d'années le vieillissent et le Moi demeure le Même!" ⁵². El Jo resta el Mateix fent dels diversos esdeveniments una història, la seva història. La filosofia -apostant per aquest ideal d'ésser autònom- ha promogut el procés d'integració i de reducció al Mateix de tot allò que se li oposa com a altre. La reducció de l'Altre al Mateix ha estat el projecte de la filosofia occidental. La transcendència n'ha quedat exclosa.

És imprescindible -conclou Levinas- un canvi de plantejament, una nova direcció, un nou sentit: cal

⁵¹ LEVINAS, E.: *De l'évasion*. Fata Morgana. Montpellier, 1982, p.69.

⁵² LEVINAS, E.: "La philosophie et l'idée de l'Infini", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, 62 (1957) 241-252, p.242. Représ a DEHH p.166.

passar del primat de l'ontologia al primat de l'ètica, de la comprensió de l'ens a la relació amb ell que el llenguatge instaura i, per tant, de l'ésser centrat en si mateix a l'ésser en relació, ens responsable. Aquest és, en resum, el propòsit dels llargs desenvolupaments levinassians sobre l'Altre, el seu rostre, la seva transcendència i l'abast de la responsabilitat a què l'Altre em crida i que em constitueix com a subjecte.

Cal separar-se de tota una tradició filosòfica que buscava en el Mateix el sentit i la racionalitat. Levinas afirmarà, amb una independència i audàcia sorprenents, que l'existència per a si no és l'últim sentit del saber i de l'ésser. La presència de l'Altre, la seva mirada i la vergonya de la meva espontaneïtat satisfeta (llibertat) són l'inici d'un saber que descobrim en la justícia i que efectúa la relació ètica. Aquesta relació amb l'Altre -com a interlocutor- és anterior a tota pregunta per la significació del seu ésser. L'ontologia, doncs, suposa l'ètica. L'ètica és la filosofia primera.

En resum, Levinas oposa a l'ontologia com a filosofia primera la relació ètica que és relació amb un ésser Altre, és a dir, infinitament distant -que desborda la idea que d'ell el jo pugui fer-se'n-, però Altre que dóna la cara i m'incita a respondre. El rostre de l'Altre, doncs, apel·la a la meva responsabilitat. No es tracta, novament, de respondre a un "principi"

moral, sinó a un rostre. "L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité (...)"⁵³.

Primacia de l'ètica, doncs, com a resultat del "descobriment que la clau de la interpretació d'allò humà no és el jo, sinó l'altre"⁵⁴. Primacia de l'ètica a partir de l'alteritat..., i descoberta del sentit.

C) L'evidència versus la significació -enigmàtica- de la transcendència

La filosofia occidental, afirma finalment Levinas, s'ha constituit en pensament de l'ésser i de les seves manifestacions, és a dir, en ontologia o fenomenologia, degut a l'horror que sent davant la possibilitat de realitats transcendentals al jo i a la seva consciència. "La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une

⁵³ HAH 53; trad. cat. p.107; trad. cast. p.47.

⁵⁴ GONZÁLEZ, G.: Emmanuel Levinas: Humanismo y ética. Cincel. Madrid, 1988, p.

insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme. C'est pour cela aussi qu'elle devient philosophie de l'immanence et de l'autonomie, ou athéisme"⁵⁶. La filosofia se sent segura en l'àmbit de l'ésser; l'ésser és manifestació, exhibició, presència, fenomen, aparèixer que la consciència copsa i la filosofia tracta de reflectir en la claredat de la representació i la tematització. La filosofia, aleshores, dirigida a allò que es veu, a allò que es mostra, procedeix d'evidència en evidència. Anar més enllà d'allò que s'observa en el present seria entregar-se a un discurs insensat, emprendre un viatge sense retorn, i la filosofia, diu Levinas, constitueix un rebuig de tot moviment sense tornada.

Ara bé, aquesta identificació del pensament amb sentit amb el pensament de l'ésser s'exposa a privacions massa significatives per a l'existència humana. La filosofia de Levinas es dirigeix aleshores a mostrar la possibilitat d'un sentit no condicionat a l'ésser i a la seva manifestació, no pensable a partir de la presència -que és el temps del Mateix- sinó pensable a partir de la Transcendència; sentit del més enllà de l'ésser. "Il faut se demander si, par-delà l'intelligibilité et le rationalisme de l'identité, de

⁵⁶ "La trace de l'autre", DEHH 188.

la conscience, du présent et de l'être -par-delà l'intelligibilité de l'immanence- ne s'entendent pas la signifiance, la rationalité et le rationalisme de la transcendance" ⁵⁷. Levinas pretén també mostrar que pensar el sentit de la Transcendència, és a dir, sortir de les categories de l'ens i l'ésser no significa, necessàriament, ni renunciar a la filosofia ni caure en el discurs de la fe o de l'opinió. És el contacte amb la Transcendència només possible en el marc de la fe? Cal que renunciem a la filosofia? O és possible una relació amb la Transcendència a partir o a través de la relació ètica amb l'Altre? "(...) Dans quelle mesure enfin la relation avec autrui ou la collectivité est notre rapport, irréductible à la compréhension, avec l'infini - voilà les thèmes qui découlent de cette première contestation du primat de l'ontologie" ⁵⁸.

Per a Levinas, en la relació amb l'Altre -que no pot ser tematitzat però al qual he de respondre- es produeix també la relació amb Déu. Encara més, l'ètica és, de fet, no una preparació sinó l'accés mateix a la divinitat. Finalment, doncs, la pregunta per l'Altre ens conduceix a la responsabilitat per ell, i aquesta a Déu. Déu és Infinit i, per tant, no podria mai ser conceptualitzat. Però l'home pot relacionar-s'hi altrament que pel coneixement. En la mirada del meu

⁵⁷ "Dieu et la philosophie", DVI 96.

⁵⁸ "L'ontologie est-elle fondamentale?", EN 24.

proïsme Levinas hi reconeix la crida de Déu a no abandonar aquell que em necessita. Respondre de l'Altre és, també, respondre a Déu. Per això Levinas anomenarà "religió" la relació amb l'altre⁵⁹.

7. LA PREGUNTA PEL SENTIT

En síntesi, la filosofia de Levinas sorgeix com a resposta a una profunda insatisfacció: la filosofia occidental no ha sabut oferir un sentit que orienti la humanitat vers el millor de si mateixa. La segona guerra mundial no és potser més que el resultat d'un pensament sobre l'ésser centrat en el Mateix i temerós de tota diferència. Pensament simbolitzat en l'itinerari d'Ulisses de qui l'aventura en el món no ha estat més que un retorn a la seva illa nadiua: una complaença en el Mateix, un desconeixement de l'Altre. Si la humanitat ha de tenir un sentit - i Levinas parteix d'aquesta convicció⁶⁰ - aquest ha de trobar-se en l'ètica, és a dir, en la relació de respecte i obligació envers els Altres.

⁵⁹ Ib., EN 20.

⁶⁰ "La condition qui assure le sens de tout ce qui vient d'être dit, c'est l'existence de l'ordre et la certitude subjective de cette existence." LEVINAS, E.: Quatre lectures talmudiques. Les Éditions de Minuit. París, 1968, p. 186.

Més concretament, la pregunta pel sentit sorgeix i es desenvolupa en Levinas a través d'un triple qüestionament:

1. Qüestionament del fet que l'únic sentit es trobi en l'ontologia i el seu discurs sobre l'ésser.

"C'est l'être, l'esse, dans son essence, dans sa persévérance, dans son événement (...) qui dans toute cette histoire (occidentale) de la philosophie, histoire d'un savoir, constituait l'ultime référent du sens et de la pensée" ⁶¹.

2. Qüestionament del fet que el sentit aparegui només en el discurs teòric i s'entengui com la correlació d'una noesi amb un noema.

"Sens qui ne se définit pas simplement par le formalisme de la structure logique de la référence, allant d'un signifiant quelconque à son signifié; (...) Significance de sens qui n'atteste aucun vide par rapport à un idéal d'adéquation emprunté au savoir (...)" ⁶².

3. Qüestionament del fet que el sentit es trobi en allò que es dóna, es manifesta, es mostra: en el fenomen.

"Est-il sûr (...) que le sens dernier et propre de l'humain signifie dans son exhibition, dans la manifestation du manifesté et pour moi -qui est la façon dont

⁶¹ LEVINAS E.: "De la signification du sens" a Hors Sujet. Fata Morgana. Montpellier, 1987, p.138.

⁶² Ib., HS 140.

ce sens se pense- en guise d'une pensée dévoilant la vérité de l'être? Est-il sûr que l'homme n'ait pas son sens au-delà de ce qu'il peut être et de ce qu'il peut se montrer?"⁶³.

La resposta de Levinas a aquest triple qüestionament és la següent: lluny de referir tot sentit al Mateix i la seva relació amb l'ésser, de fer sorgir tota acció de o com a conclusió d'un raonament, i tota significació de la immanència o d'allò que es manifesta, cal considerar l'ètica i la seva proposta de sentit. El sentit que aporta l'ètica respon al triple qüestionament anterior de la següent manera.

1. Per a Levinas hi ha una qüestió més antiga que la que es pregunta pel sentit de l'ésser; la primera pregunta és precisament: és just ésser? "La question importante du sens de l'être n'est pas: pourquoi y a-t-il quelque chose et non rien -question leibnizienne tant commentée par Heidegger- mais: est-ce que je ne tue pas en étant?"⁶⁴. La pregunta pel sentit de l'ésser que ha plantejat l'ontologia occidental resta en la bona consciència del conatus. La perseverança en l'ésser és el fi que es persegueix, la seva legitimitat es dóna per pressuposada. Per a Levinas, en canvi, "l'essence de la raison ne consiste pas à assurer à l'homme un fondement et des pouvoirs, mais à le mettre

⁶³ Ib., HS 141.

⁶⁴ EI 130 (119).

en question et à l'inviter à la justice" ⁶⁵. Passem, doncs, del "sentit" ontològic al "sentit ètic".

En efecte, la raó, tradicionalment, s'ha orientat a proporcionar a l'ésser fonament i poders. Per a Levinas, en canvi, la raó ha de qüestionar l'home i convidar-lo a la justícia. "El meu lloc al sol" ⁶⁶ no és tant un dret com un deure: m'investeix amb una responsabilitat sense límits. La consciència d'haver sobreviscut l'horror nazi, per exemple, de no ser un dels sis mil·lions d'assassinats, m'obliga a qüestionar la legitimitat del meu existir, a respondre del meu ésser. Mala consciència! Aquest és l'origen de l'ètica. Des d'aleshores, la meva existència ja no és més una possessió inqüestionable, sinó una responsabilitat envers els altres: els que han mort, els que encara són aquí i els que vindran.

2. Més en concret, la pregunta per la legitimitat d'ésser (del meu ésser) sorgeix amb la mirada de l'altre que em posa en qüestió. Es tracta d'una semàntica de la proximitat, de la socialitat, no d'una semàntica formal. El rostre de l'altre que em qüestiona significa per l'exigència immediata que m'adreça, independentment de tot coneixement que jo cregui tenir

⁶⁵ TI 88 (110-111).

⁶⁶ "Aquest és el meu lloc al sol'. Heus ací el principi i la imatge de la usurpació de tota la terra". B. PASCAL, *Pensaments*.

de l'altre, independentment de tot discurs i de tota reflexió. No es tracta d'una adequació que el saber estableix, sinó d'una inadequació que el rostre de l'altre em revela. L'altre és l'estrange, la vídua, l'orfe, sempre infinitament altre. La mirada de l'altre m'ordena actuar. "Le visage n'est pas, en effet, une figure offerte à la sereine perception. D'emblée, il m'assigne, me demande, me rappelle à la responsabilité que dans aucune expérience je n'ai contractée" ⁶⁷. La relació amb l'Altre té lloc, doncs, en termes, no de saber -d'una noesi correlativa a un noema-, sinó de transcendència (exterioritat) i de justícia.

3. Sentit ètic de la relació amb l'altre anterior a tota experiència, a tot saber, a tot aparèixer. Sentit que comença abans que jo no el pensi, que prové d'un temps anterior a mi i que jo no instauro. Davant el rostre jo em trobo exposat a una acusació que em vé de no sé on, ni de quan, ni perquè. En el rostre hi ha un invisible que em demana i que suscita la meva resposta o la meva responsabilitat. En el rostre parla i es revela (significa) un més enllà. O encara, en el rostre que em mira hi ha una alteritat inassimilable que m'obliga a actuar abans d'entendre. Aquest més enllà que es manifesta en el rostre de l'Altre acabarà, en els escrits de Levinas, éssent anomenat Déu. Per a Levinas, la Transcendència de l'Altre aporta a la moral

⁶⁷ "De la signifiance du sens", HS 141.

la dimensió d'alçada que caracteritza la dignitat humana.

8. EL SENTIT ÈTIC: ORIENTACIÓ, DESIG, IDEA DE L'INFINIT

El sentit ètic de què tracta Levinas pot aleshores sintetitzar-se en tres conceptes o temes claus que exposo ara breument com a resum o guia del que tractaré amb més detall més endavant.

Un moviment vers l'Altre

El sentit, en tant que orientació, indica per a Levinas un élan, un fora de si vers l'altre, moviment que reuneix en ell univocitat i llibertat. Unívoc i lliure perquè va del Mateix a l'Altre de forma absoluta, gratuïta i sense retorn; moviment que surt de l'idèntic vers un altre que és absolutament Altre, sortida que no espera cap recompensa. La gratuïtat absoluta del moviment destaca el caràcter lliure de l'orientació; és una entrega a fons perdut. Levinas anomena "obra" o "acció" aquest moviment del Mateix vers l'Altre, aquesta orientació absoluta o sentit.

En tant que orientació absoluta envers l'Altre, en tant que sentit, l'obra no és possible més que en la paciència, la qual significa, per a l'Agent, renunciar

a ésser el contemporani del resultat, actuar sense entrar en la Terra Promesa. L'obra és l'ésser-per-més-enllà-de-la-meua-mort. La paciència no és una recompensa aplaçada; significa que s'actúa per a un temps que serà sense mi, el temps de l'Altre. L'acció per a un món que vé (depassament del meu jo per l'Altre), independentment de tota evaluació sobre el present i del desmentit que aquest infringeixi a les nostres esperances, constitueix el cim de la noblesa humana.

Orientació absoluta vers l'Altре -o sentit- que es realitza, doncs, com a moviment unívoc, lliure, dessinteressat i pacient.

El Desig

Però com s'origina aquest moviment? Què fa impossible que jo resti indiferent a la mirada de l'Altре.? Què em mou a respondre? La resposta de Levinas és alhora antiga i nova. Allò que m'orienta a l'Altре és la bondat i aquesta bondat es tradueix en Desig.

Ara bé, es tracta d'un Desig que Levinas anomena metafísic i que convé, en primer lloc, distingir de la Necesitat. Com a rerefons del desig comunament interpretat hi trobariem la necessitat: el desig

revelaria aleshores un ésser incomplert que anyora allò que li manca, allò que sap que no té. El Desig metafísic, en canvi, és desig d'allò absolutament altre, que ni tan sols coneixem. El Desig de l'Altre no sorgeix com a necessitat que hem de saciar, no és fruit d'una mancança, no cerca cap utilitat, no pretén la desaparició de la distància, sinó que precisament espera l'exterioritat. L'orientació vers l'Altре és un Desig absolut que res sabria apaivagar, generositat o bondat que allò desitjat intensifica més que no pas calma. Precisament perquè és orientació absoluta vers l'Altре, el Desig és capaç de dibuixar un sentit en l'ésser. O com diu Levinas, "découvrir l'orientation et le sens unique dans la relation morale -c'est précisément poser le Moi comme déjà mis en question par Autrui qu'il désire (...)" ⁶⁸.

L'anàlisi del Desig es concreta, en segon lloc, amb l'anàlisi de l'alteritat a la qual el Desig es dirigeix. Qui és aquest Altре que provoca un tal moviment? L'Altре és per a Levinas l'inassimilable, l'absolut, el més enllà, el totalment Altре. "A cause de ce surcroît inassimilable, à cause de cet au-delà, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui -idée de l'Infinit" ⁶⁹.

⁶⁸ HAH 57; trad. cat. p.111, trad. cast. p.50.

⁶⁹ HAH 54; trad. cat. p.108; trad. cast. p.47.

La idea de l'Infinit

L'Altре està sempre més enllà d'allò que hom pensa, és l'inassible, la desmesura però també aquell que ve a mi. Per a expressar aquesta impossibilitat de reduir l'alteritat de l'Altре, aquesta desmesura que, tanmateix, entra en relació amb mi, Levinas reprèn el concepte cartesià de "la idea de l'infinit". Però per a Levinas "la idea de l'Infinit", independentment de constituir o no una prova de l'existència de Déu, és significativa perquè representa la possibilitat d'una relació entre el finit i l'infinit i estableix aquesta relació en termes ètics: relació no reductora entre el mateix i l'Altре, i relació que demana acció. En efecte, la relació amb l'Infinit (proper i Transcendent alhora) és el rigor absolut d'un qüestionament sense reflexió, un moviment ètic, un sentit en l'ésser. És a dir, perquè l'Altре desborda la meva idea d'ell, trasbalsa la meva consciència i la fa sortir d'ella mateixa vers la transcendència, la idea de l'Infinit en mi és ja una relació moral: es tracta de respondre a la mirada de l'Altре de forma immediata i com a responsabilitat.

9. PROPOSIT I PLA DE TREBALL

La humanitat de l'ésser humà consisteix en estar cridat a la santedat: l'home, afirma amb contundència Levinas,

pot el què ha de poder ⁷⁰; aquesta és la meravella de la creació i la font de sentit. El sentit de què parla Levinas és, doncs, un sentit "espiritual": la relació amb la Transcendència viscuda en el concret de les relacions humanes i de la donació total a l'Altre. "Suivre le Plus-Haut, rien n'étant supérieur à l'approche du prochain, au souci pour le sort 'de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger et du pauvre' et aucune approche 'les mains vides' n'étant une approche; c'est sur la terre, parmi les hommes, que se déroule ainsi l'aventure de l'esprit (...)" ⁷¹. El sentit, doncs, és el miracle de la sortida de si, de la donació desinteressada a l'altre; el sentit es realitza en la moral.

El present estudi pretén aprofundir en aquesta noció levinassiana de sentit -el sentit com a relació ètica amb la Transcendència- i fer-ho, no a partir d'un estudi "històric" (recorreguent les diferents influències que afecten el seu pensament) ni comparatiu (establint les relacions del seu pensament amb el d'altres autors), sinó des de dins, és a dir, intentant comprendre les realitats que -segons la filosofia de Levinas i tal com ell les entén- configuren aquest Sentit: l'Altре, la Responsabilitat, el Subjecte, la Llibertat, la Justícia, Déu. I en aquest aspecte,

⁷⁰ "L'homme peut ce qu'il doit". "Judaïsme", DL 46.

⁷¹ Ib., DL 45.

podria, certament, apropiar-me d'unes paraules del propi Levinas aclarint les intencions i la naturalesa d'un seu comentari a un texte talmúdic: "Ma recherche consiste à interroger le texte, dont la polysémie est évidente et dont les dimensions son multiples, par rapport au thème spécial de notre colloque" ⁷².

He dividit aquest treball en vuit capítols (incloent-hi el present) i els he agrupat en tres grans apartats temàtics ⁷³:

1. La pregunta pel sentit (cap. 1 i 2) pretén plantejar el tema a partir del qual abordaré Levinas. En concret exposa, de manera introductòria, la crítica de Levinas a l'humanisme i l'ontologia occidentals, la seva alternativa basada en una ètica de l'alteritat i el nou llenguatge filosòfic (ètic i religiós) que ha de permetre parlar, si no de la Transcendència en si, de la seva significació ètica.
2. L'ètica (cap. 3-6) analitza els conceptes claus del pensament ètic de Levinas -l'alteritat, la responsabilitat i el subjecte, la llibertat, la justícia-, velles nocions absolutament transformades per la radicalitat amb què Levinas les considera.

⁷² "Modèle de l'occident", ADV 31.

⁷³ La divisió, com es farà clar a la fi del treball, és purament pragmàtica i no existeixi, de fet, una autèntica separació entre Sentit, Ètica i Déu en el pensament de Levinas.

3. L'Infinit (cap.7 i 8), on la dimensió transcendent apareix com a absolutament relacionada amb el Bé i la Justícia entre els homes; on l'ètica, per tant, es troba enigmàticament amb Déu.

En l'interior d'aquests tres apartats, i essencialment vinculats al tema central de l'ètica en la seva relació amb el sentit, tractarem de manera especial cinc aspectes del pensament de Levinas que considerem particularment suggerents i innovadors dins del panorama ètic contemporani. Els anuncio ara breument:

- a) L'affirmació categòrica que tot pensament amb sentit ha d'abandonar la reflexió sobre el Mateix i ha de prendre com a punt de partença i objectiu de la seva reflexió no ja el Mateix sinó l'Altre.
- b) La noció levinassiana de responsabilitat entesa com a "estructura essencial, primera i fonamental de la subjectivitat" i principi d'individuació.
- c) La seva concepció sobre la llibertat com a ingènua complaença en el propi ésser i la necessitat de ser qüestionada i justificada per la responsabilitat.
- d) La justícia, que instaura la comparança entre els diferents i limita, en el pla col·lectiu, allò que és il·limitat i incomparable en el terreny personal.

e) La relació entre ètica i religió, molt estreta en el pensament de Levinas i en possible conflicte amb les modernes exigències de fonamentació autònoma de l'ètica.

Es aquest darrer punt el què em planteja més interrogants en la interpretació del pensament de Levinas. L'ambigüitat entre el pla de l'ètica i el religiós és contínua i crec que intencionada. D'una separació categòrica entre aquests dos nivells potser se'n poden extreure elements interessants per a la reflexió tant teològica com d'una ètica, podriem dir, civil; però sostinc que en un treball com aquest -que pren a Levinas com a text (i no com a pretext per a una exposició d'idees personals)- abordar Levinas només des d'una de les dues perspectives seria limitar il·legítimament l'abast de la seva significació. Em distancio, doncs, de lectures úniques o de seleccions i adaptacions del seu pensament. L'ètica de Levinas és una ètica metafísica i així ha de ser presa, en el seu conjunt. Això, crec, no significa tanmateix que la seva proposta ètica no pugui ser universalitzable, és a dir, vàlida per a tot ésser humà independentment de les seves creences en matèria religiosa. Allò que Levinas afirma, en definitiva, és que la humanitat de l'home és la responsabilitat pels altres. La Bíblia, certament, ha sabut expressar l'eminència i la desprotecció del

rostre humà millor que cap altre text ⁷⁴. Però l'excel·lència de la Bíblia no rau en l'origen sobrenatural o sagrat de la seva narració, sinó precisament en aquest haver sabut expressar tota la grandesa i les implicacions morals del rostre de l'altre home. El fet que la Bíblia hagi estat escrita per autors múltiples al llarg d'èpoques molt diferents -com ha mostrat la crítica històrica moderna- no fa sinó confirmar l'universalitat d'una ètica de l'amor a l'altre.

Ara bé, la radicalitat de la "sortida de l'ésser" que Levinas postula com a urgent -fins a la substitució a l'altre-, la radicalitat de les exigències ètiques tal com Levinas les entén -l'extrem a què cal portar aquest amor per l'altre- em semblen, certament, necessitar el suport d'un Amor que precedeixi tot esforç humà. O com ho expressa Vázquez Moro a peu de pàgina "para hablar de amor y de fe, o de justicia y ética como hará Levinas, será necesaria otra filosofía [que la heideggeriana] en la que lo religioso no sea un añadido de lo humano, sino que desde el principio se identifiquen" ⁷⁵.

⁷⁴ "Il y a participation à l'Ecriture sainte dans les littératures nationales, dans Homère et Platon, dans Racine et Victor Hugo, comme dans Pouchkine, Dostoïevski ou Goethe, comme, bien entendu, dans Tolstoi ou dans Agnon. Mais je suis sûr de l'excellence prophétique incomparable du Livre des Livres, que toutes les lettres du monde attendaient ou qu'elles commentent". LEVINAS, E.: EI 126 (115-116).

⁷⁵ VÁZQUEZ MORO, U.: o.c. p.136.

Donades les circumstàncies actuals, crec, no es fàcil negar el paper preponderant de l'ètica en la configuració d'un món amb més sentit, això és, de l'ètica aportant orientació, dignitat i qualitat a l'existència humana. Si no s'ha caigut ja definitivament en l'apatia o el nihilisme, és evident que el millorament de la situació actual en qualsevol àrea possible -econòmica, política, social; internacional, de relacions inter-personals i àdhuc amb la naturalesa- passa per una re-consideració de quins són els valors que finalment hem de procurar. En un cert sentit, aquesta sembla ser l'apreciació general: la importància de contrastar projectes i aplicacions concretes en qualsevol camp del desenvolupament tècnic, econòmic i social contemporani amb l'ètica (o l'opinió d'entesos en judicis segons el bé i el mal moral) és ara més que mai posada de relleu. (Això que s'anomena "ètica aplicada" és la disciplina de moda en gran nombre d'universitats del món occidental).

La proposta levinassiana, no obstant, tot afirmando també la importància de l'ètica en la vida humana sembla anar, en cert sentit, a contracorrent. Els teòrics de l'ètica actuals semblen coincidir en parlar de relativisme i de desànim: estem desorientats i ja no creiem en veritats absolutes; per això ho fragmentem tot en sabers parcials i pràctics; establim una ètica de situacions a partir de principis encara qüestionables, i parlem de l'ètica aplicada a la

medicina, al dret, als negocis... Levinas, en canvi, proclama un retorn als origens, un retorn al platonisme i, sobretot, un retorn a la Bíblia i els seus ensenyaments segons la manera com la tradició jueva els ha interpretat i transmès, en allò que totes aquestes influències tenen en comú: l'affirmació que és possible jutjar la història, que el Bé existeix.

La filosofia de Levinas és una filosofia d'absoluts; no d'absoluts que es converteixen en dogmes i imposicions -absoluts teòrics, esperons de les guerres- sinó d'absoluts que són evidències morals i exigències d'actuar: responsabilitat. Si ens trobem en l'actualitat en una situació de crisi no és perquè ens manqui la capacitat de resoldre situacions concretes, o perquè no sapiguem establir els camins correctes que van del principi a la situació particular concreta, sinó, abans que això, perquè, podriem dir, "hem perdut el Nord": hem fet del Jo i de les seves necessitats l'objectiu central de les nostres vides. Situar-nos en la perspectiva de l'ésser és posar-nos en una situació sense sortida. Ens cal, per tant, un replantejament radical, un replantejament del **sentit** de la nostra existència que consideri seriosament una sortida de l'ésser. És aquesta "sortida de l'ésser" i la radicalitat amb què Levinas la pensa allò que pot resultar frapant i, per a molts, qüestionable, però no pot de cap manera matitzar-se. Es tracta d'una sortida fins a la substitució a l'altre, fins a esdevenir

ostatge -sempre en deute i sempre responsable- de l'altre, donació sense càculs ni reserves. Postular valors com la solidaritat i la tolerància no és suficient, per a Levinas; el primer perquè podria encara estar subordinat al sentiment personal o a consideracions evaluatives sobre les persones (solidaritat de grup); el segon, perquè podria significar una acceptació -d'actituds i fets- que no compromet ni obliga.

Allò que Levinas reivindica és, doncs, en aquest sentit, l'antítesi del sentit comú: no altra cosa que la santedat. "L'idée que, somme toute, la véritable, l'incontestable valeur et qu'il n'est pas ridicule de penser, c'est la valeur de la sainteté. Elle ne tient pas du tout aux privations, elle est dans la certitude qu'il faut laisser à l'autre en toute la première place, - depuis l' 'après vous' devant la porte ouverte jusqu'à la disposition -à peine possible mais la Sainteté le demande- de mourir pour l'autre" ⁷⁶. La realització de la santedat és la possibilitat màxima i distintiva de la persona humana. Sortir de l'ésser, atorgar a l'altre més importància que a mi mateix no és senzill, però és possible i aquesta possibilitat mateixa ("l'aparició en l'ésser d'aquestes 'estranyeses ètiques' -humanitat de l'home-") és en si

⁷⁶ LEVINAS, E. a POIRIÉ, F.: o.c. p.93.

⁷⁷ EI 91-92 (87).

significativa. Exigència desmesurada? I, tanmateix..., potser sigui cert que, com sosté Levinas, el sentit, el Sentit en termes absoluts, el sentit que hem de pensar si volem "maîtrisser les forces hostiles de l'histoire en réalisant un regne (...) de justice (...)"⁷⁸ depengui d'aquest desprendiment total, incondicionat, d'aquest amor -responsabilitat- per l'altre fins a l'abandó⁷⁹.

⁷⁸ "Judaïsme", DL 46.

⁷⁹ Que Levinas anomeni aquest regne "messiànic" no treu res a la seva "laicitat" atès que també ell afirma que "pour être digne de l'ère messianique, il faut admettre que l'éthique a un sens, même sans les promesses du Messie" (EI 122 (112)). I encara: "La prophétie et l'éthique n'excluent nullement les consolations de la religion; mais je répète encore: n'est peut-être digne de ces consolations qu'une humanité qui peut aussi s'en passer" (EI 127 (117)).

CAPÍTOL 2

UNA NOVA RACIONALITAT

"En quête de raisons qui ne soient pas seulement raisons du coeur, le philosophe eut l'audace de chercher des réponses aux problèmes de l'actualité chez les penseurs juifs (...)." DL 238 (parlant de Jacob Gordin)

INTRODUCCIÓ

La reflexió filosòfica avui dia, creu Levinas, ha d'orientar-se a trobar una sortida a la crisi moral que afecta a aquest segle; ha de trobar una raó que sigui sinònim de significació, i això vol dir trobar un pensament capaç de pensar la transcendència.

La pregunta pel sentit demana, aleshores, i per a començar, una racionalitat diferent a la que ha dominat la reflexió filosòfica d'Occident. I això per dues raons: perquè la racionalitat ontològica - privilegiada per Occident i que pren com a model d'intel·ligibilitat el saber- esdevé racionalitat totalitària incapàc d'evitar enfrontaments; i perquè el sentit es troba, conclourà Levinas, en la relació amb "un surplus toujours extérieur à la totalité" que no

pot ser demostrat però sí pensat a través de la seva expressió en la relació ètica.

En aquest capítol exposaré quin tipus de racionalitat s'escau a la reflexió sobre la transcendència, i en quin sentit el judaïsme, creu Levinas, pot aportar a l'Occident el sentit que l'Europa cristiana no ha sabut realitzar.

1. EL CRISTIANISME: RELIGIÓ DELS FORTS

"(...) Vers le judaïsme-culture universelle,
vers le judaïsme interlocuteur du monde
moderne (...)." DL 234

Per a Levinas, les dues grans guerres que dominen la història europea del s.XX són resultat d'un substracte filosòfic que identifica sentit i saber, victòria i raó, llibertat i autonomia. Aquesta "antiga saviesa d'Occident" ha fet del liberalisme modern la seva expressió política i ha convertit el cristianisme en la seva fe: el cristianisme ha estat a Europa la religió dels forts, la humilitat de bon tò, diu Levinas¹.

¹ "Le cas Spinoza", DL 156.

Durant molt de temps el cristianisme va representar el principal perill (perill d'assimilació, d'anihilació intel·lectual) que amenaçava el judaisme. Davant l'ímpetu propagador cristià i les constants pretensions dels seus teòlegs de ser els realitzadors, perfeccionadors i acomplidors del judaisme (àdhuc per part de les voluntats més conciliadores i sensibles ²), davant l'atractiu del recurs a la presència divina i l'encantament de sacaments, miracles i experiències místiques, el judaisme va acabar representant per a molts, especialment els joves, la tossuda voluntat de

² "Nous serions les survivants d'un monde fini. C'est le soupçon qui, malgré tout, traverse la pensée des catholiques. Nous refusons, vous le savez, cette dignité de reliques. Le discours du Père Daniélou était-il tout à fait exempt de ce soupçon? Pour démontrer la contribution du judaïsme au patrimoine de l'humanité, il s'en est tenu aux juifs sans judaïsme. Il n'a cité que des descendants de juifs" LEVINAS a "Israël et l'universalisme", DL 246, a propòsit d'una conferència de Daniélou sobre les bases comunes d'una civilització mediterrània. En termes generals, les dues més exteses concepcions del cristianisme respecte el judaïsme es resumeixen en creure que: a) la clau exegètica per l'Antic Testament és el Nou Testament; b) el judaïsme té el valor de trobar-se en els origens del cristianisme, com en una relació de paternitat amb aquest. Levinas refusa ambdues idees. Respecte la primera destaca que, pel judaïsme, l'Antic Testament o, millor, la Bíblia (puig que, segons expressió de Buber, nosaltres jueus "n'avons aucune raison de [le] considérer ni comme testament, ni comme ancien" DL 27) no s'interpreta desde la perspectiva del Nou Testament sinó en i desde la tradició del Talmud; respecte la segona afirma: "Notre sympathie pour le christianisme est entière, mais elle reste d'amitié et de fraternité. Elle ne peut pas devenir paternelle. Nous ne pouvons pas reconnaître un enfant qui n'est pas le nôtre. Contre ces prétentions à l'héritage, contre son impatience d'hériter, vivants et sains, nous protestons." "Le cas Spinoza", DL 157

supervivència d'una fe i cultura fossilitzades en rituals i preceptes morals incomprendibles. Ara, però, diu Levinas, "nous ne vivons pas à un moment de l'histoire universelle où le christianisme nous menace, dans notre vie intérieure, d'une façon exceptionnellement inquiétante. Au milieu de tant d'autres horreurs, l'extermination de six millions d'êtres sans défense, dans un monde qu'en deux mille ans le christianisme n'a pas su rendre meilleur, enlève à nos yeux beaucoup de prestige à sa conquête de l'Europe. Nous ne pourrons, certes, jamais oublier la pureté des actes individuels des chrétiens - impressionnantes par leur nombre- qui, fidèles au génie de la France³, ont sauvé nos vies de survivants pendant les années terribles. Nous ne saurons oublier le courage de la hiérarchie de l'Église de France. Mais l'insuccès du christianisme sur le plan politique et social ne peut être contesté"⁴. Tot i això, en els assaigs publicats a *Difficile liberté* i on Levinas es proposa redefinir la condició jueva després de l'experiència hitleriana i a partir del retorn a la literatura bíblica i rabinica, les referències al cristianisme són encara nombroses i inevitables: "Au lendemain des exterminations hitlériennes (...) le

³ "De la France"? Fidels al geni del cristianisme, diria jo!

⁴ "Le lieu et l'utopie", DL 143-144.

judaïsme se tourna vers ces sources. C'est le christianisme qui l'avait jusqu'alors habitué, en Occident, à considérer ces sources comme taries ou submergées par des eaux plus vives. Se retrouver juif après les massacres nazis, signifiait donc prendre à nouveau position à l'égard du christianisme (...)"⁵. Però la preocupació principal de Levinas no és la de renovar un enfrontament que ha durat ja massa segles, sinó la de mostrar l'actualitat del judaïsme⁶; en efecte, llegint *Difficile liberté* acabarà fent-se evident que les particularitats del judaïsme determinen també la universalitat de la condició jueva o, altrament dit, que el judaïsme ensenya finalment el nou humanisme que la civilització occidental ha d'abraçar: l'humanisme de l'altre home.

El judaïsme, interpretant la seva pròpria història a la llum dels textes bíblics i la tradició rabínică ofereix, a l'endemà de la Passió, la clau per a una re-definició del sentit del subjecte humà i de la història, re-definició que corregeix, creu Levinas,

⁵ "Avant-propos", DL 9-10.

⁶ "L'universalisme juif se manifestait toujours dans le particularisme. Mais, pour la première fois dans son histoire, le judaïsme israélien ne mesure sa tâche qu'à ses propres enseignements, libérés en quelque façon de l'obsession du monde occidental et chrétien - vers lequel il va fraternellement mais sans timidité et sans complexe d'infériorité." LEVINAS, E.: "La pensée juive aujourd'hui", DL 230

l'arrogància i el triomfalisme característics del pensament occidental.

"Écrites par les vainqueurs, méditées sur les victoires, notre histoire occidentale et notre philosophie de l'histoire annoncent la réalisation d'un idéal humaniste tout en ignorant les vaincus, les victimes et les persécutés, comme s'ils n'avaient aucune signification. Elles dénoncent la violence par laquelle cette histoire s'est cependant accomplie sans être gênées par cette contradiction. Humanisme des superbes! La dénonciation de la violence risque de tourner en instauration d'une violence et d'une superbe: d'une aliénation, d'un stalinisme. La guerre contre la guerre perpétue la guerre en lui ôtant la mauvaise conscience. Notre temps n'a certes plus besoin d'être coinvacu de la valeur de la non-violence. Mais il lui manque peut-être une nouvelle réflexion sur la passivité, sur une certaine faiblesse qui n'est pas lâcheté, sur une certaine patience qu'il ne faut pas prêcher aux autres, où le Moi doit se tenir et qui ne peut pas être traitée en termes négatifs comme un simple envers de la finitude. (...) L'humanisme du serviteur souffrant -l'histoire d'Israël-invite à une nouvelle anthropologie, à une nouvelle historiographie et, peut-être, par la fin du 'triomphalisme' occidental, à une nouvelle histoire" '.

La necessitat d'una reflexió sobre la passivitat -en tant que actitud oposada a la violència i que, segons Levinas, el poble d'Israel personifica- no constitueix cap idealització de la feblesa ni és fruit d'una mistificació de la víctima, ans al contrari. Es tracta de fer palesos i amb urgència els ensenyaments positius

⁷ "Jacob Gordin", DL 239-240.

que poden extreure's de l'experiència del dolor: això és, la necessitat d'acció i de justícia. Però que quedi clar, el sofriment en si mateix no aporta cap sentit^{*}; és l'imperatiu ètic de lluita contra el mal que se'n deriva allò que té sentit, no el sofriment. Per això Levinas puntuatza que es tacta de repensar i d'incloure en l'ideal humanista "una certa" "passivitat", "feblesa" i "paciència".

Segons aquest aclariment i de manera similar, hauriem de considerar que l'apologia de la història, identitat i reflexió jueves que Levinas sens dubte duu a terme no vindria determinada per una consciència victimista o ressentida del poble jueu sinó pel "triste privilegi"[†] de descubrir en propia pell tota la urgència de l'acció ètica de lluita contra el mal i, en especial, contra la seva vertent xenòfoba. Aquesta pretesa "pureza" de les motivacions primeres o del rerafons discursiu, tanmateix, no queda sense sospita. En efecte, dóna sovint la impressió, llegint els escrits de Levinas sobre el judaisme, que és precisament el fet d'haver patit allò que autoritza el poble jueu a proclamar-se coneixedor de l'humanisme véritable. Deixaré aquesta

^{*} "La souffrance n'a aucun effet magique. Le juste qui souffre ne vaut pas à cause de sa souffrance, mais de sa justice qui défie la souffrance." LEVINAS, E.: "Simone Weil contre la Bible", DL 200.

[†] "Antihumanisme et éducation", DL 391.

qüestió -amb cert regust de psicologia detectivesca però que té, certament, importància a l'hora d'evaluar el pensament levinassiat pel capítol final d'aquest treball. Reemprenc ara el fil de la reflexió tal i com Levinas el presenta.

L'acclamació massiva de l'antisemitisme i el seu desenllaç fatal són testimoni d'una profunda crisi al cor de la civilització occidental i del seu humanisme que els jueus han patit i reconegut els primers. Però l'antisemitisme, afirma Levinas, no és només l'odi al jueu i al Déu a qui el jueu deu obediència, sinó també, essencialment, l'odi a tot "altre", a l'altre home. L'antisemitisme és una negació de la moral i de la metafísica. Es tracta doncs, certament, en la filosofia de Levinas, de que els crims nazis contra els jueus no es tornin a repetir, però també de reincorporar a les qüestions humanes la dimensió espiritual la qual cosa, en aquests moments en concret, es tradueix en l'exigència de reconèixer en el tercer món el rostre de tantes persones amb fam¹⁰. L'establiment d'una pau veritable és el repte actual més acuciant i per a això serà necessari trencar amb els esquemes tradicionals de la filosofia occidental i de l'humanisme nascut a Grècia i, avui dia, fracassat. És el moment, creu

¹⁰ Cf.: DL 10, 224, 231.

Levinas, de deixar parlar la saviesa metafísic-moral del judaisme i escoltar la seva aportació a l'humanisme universal.

2. UNA FILOSOFIA D'INSPIRACIÓ JUEVA¹¹

"Remontant en deçà du libéralisme où se montrèrent fragiles les grands principes d'Occident, aux sources religieuses et éthiques d'Israël (...)." DL 238

La filosofia de Levinas exerceix, doncs, una crítica radical a la tradició filosòfica occidental a partir de -o inspirada per- el judaisme profètic. La inspiració, però, no nega el caràcter absolutament filosòfic de

¹¹ La ja antiga pregunta per l'existència d'una filosofia jueva ha renovat darrerament la seva vigència després que una successió de pensadors jueus han deixat imprompta en la modernitat; Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig, també Bergson, Brunschvicg, Blanchot, Derrida, Jabès, Gadamer, Jankelevitch, Bloch, Cohen, Chestov... Aquí no tractaré la qüestió; remeto el lector a l'estudi de GÖTSCHEL, R.: "Y a-t-il une philosophie juive?", Revue de Métaphysique et de Morale, Juliol/Setembre (1985), que aborda el tema fent-ne una anàlisi històrica. Sobre la proliferació actual d'estudis talmúdics i d'obres filsòfiques d'inspiració jueva cf. respectivament: BANON, D.: "A la découverte du Talmud", Revue de Théologie et de Philosophie, 120 (1988) 339-346; LACROIX, J.: "L'actualité de la pensée juive", en el recull: *Mélanges André Néher* (Librairie d'Amérique et d'Orient), Adrien-Maisonneuve, París, 1975, pp.15-20.

l'esforç, i Levinas protesta davant acusacions com aquesta ¹². En els seus escrits filosòfics ¹³, en efecte, l'obra de Levinas és un pur exercici de filosofia, tant per la seva voluntat racional, com pel seu esforç en afrontar les qüestions més específicament filosòfiques (la pregunta per l'ésser, la justícia, la llibertat, el sentit...), com, finalment, pel seu treball en dir "l'Autrement qu'Autre" en llenguatge grec. No es tracta, doncs, de confrontar filosofia grega i profetisme jueu -discurs racional i discurs religiós- sinó una filosofia a una altra. Allò que Levinas qüestiona, en concret, és que l'ontologia constitueixi l'únic discurs pròpiament filosòfic i que

¹² "Me considérer comme un penseur juif est une chose qui ne me choque nullement en soi, je suis Juif et, certainement, j'ai des lectures, des contacts et des traditions spécifiquement juives que je ne renie pas. Mais je proteste contre cette formule ["penseur juif"] quand on entend par-là quelqu'un qui ose des rapprochements entre concepts basés uniquement sur la tradition et les textes religieux sans se donner la peine de passer par la critique philosophique. (...) Une vérité philosophique ne peut pas se baser sur l'autorité du verset. Il faut que le verset soit phénoménologiquement justifié. Mais le verset peut permettre la recherche d'une raison. Voilà dans quel sens le mot 'vous êtes philosophe juif' m'agrée. Il m'irrite quand on insinue que je prouve par le verset, alors que parfois je cherche par la sagesse ancienne et j'illustre par le verset, oui, mais je ne prouve pas par le verset." E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.p. pp.110-111.

¹³ "Oui, je sépare très nettement ces deux sortes de travaux: j'ai même deux éditeurs, l'un qui publie mes textes dits confessionnels, l'autre qui publie mes textes dits purement philosophiques. Je sépare les deux ordres." E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.111.

tota altra manera de pensar, o tot pensament diferent, hagi de ser considerat "opinió".

Al costat de la filosofia grega que promou el coneixement intel·lectual, és a dir, el saber, com l'acte espiritual per excel·lència, la Bíblia ensenya que l'home és aquell que estima el seu proïsmo i que pensar aquest fet és pensar una veritat tant o més important, pel que fa al sentit de la vida, que la veritat entesa com a coneixement d'objectes. Levinas prendrà aquesta "revelació" com a font d'inspiració -el Bé que val la pena pensar- i la seva veritat serà retrobada mitjançant la raó en l'experiència fenomenològica del cara-a-cara. La filosofia capaç de pensar aquest tipus de realitats -racionals i significatives però ni evidents ni demostrables- serà en ocasions anomenada per Levinas "filosofia profètica", però també i principalment "metafísica". La metafísica s'oposarà així a l'ontologia, que reduint la veritat al saber -a l'aprehensió intel·lectual d'allò que es mostra- no farà finalment sinó excloure de la intel·ligibilitat i de la filosofia aquestes "altres" experiències (metafísiques) que la Bíblia ensenya i que necessiten i poden ser pensades també de forma racional.

La Bíblia, doncs, és important pel pensament. Les Sagrades Escriptures tracten religiosament d'experiències universals que són invitacions a l'anàlisi o a la recerca per la seva enorme significació en la vida humana. En aquest sentit, els seus textes poden ser citats en argumentacions filosòfiques amb igual dret que els de Hölderlin o Trakl ¹⁴, no en calitat de prova, sinó en tant que il·lustracions o suggeriments ¹⁵. Les experiències de fe poden, doncs, expressar-se en el llenguatge de la raó. De fet, la tradició talmúdica, tan essencial al judaisme en general i a Levinas, així ho testimonia. El Talmud és per a la tradició jueva l'equivalent d'allò que la filosofia és per al pensament grec ¹⁶. Els rabins reflexionen sobre les significacions de l'Escriptura des d'una perspectiva racional i conscients d'una autoritat altra, diferent, que la dels profetes. Per això, afirmar que la inspiració fonamental de Levinas es troba en les ensenyances de la Bíblia tal i com han sigut recollides i interpretades durant segles en el Talmud i pels rabis, és a dir, per

¹⁴ Cf. HAH 108; trad. cat. p.164; trad. cast. p.93.

¹⁵ Cf., com a exemple que Levinas mateix aporta sobre aquest punt, la significació filosòfica que pren en els seus escrits la prescripció bíblica "No mataràs" en tant que "définition ou description fondamentale de l'événement humain d'être." E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.111.

¹⁶ Cf.: QLT 12, 18.

la tradició jueva, no significa oposar a la filosofia grega el profetisme jueu, sinó incorporar al pensament racional d'Occident temàtiques marginades i esforçar-se per pensar-les i dir-les en el llenguatge conceptual heretat de l'hellenisme, que és el llenguatge en què, desde sempre, s'ha dit la filosofia.

Una d'aquestes temàtiques que Levinas considera crucial pensar en els temps actuals és "l'escatologia profètica de la pau messiànica". Molt més que una creença relativa a la fi dels temps, l'escatologia ensenya a pensar la realitat desde la perspectiva que, precisament, la filosofia occidental, en la seva major part, ha optat per ignorar: des de l'Infinit. Però és també important destacar que no tota la tradició filosòfica occidental ha exclós l'Infinit de les seves reflexions: "L'une des voies de la métaphysique grecque consistait à rechercher le retour à l'Unité, la confusion avec elle. Mais la métaphysique grecque conçoit le Bien comme séparé de la totalité de l'esence et, par-là, entrevoit-elle, (sans aucun apport d'une soi-disant pensée orientale) une structure telle que la totalité puisse admettre un au-delà" ¹⁷. La inspiració profètica o metafísica ha trobat, doncs, també la seva expressió en moments privilegiats de la tradició grega,

¹⁷ TI 105 (125).

en especial quan Platò situa el Bé més enllà de l'ésser o quan en Descartes el jo que pensa estableix una relació amb l'Infinit sense, però, contenir-lo, relació que ell anomena "la idea de l'infinit en nosaltres". L'esforç per a pensar la Transcendència no és, per tant, competència exclusiva de la Teologia ni anti-intellectualisme o irracionalitat; una tradició filosòfica oberta a l'exterioritat ha existit ja en Occident i amb ella -i no només amb una herència religiosa concreta- connecta també el pensament de Levinas ¹⁶.

3. TOTALITAT I INFINIT; DUES FILOSOFIES OPOSADES

¹⁶ "Nous pensons suivre une tradition au moins aussi antique -celle qui ne lit pas le droit dans le pouvoir et qui ne réduit pas tout autre au Même. Contre les heideggeriens et les néo-hegeliens pour qui la philosophie commence par l'athéisme, il faut dire que la tradition de l'Autre n'est pas nécessairement religieuse, qu'elle est philosophique. Platon se tient en elle quand il met le Bien au-dessus de l'être, et, dans Phèdre, définit le vrai discours comme un discours avec des dieux. Mais c'est l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini qui, de la manière la plus caractéristique, esquisse une structure [à l'Autre] dont nous voulons retenir (...) le dessin formel" DEHH 171. Cf. tb. DVI 124; TI IV, 39-42 (72-74), 79 (103), 105-106 (125). En altres textes Levinas esmenta també el daimon de Sòcrates i l' intellectus agens d'Aristòtil, i àdhuc potser en certs aspectes Kant i Bergson i els propis Hegel i Heidegger, com a possibles obertures del pensament grec (filosòfic) a la metafísica, és a dir, a la possibilitat que la transcendència, o l'Altres, pugui afectar el Mateix; en aquest sentit cf.: DVI 48, 185; TI 41 (73).

"Nous opposons à l'objectivisme de la guerre une subjectivité issue de la vision escatologique." TI 11 (51)

Ja en la seva primera gran obra -Totalité et Infini-, Levinas defineix el seu projecte filosòfic com una reflexió sobre la subjectivitat desde l'Infinit, i en tant que alternativa al concepte occidental de Totalitat¹⁹. La conjunció del títol, doncs, es presta a error: Totalitat i Infinit són conceptes oposats desenvolupats en tradicions diferentes i entre les quals no pot haver-hi sol·lució de continuïtat. La totalitat és el concepte que ha dominat en la filosofia occidental²⁰; l'Infinit (no ho explica aquí Levinas

¹⁹ "Ce livre se présente comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini./ Il procédera en distinguant entre l'idée de totalité et l'idée d'infini et en affirmant le primat philosophique de l'idée de l'infini. Il va raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre(...)." LEVINAS, E.: TI 11 (52).

²⁰ Novament, però, hi ha excepcions. "Au cours de l'histoire de la philosophie occidentale, l'impossibilité de la totalisation elle-même a pu se manifester en des multiples occasions: dans le dualisme des forces et des valeurs opposées d'Anaximandre; dans le Bien et dans la notion d'un au-delà de l'Essence chez Platon et chez Plotin; quant à l'être lui-même, dans son équivocation qui n'admet que l'unité d'analogie et dans la transcendance du premier moteur; dans l'idée qui soutient la philosophie d'un Dieu transcendant ne 'faisant pas totalité' avec la créature; dans le Sollen fichtéen qui est non pas une simple impuissance de penser l'être, mais un débordement de l'être, irrécupérable par l'être-débordé et qui, en fin de compte, sauve celui-ci de l'illusion;

però es farà evident en d'altres escrits) constitueix, bàsicament, l'herència de la tradició jueva que Levinas tracta d'inserir a la tradició grega²¹.

Malgrat les excepcions esmentades, en el gruix de la tradició occidental, considera Levinas, el subjecte ha estat definit a partir de la totalitat, això és, en funció d'un objectiu aliè a si mateix, d'una raó històrica que es manifesta, ja des d'abans de Hegel, com a dialèctica, confrontament o guerra. "On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patience même -ou la vérité- du réel"²². En aquest context, a què queda reduït el subjecte? "La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les

dans la durée bergsonienne, qui est l'ouverture remettant en question, à partir de l'Avenir, toute totalité achevée avant d'être l'affirmation d'une je ne sais quelle essence mobile de l'être; dans la critique de la totalité occidentale par un Franz Rosenzweig, pour qui Dieu, le monde et l'homme ne forment plus l'unité d'un total. L'homme et l'homme le forment-ils davantage?" LEVINAS, E.: "Totalité et totalisation", Encyclopaedia Universales, 22 (1989) 770-772, p.771.

²¹ Altres binomis que expressen les diferències entre la tradició hel·lènica i la tradició hebreica, són: Mateix i Altre, Autonomia i Heteronomia, Raó i Experiència, Ateisme i Teisme.

²² TI 5 (47).

individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes" ²³. D'aquesta manera la història es llegeix des d'una perspectiva teleològica, on el triomf és el que compta i els subjectes no són més que peons que es subordinen a aquest projecte final. Tampoc la pau sortida de la guerra, és a dir, sense un canvi radical en la manera de coneixer el subjecte humà, retornarà als éssers alienats la seva identitat perduda. La pau dels imperis sortits de la guerra, reposa sobre la guerra. L'estabilitat no és sinó fràgil i temporal. És necessària una relació entre les persones que no es basi en el poder i això no serà possible sinó sortint d'una perspectiva totalitària vers una definició del subjecte pensat en la seva relació amb l'Infinit. D'aquesta relació en parla l'escatologia.

L'escatologia, diu Levinas, no introduceix un sistema teleològic en la totalitat, no consisteix en ensenyjar l'orientació de la història. L'escatologia posa en

²³ TI 6 (48) .

relació amb l'ésser més enllà de la totalitat o de la història, i no amb l'ésser més enllà del passat i del present com en un buit que rodejaria la totalitat i en el qual es podria, arbitràriament, creure el que es vulgués i promoure així els drets d'una subjectivitat "lliure com el vent". L'eschatologia és la relació amb una excedència sempre exterior a la totalitat, amb l'Infinit, i és per això, també, la possibilitat que el subjecte pugui participar en el judici de la història; no en el judici final (aquest no és el que importa), sinó en el judici de tots els moments en el temps en què es judica els vius. Pensar l'ésser en relació amb la transcendència i no en relació amb la totalitat significa, doncs, alliberar-lo d'ésser jutjat per la història per declarar-lo, en tot moment, madur pel judici i com cridat a participar en ell.

"L'idée eschatologique du jugement (contrairement au jugement de l'histoire où Hegel a vu à tort la rationalisation de celui-là) implique que les êtres ont une identité 'avant' (...) l'achèvement de l'histoire, (...) que les êtres existent en relation certes, mais à partir de soi et non pas à partir de la totalité. L'idée de l'être débordant l'histoire rend possible des étants à la fois engagés dans l'être et personnels, appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des étants qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire. La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas. Elle ne vise pas la fin de l'histoire dans l'être

compris comme totalité - mais met en relation avec l'infini de l'être, qui dépasse la totalité" ²⁴.

Levinas, doncs, anomena "escatologia profètica" o "visió escatològica" aquesta revelació de la finalitat de l'ésser que no consenteix en plegar-se a les evidències de la raó establerta sinó que afirma un "més enllà" de la totalitat i de la història. Però aquest "més enllà" es reflecteix en l'interior de la totalitat i de la història, en l'interior de l'experiència, convocant els subjectes a la seva responsabilitat en l'ara i l'aquí, restituint a cada instant la seva significació plena. La visió escatològica, doncs, convoca la persona a participar activament en la història i en el judici que cada moment exigeix.

Històricament, l'escatologia de la pau messiànica s'oposarà a l'ontologia de la guerra. Aleshores, diu Levinas, la moral s'oposarà a la política i a les funcions de la prudència per a postular-se incondicional i universal. Els filòsofs no acaben de creure's-ho. Segueixen deduint una pau final de la raó que ja ha provocat tantes guerres. Fonamenten, en definitiva, la moral en la política mentre que "c'est contre l'infini -plus objectif que l'objectivité- que

²⁴ TI 8 (49).

se brise la dure loi de la guerre (...)"²⁵. Levinas, donc, té un autre projecte: "sans substituer l'eschatologie à la philosophie, sans 'démontrer' philosophiquement les 'vérités' eschatologiques - on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'exteriorité ou de la transcendence dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendence, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini"²⁶. I precisa "cette révélation de l'infini ne mène à l'acceptation d'aucun contenu dogmatique".

4. DEL SABER AL DIÀLEG

"La force de rupture de l'éthique n'atteste pas un simple relâchement de la raison, mais une mise en question du **philosopher** (...)." DVI 19

Certament, la revelació de l'Infinit en el rostre de l'altre no mena a un saber teòric; constitueix, precisament, una inversió del moviment intencional (que va del Mateix a l'Altre) propi d'aquest saber, així com

²⁵ TI 11 (51-52).

²⁶ TI 9-10 (50-51).

la inadequació de la representació davant l'Infinit i l'obertura a un sentit que no es juga en l'evidència. En efecte, la transcendència afecta el mateix sense esperar el seu consentiment, des de fora, invertint l'ordre (intencional) de la consciència guiada per la voluntat. La transcendència, a més, excedeix tot contingut, és sempre més que allò apressable pels sentits i per la ment, que allò reduïble a un tema. Per a la filosofia occidental, finalment, només allò susceptible de ser des-cobert, des-velat, i, per tant, allò susceptible de ser analitzat i provat és filosòficament significatiu; l'ontologia és, així, veritat de l'ésser, immanència, i tot allò que escapi la demostració i l'evidència no és, per a ella, més que utopia o opinió. La revelació de l'Infinit en el rostre de l'altre no s'adapta, doncs, als esquemes del saber intencional, representatiu i basat en l'evidència; no és coneixement de..., però no deixa, per això, de ser significant, ans al contrari: l'accés a l'Infinit és pensament per a..., és a dir, relació, societat, "voisinage", diàleg amb l'Altre.

"Cette vie qui prête un sens se livre peut-être autrement [qu'actes objectivants] et suppose pour sa révélation des relations entre le Même et l'Autre qui ne sont plus objectivation mais société. On peut

rechercher dans une éthique la condition de la vérité" ²⁷.

Segons el pensament que se'ns ha transmès, tot sentit que no es refereixi "a ce qui s'installe dans la positivité de la terre ferme sous la voûte du ciel" ²⁸ passa per purament subjectiu, pel somni d'una consciència infeliç. I tanmateix, l'affirmació fonamental i directriu del pensament de Levinas és que el sentit no pertany necessàriament o exclusivament a l'esfera d'allò visible, d'allò representable; que la transcendència és també significativa, o la significació per excel·lència ²⁹, i que pensar-la no és en absolut irracional però requereix, això sí, una racionalitat altra que l'ontològica o del saber. L'accés a la transcendència es produeix altrament que per un acte conscient del jo i la seva capacitat representativa; es produeix en el xoc de l'encontre amb uns ulls desprotegits i una pell nua que assoleixen

²⁷ "La ruine de la représentation", DEHH 135.

²⁸ "La pensée de l'être et la question de l'autre", DVI 185.

²⁹ No és potser l'ambició més profunda -i sensata- de l'individu la de sortir de l'esfera del Mateix i experimentar l'Altre? No serà, de fet, la relació amb l'exterior l'experiència més excel·lent, més significativa, l'Experiència per antonomàsia? Encara més, és que és realment "coneixement" la representació d'objectes i fenòmens que no sobrepassen el marc de l'idètic, els límits del món, els esquemes de la consciència, els jocs interns de l'ànima? Cf.: DEHH 174; TI 111-112 (128).

tanmateix subvertir l'ordre i el repòs en què el jo s'havia establert: abans, doncs, de tot exercici representatiu el jo es troba al davant -i requerit sense voler-ho i qüestionat- pel misteri de l'alteritat de l'Altre. És aquesta alteritat la que el saber ignora. Husserl, per exemple, objectarà Levinas, fidel en la seva filosofia a la idea que tot sentit comença en el saber, s'obstinarà a pensar la relació amb l'altre també com a saber; com a saber indirecte, és cert, en contraposició al saber directe de la percepció on allò conegit es lliura en "original", però encara com a saber obtingut a partir de l'analogia entre el comportament d'un cos estranger -objectivament donat- i el meu propi comportament. En aquest procés, dirà Levinas, l'alteritat indiscernible de l'altre quedará reduïda a una idea general de la seva interioritat formada a partir del Jo, és a dir, quedrà bàsicament negada.

Per a pensar la transcendència, doncs, el saber és inoperant. L'Infinit no podria revelar-se com a contingut intel·lectual, plegar-se a les estructures d'una correlació intencional, a l'adequació entre allò representable i allò representat (noesi-noema). L'Altre és l'incommensurable, l'inassible. La irrupció de la transcendència en l'esfera del Jo i per tant en l'ordre de la significació, l'"Infini en nous", no té lloc en

tant que coneixement sinó en tant que Pregunta i relació ètica. Pregunta i relació ètica són en el pensament de Levinas les dues cares (teòrica i pràctica) d'una nova i única racionalitat, la racionalitat metafísica. Allò que ambdúes tenen en comú és la possibilitat d'accendir a l'Infinit sense, però, "tocar-lo", és a dir, sense apressar-lo i negar així la seva infinitud.

4.1. La pregunta³⁰

La filosofia occidental, diu Levinas, és una filosofia de la resposta, del resultat: "la possession commande la recherche, la jouissance vaut mieux que le besoin, le triomphe est plus vrai que l'échec, la certitude plus parfaite que le doute, la réponse va plus loin que la question. Recherche, souffrance, question, seraient de simples décroûts de la trouvaille, de la jouissance, du bonheur, de la réponse (...). C'est le bon sens. C'est aussi le sens commun"³¹. La infalibilitat d'aquest sentit comú en relació a les coses del món -

³⁰ "On ne saurait parler de la signification de la question pour la structure même du spiritual et du penser, sans rappeler la thèse de J. Delhomme sur la 'Pensée Interrogative' (1954) (...)" reconeix Levinas a peu de plana; Cf. DVI 186, nota 5.

³¹ "Hermenéutique et au-delà", DVI 172.

com el menjar i el beure- és inquestionable. "Mais l'herméneutique du religieux peut-elle se passer de pensées dés-équilibrées? Et la philosophie elle-même ne consiste-t-elle pas à traiter avec sagesse de 'folles' idées ou à apporter la sagesse à l'amour? La connaissance, la réponse, le résultat seraient d'un psychisme encore incapable de pensées où le mot Dieu prend signification" ³². Per a pensar la transcendència, doncs, el sentit comú és inoperant. Quan Kierkegaard, per exemple, reconeix en la insatisfacció una forma d'accés al suprem, no cau pas, diu Levinas i malgrat les advertències de Hegel, en el romanticisme; Kierkegaard no parteix de l'experiència sinó de la transcendència: "C'est le premier philosophe qui pense Dieu sans le penser à partir du monde" ³³.

En efecte, l'Infinit es refusa a un saber tematitzant i assimilador; filosòficament, aleshores, pensar l'absolutament altre no pot realitzar-se més que com a Pregunta ³⁴, però aquesta pregunta "de par la demande

³² Idem.

³³ Ib., DVI 171.

³⁴ Davant la pregunta "Comment faut-il comprendre l'adjectif 'infini'? Est-ce, à l'origine, un substantif ou un adverbe? Autrement dit: l'infini 'est'-il 'quelque chose', ou n'est-ce qu'une qualité, notamment une qualité de l'altérité: infiniment autre?" Levinas respon: "Je pense que l'infini est le domaine où ces distinctions disparaissent. Ce n'es pas une réponse rhétorique. Je pense que si l'infini était un infini

ou la prière qu'elle porte -de par l'émerveillement où elle s'ouvre-"³⁵ és també Recerca i Desig de Déu i, per això mateix, ja Relació.

L'essencial de la pregunta és la seva paradoxal inadequació a si mateixa, el seu moviment vers l'exterior, independentment de la possibilitat o no de satisfer-se. La pregunta, en efecte, pot plantejar-se més enllà d'allò que té, de ben segur, una resposta o més encara, "là où il n'y a pas de place pour une réponse, là où une réponse ne suffit pas"³⁶. La pregunta pensa sempre més-enllà i per això, en lloc de ser signe de la mancança i del fracàs, és el mode mateix de la relació amb l'Altre, amb el no-contenible, amb l'Infinit, amb Déu: una manera d'ésser inquietat per la diferència sense que cessi la separació i la

sous lequel il y aurait substance, (...) il ne serait pas du tout l'absolument autre, ce serait un autre 'même'. Et il n'y a aucun athéisme dans cette façon de ne pas prendre Dieu pour un terme. Je pense que Dieu n'a pas de sens en dehors de la recherche de Dieu. Ce n'est pas une question de méthode, ni une idée romantique. Le 'In' de l'Infini, c'est à la fois la négation et l'affection du Fini -le non et le dans- la pensée humaine comme recherche de Dieu -l'idée de l'Infini en nous de Descartes". A "Questions et réponses", converses (l'any 1975) de diversos filòsofs holandesos amb Levinas, recullides primer al Nouveau Commerce, 36-37 (1977), i editades posteriorment a DVI. LEVINAS, E.: DVI 150.

³⁵ "La pensée de l'être et la question de l'autre", DVI 186.

³⁶ "Questions et réponses", DVI 136.

distància; una de-ferència a aquell que depassa la meva capacitat. "Par là, infiniment plus que la représentation, la possession, le contact et la réponse - plus que toute cette positivité du monde, de l'identité, de l'être, qui ose disqualifier le sujet, la recherche, la question et l'inquiétude comme si question et recherche étaient des pensées insuffisantes et des 'privations'" ³⁷. La pregunta, doncs, no és la privació de la resposta, com la recerca i el Desig no són les privacions de la possessió i del gaudi. La pregunta és la relació amb l'Altre; la pregunta -en si mateixa- és la racionalitat que convé al pensament sobre la transcendència i, per tant, el mode de pensament veritablement significatiu.

"La question est-elle toujours comme dans le langage fonctionnel (ou même scientifique dont les réponses s'ouvrent sur de nouvelles questions, mais sur des questions qui ne visent que les réponses) un savoir en train de se faire, une pensée encore insuffisante du donné lequel pourrait y satisfaire en se mettant à la mesure de l'attente? La question est-elle d'ores et déjà la fameuse question alternant avec la réponse dans un dialogue que l'âme tiendrait avec elle-même et où Platon reconnaît la pensée, d'emblée solitaire et allant vers la coïncidence avec elle-même, vers la conscience de soi? Ne faut-il pas admettre, au contraire, que la demande et la prière qu'on ne saurait dissimuler dans la question, attestent une relation à autrui, relation qui ne tient pas dans l'intériorité d'une âme solitaire, relation qui dans la question se dessine?

³⁷ Ib., DVI 152.

Relation qui se dessine dans la question comme dans sa modalité non pas quelconque, mais originaire" ³⁸.

La recerca de l'Infinit com a Pregunta i Desig accedeix a Déu però sense aprehendre'l, sense reduir-lo, sense tematitzar-lo. La pregunta és, de fet, l'única relació que el pensament pot mantenir amb l'Infinit, l'única relació que no esdevé correlació, correspondència entre el pensament que pensa i allò pensat: la pregunta, diu Levinas, és la figura que pren la desproporció d'una relació amb l'absolutament altre. No es tracta d'un recurs metodològic, com el dubte cartesià: la pregunta no és un dubte, o la consciència d'allò probable o d'allò possible, sinó la paradoxa d'un Infinit en el finit que és també totalment exterior, o absolutament Transcendent. Tampoc una teologia negativa convindria a l'insòlit que es tracta de pensar: "La transcendance de l'Infini n'est pas récupérée dans les propositions furent-elles négatives" ³⁹. Perquè, en definitiva, "ce n'est pas du tout une situation où on pose la question; c'est la question qui vous prend: il y a votre mise en question" ⁴⁰. És en l'ètica finalment on es realitza el Desig de l'Altre, l'aspiració a l'exterioritat radical,

³⁸ "Herméneutique et au delà", DVI 168.

³⁹ "La pensée de l'être et la question de l'autre", DVI 186.

⁴⁰ "Questions et réponses", DVI 137.

latent en la Pregunta, la intenció transcendent. La transcendència de l'Infinit, en efecte, es "revelarà" en el rostre dels altres en forma d'exigència moral i així la Pregunta per l'Altro esdevindrà responsabilitat pels altres i qüestionament -moral- del meu propi existir.

4.2. El rostre i l'ètica

La relació amb l'Infinit que no pot plantejar-se com a resultat sinó només en la pregunta no pot ésser, tampoc en un altre sentit, coneixement: no pot ser coneixement perquè la manera escollida per aquest Infinit per a revelar-se és a través del rostre de les persones. En efecte, l'excedència de significació del rostre dels altres en relació a allò que la representació pot copsar i aprehendre (l'aparent fracàs de la representació en relació a l'alteritat de l'Altro) remet de fet a una relació d'ordre superior a la del coneixement, a una relació ètica amb la transcendència de l'altre. I això vol dir, una relació de responsabilitat immediata envers l'altre, no derivada d'un acte de reflexió conscient sinó fruit de l'enigma mateix de la seva alteritat.

Certament, la significació ètica (la relació amb l'altre que no es redueix a tema del meu coneixement sinó que és essencialment respecte i es torna resposta o acció) no deriva la seva capacitat significativa d'una mostració discursiva clara i evident. En l'ètica, diu Levinas, tenen lloc "événements dont l'ultime signification -contrairement à la conception heideggerienne- ne revient pas à dévoiler. La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin; sans même qu'aucune découverte antérieure éclaire la production de ces événements, essentiellement nocturnes; ou sans que l'accueil du visage et l'œuvre de la justice -qui conditionnent la naissance de la vérité elle-même- puissent s'interpréter comme dévoilement. (...) La compréhension de par la mise en lumière ne constitue pas l'événement ultime de l'être lui-même. La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même (...)"⁴¹.

El rostre de l'altre no mostra, però evoca, qüestiona, suplica, exigeix i així convida a una relació ètica. Altrament dit, en el rostre de l'altre hi ha una

⁴¹ TI 13 (53-54).

exigència a mi adreçada que no és ni saber dogmàtic ni creença, sinó la immediatesa d'un qüestionament de la pròpia existència: el despertar a la mala consciència, a la inquietud per la mort de l'altre; al descubriment del meu ésser "primera persona", és a dir, responsable i únic -insubstituible- en la meva responsabilitat per l'altre. "(...) Cette mauvaise conscience, cette mise en question, me vient du visage d'autrui, qui, dans sa mortalité, m'arrache au sol solide où, simple individu, je me pose et persévere naïvement -naturellement- dans ma position. Question qui n'attend pas de réponse théorique en guise d'"information". Question plus ancienne que celle qui va à la réponse et, de là, peut-être à de nouvelles questions, plus anciennes que les fameuses questions, qui, d'après Wittgenstein, n'ont de sens que là où les réponses sont possibles et comme si la mort de l'autre homme ne posait pas de question. Question qui en appelle à la responsabilité, laquelle n'est pas un pis-aller pratique qui consolerait un savoir échouant (...), mais proximité éthique, dans son irréductibilité au savoir, dans sa socialité" ⁴².

La "mala consciència" que sorgeix en mi davant el rostre de l'altre és, doncs, la possibilitat mateixa de l'ètica, l'inici d'un existir per a l'altre, sortint de

⁴² TI 248-249.

l'egoisme de la meva essència; un existir desinteressat. L'alteritat de l'altre i no l'experiència de certs valors, l'accés directe a l'exterioritat en el cara a cara amb l'altre i no el coneixement d'ell o una deducció racional, són els fonaments de l'ètica. L'ètica, aleshores, no és ja la modalitat d'una consciència psicològica, sinó la seva condició, i encara abans, la seva inversió mateixa donat que la llibertat que és característica de la consciència s'inhibeix davant l'Altre i el jo es troba, davant dels ulls que el miren, obligat a respondre immediatament, sense excuses possibles, sense temps per a elucubraccions teòriques, sense àdhuc entendre d'on ve la força d'aquest imperatiu.

Ens trobem, doncs, davant una nova concepció de l'ètica: l'ètica en tant que relació amb l'Altre i no saber, l'ètica com a filosofia primera i no filosofia derivada. Levinas ho explica així: La tradició, diu ell, "(...) tirait l'éthique de la connaissance et de la Raison comme faculté de l'universel et y voyait une couche superposée à l'être. L'éthique se subordonnait ainsi soit à la prudence, soit à l'universalisation de la maxime d'action (où il était certes question du respect de la personne humaine mais en guise de formule deuxième -et déduite- de l'impératif catégorique), soit à la contemplation d'une hiérarchie des valeurs bâtie

comme un monde platonicien des idées. L'éthique commence dans le Je-Tu du dialogue en tant que le Je-Tu signifie le valoir de l'autre homme ou, plus exactement encore, en tant que, dans l'immédiat de la relation à l'autre homme -et sans recours à un quelconque principe général- se dessine seulement une signification telle que valoir. Valoir attaché à l'homme à partir de la valeur du Tu, de l'homme autre, valeur attachée à l'autre homme" ⁴³.

L'ètica no es deriva d'un saber i d'uns principis, sinó de l'Infinit que es manifesta en el rostre dels altres; significa, per tant, de manera diferent a la del coneixement. Però distingir la relació ètica del coneixement no és reduir-la a un sentiment subjectiu sinó introduir en la filosofia i la reflexió racional la significació -espiritual- de la sociabilitat i del diàleg. La significació per la transcendència, la significació paradoxal de l'infinit en el finit, oposa al saber la relació de respecte -de distància i proximitat- amb l'altre, el valor d'una societat plural. "En évocant la possibilité d'une pensée qui ne soit pas savoir, j'ai voulu affirmer un spirituel, qui avant tout -avant toute idée- est dans le fait d'être proche de quelqu'un. La proximité, la socialité elle-

⁴³ TI 228-229.

même, c'est 'autrement' que le savoir qui l'exprime. Autrement que le savoir n'est pas la croyance. Ce à quoi mène une pensée qui 'met en valeur' ce que j'appelle le visage est une vie spirituelle -mot dont on se méfie beaucoup-, une vie de la proximité humaine. C'est être à plusieurs. Être par conséquent avec quelqu'un d'étranger, il y a là une non-indifférence. Cette socialité, cette proximité, cet être-proche-de n'est pas du tout un simple succédané de la coïncidence, encore moins une croyance remplaçant une certitude. La fameuse sagesse dont la philosophie est amour -n'est-elle pas cette proximité?" ⁴⁴.

Aquesta sociabilitat no depèn d'un coneixement intel·lectual de l'altre; és una proximitat a l'altre, un amor per l'altre, una amistat incondicional: amistat basada en la diferència, amor sense eros, dessinteressat. Com en el Desig per la Transcendència, "la proximité du prochain (...) se fait désir se nourrissant de ses faims ou, pour user d'un mot usé, amour, plus précieux à l'âme que la pleine possession de soi par soi" ⁴⁵. En ambdós ordres, finalment, en la pregunta i en la proximitat, es produeix una transfiguració incomprendible de la significació que,

⁴⁴ LEVINAS, E.: *Autrement que savoir*. Éditions Osiris. París, 1988, pp.90-91.

⁴⁵ "Herméneutique et au delà", DVI 167.

per a la filosofia occidental, no pot remontar més que a allò visible, a allò present, a allò "explicable" i representable dins dels paràmetres del Mateix. Paradoxes de la Transcendència i de l'Alteritat. Racionalitat del Desig i de la Sociabilitat, "(...) rationalité nouvelle -à moins qu'elle ne soit la plus ancienne, antérieure à celle qui coïncide avec la possibilité du monde- et qui, par conséquent, ne se ramène pas à l'ontologie. Rationalité différente -ou plus profonde- et qui ne se laisse pas entraîner dans l'aventure que courut d'Aristote à Heidegger, la théologie demeurée pensée de l'Identité et de l'Être et qui fut mortelle au Dieu et à l'homme de la Bible ou à leurs homonymes" ⁴⁶. Finalment, doncs, racionalitat nova i ruptura amb el triomfalisme del sentit comú: dintre de la incapacitat de representació sorgeix la significació de l'Altre; "dans ce qui par rapport au monde est échec, jubile un triomphe" ⁴⁷.

Amb Levinas assistim doncs a l'abandó del saber com a únic model de racionalitat per tal de donar cabuda, en la reflexió filosòfica, a la diferència, a l'Altре. Les implicacions d'aquesta obertura a la transcendència són múltiples: significa fer sortir la filosofia del seu

⁴⁶ Ib., 167-168.

⁴⁷ Ib., 171.

aburgesament en l'ésser immanent i en el jo, en el món i en les seves certeses; substituir el seu ideal de coneixement (la identificació d'objectes) per la inquietud constant del desig i la recerca; significa plantejar la filosofia com a "desvetllament" i relació ètica, és a dir, amb l'Altre; afirmar que la intel·ligibilitat es refereix a la justícia i que la racionalitat no sempre consisteix en demostrar sinó en justificar; significa, en definitiva, atrevir-se a reflexionar, amb raons que no són merament subjectives ⁴⁸, sobre la significació espiritual o el sentit en la vida humana ⁴⁹.

⁴⁸ "Les raisons qu'une certaine raison ignore cessent-elles, pour autant, de signifier de façon sensée? Sans attribuer ces 'raisons que la Raison ne connaît pas' au cœur ou en s'interrogeant sur l'acception qu'il conviendrait de conférer à ce vocable, la philosophie peut entendre ces raisons (...)" LEVINAS, E.: DVI 269-270.

⁴⁹ La radicalitat de la crítica operada per Levinas des de l'ètica al domini, en el panorama de la filosofia occidental, de la raó ontològica és la tesi d'un article de Peñalver Gómez del qual reproduexo l'inici: "Que la obra de E. Levinas no debe comprenderse como investigación meramente ética, más o menos original, más o menos asimilable, pero en cualquier caso 'regional', pacíficamente integrable en el sistema subyacente y efectivamente operatorio de la filosofía occidental, -esto es, de la filosofía- que, por el contrario, su aproximación a la moral quiere precisamente promover un cierto desorden en ese sistema, una especie de anarquía, al denunciar la falsa neutralidad del pensamiento que instaura el logos griego, la hipocresía de una razón tranquilizadora y prudente, que subordina la ética a la ontología, la relación social a la relación teórica con la realidad: esto es lo que desde el primer momento queremos hacer explícito como 'tesis' (...)" PEÑALVER GÓMEZ, P.: "Ética y Violencia. Lectura de Levinas", Pensamiento,

"Nous avons confronté d'une part l'évidence du savoir qui est une façon du repos de l'être où, dans l'égalité de l'apparaître et de l'être, son identité d'être s'identifie et se confirme; et d'autre part la patience de l'infini où la raison est un dérangement incessant du Même par l'autre ou la diachronie du Temps, ce qui, concrètement, se produit dans ma responsabilité pour autrui ou dans l'éthique. Nous avons demandé si l'Autre qui se refuse à l'identification -c'est-à-dire à la thématisation et à l'hypostase- (...) si l'Autre ne doit pas s'entendre tout autrement dans une mise en question de la pensée par l'Infini qu'elle ne saurait contenir, dans l'éveil; mise en question et éveil qui s'inversent en éthique de la responsabilité pour autrui; mise en question incessante de la quiétude ou de l'identité du Même. (...) Pensée plus pensante que la pensée de l'être, dégrisement que la philosophie s'essaie de dire, c'est-à-dire de communiquer et ne serait-ce que dans un langage qui se dédit sans cesse, qui insinue" ⁵⁰.

5. L'APORTACIÓ DEL JUDAISME

"Civilisation fossilisée qui se survit, ou ferment d'un monde meilleur?" DL 44.

Fins aquí hem vist com Levinas descriu l'ésser a partir de l'Infinit i no de la totalitat, com pensar l'Infinit reclama una nova racionalitat diferenta a la del saber i la representació i com l'ètica és l'accés adequat a l'Altre perquè no redueix la seva alteritat a un

36 (1980) 165.

⁵⁰ "La pensée de l'être et la question de l'autre", DVI 188.

objecte de coneixement sinó que li respon. El qüestionament moral i la responsabilitat que es juguen en la relació amb l'Altre portarà després Levinas a redefinir la noció de subjecte i a qüestionar o haver de justificar la llibertat i, finalment, a afirmar que el rostre de l'Altre és el "lloc" on Déu mateix "es revela". En quin sentit tot això connecta i, en gran manera, deriva d'una visió jueva de la realitat és el que ara tractaré d'exposar.

Al marge de la poderosa influència de la tradició exegètica jueva en l'estil i la manera de pensar de Levinas (i de la qual ja n'he parlat en el capítol anterior ⁵¹) ara és qüestió de remarcar quins poden ser els trets definitoris o les ensenyances pròpies del judaisme que incideixen de forma decisiva en la filosofia de Levinas. Sense pretendre ser exhaustius, es poden desglossar, crec, en sis aspectes, els quals testimonien, en conjunt, de la certesa levinassiana que el judaisme (el particularisme jueu) té realment quelcom que aportar al món actual:

⁵¹ Voldria també com a ampliació a aquest tema referir el lector a l'article de DAVID BANON: "Une herméneutique de la sollicitation. Lévinas lecteur du Talmud", a ROLLAND, J. (Ed.): *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de La nuit surveillée*, 3. Verdier. París, 1984, pp.99-115.

1. La crida a no instal.lar-se en el món sinó a depassar-lo, cercant el "més enllà de l'ésser" o el Transcendent.
2. La necessitat de restar en l'aquí del món i de la història, i la possibilitat de jutjar aquesta història sent responsablement actius en la constitució del món.
3. La desconfiança en la política i la consegüent revalorització de la responsabilitat moral individual i col.lectiva (poble jueu).
4. Les nocions de llibertat en tant que obediència i de responsabilitat en tant que unicitat del subjecte.
5. La "desigualtat" o "dissimetria" en què s'han de basar les relacions humanes. El concepte d'elecció.
6. El reconeixement de l'estrange com aquell envers qui jo estic obligat, o el valor moral de l'alteritat.

1. En primer lloc, la missió principal del judaisme, afirma Levinas, allò que constitueix el seu particularisme essencial i alhora la seva vocació universal, consisteix en urgir la humanitat a depassar l'ésser obrint-se a la Transcendència. Això no significa només predicar l'existència d'un Déu únic i posar l'ésser en relació amb ell (la llum natural arribaria per si mateixa, creu Levinas, a la idea d'un sol Déu ⁵²); comporta, també i principalment, denunciar

⁵² Cf. LEVINAS, E.: "A propos de la mort du pape Pie XI", *Paix et Droit*, 3 (1939) 3.

els perills de l'ésser tancat en si mateix i satisfet en el món, saciat de seguretats i d'evidències, i és això, precisament, aquest esperit crític de "la moral dels amos" -moral que àdhuc l'Església cristiana, creu Levinas, ha adoptat enllloc de subvertir-, és aquest saber de la provisionalitat i la paradoxalitat de les coses allò que el judaïsme segueix aportant a la humanitat. "Le paganisme n'est pas la négation de l'esprit, ni l'ignorance d'un Dieu unique. La mission du judaïsme ne serait que peu de chose si elle se bornait à enseigner le monothéisme aux peuples de la terre. Ce serait instruire ceux qui savent. Le paganisme est une impuissance radicale de sortir du monde. Il ne consiste pas à nier esprits, et dieux, mais à les situer dans le monde. (...) La morale païenne n'est que la conséquence de cette incapacité foncière de transgresser les limites du monde. Dans ce monde se suffisant à lui-même, fermé sur lui-même, le païen est enfermé. Il le trouve solide et bien assis. Il le trouve éternel. Il règle sur lui ses actions et sa destinée. Le sentiment d'Israël à l'égard du monde est tout différent. Il est empreint de suspicion. Le juif n'a pas dans le monde les assises définitives du païen. Au milieu de la plus complète confiance accordée aux choses il est rongé par une sourde inquiétude. Pour inébranlable que le monde apparaisse à ceux que l'on appelle les esprits sains, il contient pour le juif la

trace du provisoire et du crée. C'est la folie ou la foi d'Israël" ⁵³. En efecte, contra el sentiment "natural" de l'ésser que es complau en la seva natura, contra el culte al poder i a la grandesa, contra la legitimitat inqüestionada d'affirmar-se com a força, contra el do de trobar-se ben instal.lat en el món... el missatge del judaïsme és una paradoxa i una follia: "C'est une folie que de se tenir à une élection qui ne se manifeste que par la souffrance, de se situer au noeud de l'histoire universelle sans avoir jamais connu d'indépendance politique réelle, de séparer la dignité humaine de la puissance et du succès" ⁵⁴.

2. La provisionalitat del món sentida pel jueu s'extén també al seu ésser ⁵⁵; però aquesta provisionalitat no

⁵³ LEVINAS, E.: "L'actualité de Maïmonide", Paix et Droit, 4 (1935) 6-7.

⁵⁴ LEVINAS, E.: "A propos de la mort du pape Pie XI", art.c. p.3.

⁵⁵ La història tràgica del poble jueu, feta de diàspores i persecucions, no podria sinó contribuir a aquest sentiment. Levinas cita: "Comme l'avait dit récemment M. Jankélévitch: 'Nous n'avons en commun que d'être ici, les uns et les autres, des survivants. Tout ce qui nous est le plus commun, le plus essentiel, vous en conviendrez, c'est d'être vivants; par hasard, nous sommes là... chacun de nous, individuellement, est là... on ne sait comment! ... par une distraction de la Gestapo... On ne sait pas ce qui s'est passé, mais nous sommes revenus... nous avons émergé... On nous a oubliés. Nous sommes passés, nous sommes arrivés après la dernière rafle.' DL 227-228

es tradueix en preocupació per la pròpia finitud sinó en inquietud per la justificació del propi existir; justificació que és pregunta per la justícia i naixement de la consciència moral, i d'aquí novament la necessitat de depassar una existència tancada en si... vivint per a l'altre.

La perspectiva jueva, en efecte, no és la de l'home solitari, la de la identitat monàdica, sinó una perspectiva metafísica o de l'espiritu. I l'espiritu és essencialment, pel seu, consciència moral, consciència que sorgeix en el camí que mena de l'home al seu proisme com a pregunta per la justificació del seu ésser i exigència d'acció ètica:

"Qu'est-ce qu'un individu -l'individu solitaire- sinon un arbre croissant sans égards pour tout ce qu'il supprime et brise, accaparant la nourriture, l'air et le soleil, être pleinement justifié dans sa nature et dans son être? Qu'est-ce qu'un individu, sinon un usurpateur? Que signifie l'avènement de la conscience -et même la première étincelle de l'esprit- sinon la découverte des cadavres à mes côtés et mon effroi d'exister en assassinant? Attention aux autres, et par conséquent, possibilité de me compter parmi eux, de me juger -la conscience, c'est la justice./ Être sans être meurtrier. On peut s'arracher à cette responsabilité, renier le lieu où elle m'incombe, rechercher le salut d'anachorète. On peut choisir l'utopie. Mais on peut au contraire ne pas fuir, au nom de l'esprit, les conditions où son œuvre puise son sens,

rester ici-bas. Et cela veut dire - choisir l'action éthique" ⁵⁶.

El judaisme s'aferma, doncs, a l'aquí baix, és a dir, escull l'acció i les relacions humanes. Allò fonamental, però, és que la pregunta per la justícia que està en la base d'aquesta acció, és a dir, la necessitat de justificar la pròpia existència, és vista pel judaisme com la revelació mateixa de Déu; en altres paraules, la revelació de Déu coincideix amb el despertar del subjecte a la mala consciència d'una existència egoista i injustificada, és a dir, tancada en l'ésser, i consegüentment, reverteix en l'exigència de respondre a la revelació de Déu constraint un ordre ètic, una societat justa. L'ordre ètic no és una preparació, dirà Levinas, sinó l'accés mateix a la Divinitat ⁵⁷. La revelació de Déu pels jueus només és perceptible, doncs i en definitiva, com a Llei. La relació amb Ell, la fidelitat al Déu de la Tora, es realitza en la responsabilitat envers els homes. La relació amb Déu no té, aleshores, res de mística, de contacte íntim amb la divinitat, ni reposa en l'exterioritat del dogma, en la certesa d'un Déu totpoderós o en la promesa de salvació personal: el judaisme autèntic es pensa, diu Levinas, en termes

⁵⁶ "Le lieu et l'utopie", DL 144-145.

⁵⁷ Ib., DL 147.

d'interioritat moral i es mesura per l'extensió exacta de l'entrega ètica ⁵⁸. La famosa incomprendió jueva pel que fa a la salvació sobrenatural -i de la que s'autoacusen jueus assimilats a la cultura occidental

⁵⁸ En tota aquesta argumentació és evident la crítica adreçada al cristianisme. Levinas pensa, en síntesi, que el cristianisme, sense negar la importància de les coses mundanes, infravalora l'acció humana insistint principalment en l'ordre sobrenatural i la salvació de l'ànima personal, i confiant en una intervenció miraculosa de la divinitat capaç de transformar totalment les coses. L'acció ètica privilegiada pel judaïsme, en canvi, és absolutament històrica, es a dir, "elle est dans le temps. L'histoire n'est pas une épreuve perpétuelle en vue d'un diplôme de vie éternelle, mais l'élément même où se meut la vie de l'esprit" DL 145. En aquest punt, crec, és sorprenent, si no enutjosa, la superficialitat del coneixement i de les ànalisis de Levinas respecte el cristianisme, que no abandonen l'àmbit del clixé (com ell mateix diu, evidentment en un altre contexte: "seule une réflexion encore jeune confond la Parole avec les produits culturels de l'histoire (...)" DL 168). Encara més, els comentaris de Levinas al cristianisme semblen en ocasions contradir el missatge essencial del seu propi pensament: el respecte a l'Altre. Paradoxalment, és interessant destacar, en canvi, que molts filòsofs i teòlegs cristians llatinoamericans han trobat en les dissertacions de Levinas sobre la responsabilitat i en la seva crítica a la filosofia totalitzadora un ressò o suport de les seves pròpies creences cristianes. Cf. en aquest punt l'obra de DUSSEL, E.: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ediciones Sigueme. Salamanca, 1974. Cf. tb. SUDAR, P.: *El rostro del pobre: inversión del ser "y revelación del más allá del ser" en la filosofía de E. Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*. Ediciones de la Facultad de Teología de la U.C.A. Buenos Aires, 1981. Per a un estudi general del tema, cf.: SCHUURMAN, L.: "La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana" a *Los Pobres, Encuentro y Compromiso*. Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1978, pp.149-179.

com Bergson i Simone Weil- no és, doncs, incomprendió sinó, de fet, la "suprema lucidesa del judaisme"⁵⁹.

3. Encara per un altre motiu l'enfoc principal del judaisme es dirigeix a l'acció ètica. La resistència de la filosofia occidental a abandonar la perspectiva de l'ésser la obliga a confiar en la raó com a mitjà de limitar la violència entre els homes i constituir una convivència pacífica basada en el contracte, és a dir, en la política. "Mais cette politique sans éthique n'aura-t-elle pas révélé son inhumanité foncière dans l'apocalypse du national-socialisme?"⁶⁰. No serà el reconeixement de l'Altre, i no pas la Raó cercant la síntesi i la unitat, la veritat capaç de no-violència? "Supposez pour un instant -diu Levinas- que la vie politique n'apparaîse pas comme un ajustement dialectique des hommes les uns aux autres, mais comme un cycle infernal de violences et de déraison; supposez un instant que les fins morales dont la politique se vante d'assurer la réalisation, -mais qu'elle amende et limite en fonction de cette réalisation même-, que ces fins apparaissent noyées dans l'immoralité qui prétend les soutenir; supposez, autrement dit, que vous ayez perdu le sens du politique et la conscience de sa

⁵⁹ "La pensée juive aujourd'hui", DL 226.

⁶⁰ AS 61.

4. Del judaisme també Levinas aprèn el valor de la moral com a determinant, compel·lint heterònomament, és a dir, des de fora, el subjecte. Mentre que la cultura occidental atorga al coneixement de si i de les coses el poder de determinar l'acció, és a dir, mentre que la civilització sortida de l'hellenisme fonamenta tota pràctica en la teoria i el saber ⁶³, el judaisme respon a l'altre obeint de forma immediata i incondicionada a les prescripcions divines. Així és com el poble jueu respón a la Tora: "La Tora est reçue en dehors de toute marche exploratrice, en dehors de tout développement progressif. Le vrai de la Tora se donne sans précurseur, sans s'annoncer d'abord dans son idée

"L'émancipation a été autre chose qu'une réforme pratique et juridique du judaïsme et l'accueil que lui firent les nations. L'émancipation a été pour le judaïsme lui-même une ouverture -non pas sur l'humanité dont il se sentait toujours responsable- mais sur les formes politiques de cette humanité, la prise au sérieux de son histoire./ (...) [Mais] la sensibilité messianique inséparable de la conscience d'une élection (...) serait irrémédiablement perdue si la solution de l'Etat d'Israël ne représentait pas une tentative de réunir l'acceptation désormais irréversible de l'histoire universelle, et le messianisme nécessairement particulariste. (...) [Et] juger le monde extérieur, refuser la raison à une réalité qui n'excuse que de sa réalité même, pour prétendre au titre glorieux de raisonnable, cela n'est permis que quand on affronte l'histoire dans le danger." DL 137-138.

⁶³ "L'esprit occidental (...) se définit, peut-être, par le refus de toute adhérence sans acte d'adhésion." LEVINAS, E.: "Pièces d'identité", DL 80

(...), dans un projet d'approche (...)"⁶⁴, en tant que ordre. Obeir la ordre, respondre a i de l'autre de forma immediata no és simplement oposar la praxi a la teoria, sinó conèixer sense examinar, conèixer una veritat altra que la teòrica: la veritat del Bé i del deure moral. "Le vrai qui s'offre d'une telle manière, c'est le bien qui précisément ne laisse pas, à celui qui l'accueille, le temps de se retourner et d'explorer, dont l'urgence n'est pas une limite imposée à la liberté, mais atteste, plus que la liberté, plus que le sujet isolé que la liberté constitue, une responsabilité irrécusable au-delà des engagements pris où peut-être se conteste déjà le moi absolument séparé prétendant à détenir l'ultime secret de la subjectivité"⁶⁵. Així, la necessitat i la urgència d'adherir-se al Bé no és un límit o la negació de la llibertat, perquè el subjecte no és un jo solitari sinó aquell que està cridat a respondre i que, en aquesta responsabilitat, és únic: no pot ser substituit per ningú. Aquest és el sentit de la idea d'elecció amb què es singularitza el poble jueu, elecció que pot certament degradar-se en orgull, però que expressa originàriament la consciència d'una assignació ètica irrecusabile i que per la duresa de les seves

⁶⁴ "La Tentation de la tentation", QLT 100.

⁶⁵ Idem.

exigències, i no per les seves prerrogatives, s'aplica als jueus més que a ningú altre. El jueu és imputable i responsable de tot l'edifici de la creació: "L'identité juive n'est donc pas une douce présence de soi à soi, mais la patience, et la fatigue, et l'engourdissement d'une responsabilité; une nuque raide qui supporte l'univers" ⁶⁶.

La Paraula de Déu és ètica. L'actitud a què convida no és el coneixement, sinó l'obediència; obediència al Déu que m'exigeix alimentar l'altre, vestir l'altre: estimar. Realitzant aquesta exigència abans inclús d'ésser examinada i acceptada intel.lectualment, és com el poble jueu realitza la seva vocació, la seva llibertat. L'elecció, però, no és exclusivista: "toute personne, comme personne, c'est-à-dire consciente de sa liberté, est élue. Si l'élection prend une apparence nationale, c'est que sous cette forme seulement une civilisation se constitue, se maintient, se transmet et dure. Abraham ne reconnut pas Dieu le premier. Mais il a fondée le premier une famille monothéiste" ⁶⁷.

5. Aquesta desproporció entre les exigències a mi adreçades i allò que jo tinc dret a demanar dels altres

⁶⁶ "Pièces d'identité", DL 79.

⁶⁷ "Simone Weil contre la Bible", DL 195.

que es deriva del concepte hebreu d'elecció (desproporció o desigualtat que, segons Levinas, defineix en gran manera el judaisme), trobarà també el seu desenvolupament i expressió en l'obra filosòfica de Levinas a partir de l'anàlisi de l'alteritat. L'alteritat, que no pot ser descrita a partir del Jo, que no és un "jo altre", és absoluta transcendència i es tradueix, en l'ordre moral, en la prioritat de l'altre respecte a mi. Buber, també jueu, no haurà sabut tanmateix adonar-se d'aquesta dissimetria fonamental existent en tota relació Jo i Tu: "Il y aurait une inégalité -une dissymétrie- dans la Relation, contrairement à la 'réciprocité' sur laquelle, sans doute à tort, insiste Buber" ⁶⁸. La dissimetria, i no la igualtat entre els termes de la relació, és la condició de possibilitat de la moral, segons Levinas: "L'intuition fondamentale de la moralité consiste peut-être à s'apercevoir que je ne suis pas l'égal d'autrui, et cela dans le sens très strict que voici: je me vois obligé à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres" ⁶⁹. Només si l'Altre se m'apareix des d'una dimensió d'alçada, és a dir, no com el meu igual sinó com aquell envers qui

⁶⁸ "Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain", DVI 230.

⁶⁹ "Une religion d'adultes", DL 39.

jo estic obligat, serà possible una relació ètica. És precisament la consciència d'aquesta original i immediata obligació envers els altres allò que singularitza el poble jueu, o el significat del terme "poble elegit". Per què la reciprocitat i la igualtat facin la seva aparició en el món seran necessàries, dirà Levinas, les institucions, és a dir, la Justícia.

6. L'altre en tant que Altre es situa, doncs, al centre del pensament jueu i de la filosofia ètica de Levinas. L'altre és en la Bíblia el més necessitat: el pobre, l'orfe, la vídua, l'estrange. "L'accueil de l'Étranger que la Bible recommande inlassablement ne constitue pas un corollaire du judaïsme et de son amour de dieu (...), mais est le contenu même de la foi. Elle est une indéclinable responsabilité. (...) Avant d'apparaître aux juifs comme un semblable qui aurait à reconnaître ou à contester ses certitudes, l'Étranger est celui à l'égard de qui on est obligé" ⁷⁰.

Altres nocions clau en el pensament filosòfic de Levinas poden ser traçades a partir del judaisme ⁷¹.

⁷⁰ "Religion et tolérance", DL 243.

⁷¹ CATHERINE CHALIER a "Singularité juive et philosophie", per exemple, es concentra en mostrar l'origen jueu de les nocions de responsabilitat i substitució, en el pensament de Levinas. Recullit a ROLLAND, J. (Ed.): *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de la Nuit surveillée*, 3. Éditions Verdier. París, 1984,

Levinas mateix es dedica en ocasions a inventariar o ressenyar els motius essencialment jueus que apareixen en les obres de diversos filosofs ⁷². L'important, però, més que tractar de completar aquest inventari, és observar com, de fet, totes aquestes característiques conflueixen en destacar el valor primordial de l'ètica, com a forma de coneixement, relació social i lloc on Déu és accessible als homes i el respecte per l'Altre (pluralitat -sociabilitat- i transcendència).

pp. 78-98.

⁷² Així, per exemple, parlant del pensament de Rosenzweig, Levinas sintetitza: "Deux éléments typiquement juifs sont apparus: l'idée du commandement, comme essentielle à la relation d'amour; l'amour se manifeste dans le commandement, il est seul à pouvoir commander l'amour; l'idée de l'homme rédempteur et non pas d'un Dieu rédempteur. Bien que la rédemption parte de Dieu, elle a absolument besoin de cet intermédiaire de l'homme", a "'Entre deux mondes' La voie de Franz Rosenzweig", DL 269. Respecte d'Ernst Bloch, diu: "Il ne s'agit pas de contester les sources grecques de la pensée d'Ernest Bloch, ni la prédominance écrasante, dans son esprit, de la culture occidentale sur sa culture proprement juive (...). Et cependant de nombreux motifs nettement juifs -ou judaïquement accentués - sont présents dans son œuvre: (...) 1) l'utopie à rapprocher de ce que les textes talmudiques appellent -au-delà du messianisme- le monde à venir qu'"aucun 'il n'a vu'. 2) Monde à venir auquel chacun apporte sa part (...). 3) Le monde comme inachevé: cf. Génèse 2, 3 '...l'œuvre que Dieu créa à faire'. 4) Rapprochement radical de l'ontologie et de l'éthique, celle-ci n'étant pas seulement le signe de la perfection de l'être, mais l'achèvement même; à rapprocher des textes talmudiques très nombreux où la Tora -doctrine de la justice- est l'instrument, le modèle ainsi que fondement ou fondation du monde; son ébranlement menace le cosmos du retour au néant. 5) La liberté de l'homme en-vue-de-l'œuvre à rapprocher de 'Je vous ai fait sortir de l'esclavage d'Egypte pour que vous soyez mes serviteurs'. (...)" DVI 65, nota 6.

5.1. L'Ètica

En primer lloc, la influència jueva es troba en l'esforç per a afirmar com a primera una significació ètica que la tradició occidental considera com a derivada de l'estructura, per a ella, fonamental que és el saber. Que la filosofia primera és una ètica és la tesi principal de Totalité et Infini. L'ètica és l'origen de tot sentit: la possibilitat de la sociabilitat i del llenguatge, el saber de l'amor, el coneixement que obliga, àdhuc el "lloc" on "la idea de Déu vé a nosaltres": "Dans l'Arche Sainte d'où Moïse entend la voix de Dieu, il n'y a rien d'autre que les tables de la Loi. La connaissance de Dieu que nous pouvons avoir et qui s'énonce, d'après Maimonide, sous forme d'attributs négatifs, reçoit un sens positif à partir de la morale: 'Dieu est miséricordieux' signifie: 'Soyez miséricordieux comme lui'. Les attributs de Dieu sont donnés non pas à l'indicatif, mais à l'impératif" ⁷³.

L'ètica és també, en conseqüència i més concretament, la possibilitat d'un diàleg entre totes les religions. "Israël ne se définit pas par l'opposition au

⁷³ "Une religion d'adultes", DL 33.

christianisme, pas plus qu'il ne se définit par l'antibouddhisme, l'antiislam ou l'antibrahmanisme. Il consiste plutôt à vouloir l'entente avec tous les hommes qui se rattachent à la morale" ⁷⁴. La idea d'una "reconciliació" o unitat de tota la humanitat a través de l'acció ètica és l'expressió de la fe jueva en el temps messiànic proclamat pels profetes. En aquesta importància atorgada a l'ètica és on millor pot entendre's el pas del particularisme jueu a l'universalisme o al judaïsme en tant que "cultura universal" ⁷⁵. El Messianisme no consisteix en proclamar un "més enllà del món" ni l'arribada d'un Messies-profeta-personal que proclamaria la fi dels temps i rellevaria els homes de la seva

⁷⁴ "Le cas Spinoza", DL 156.

⁷⁵ Levinas no nega, tanmateix, l'universalisme d'altres "familles espirituals" que, si bé no s'han entès sempre pel que fa a la seva pedagogia, han totes ensenyat també la xenofília i l'antiracisme -la unió dels homes- a partir de la diversitat concreta de la tradició històrica que cada una continua. L'universalisme, diu Levinas, és a dir, la coherència i el mínim d'hipocresia en la seva generositat, és el signe de l'excel·lència d'una civilització. Però una civilització, tot i que s'atengui a l'universalisme, no és igual a una altra; l'elecció, i no la fusió, s'imposa. "On peut tolérer le pluralisme de grandes civilisations et même comprendre l'impossibilité de leur fusion. La nature même de la vérité l'explique: sa manifestation en appelle à des possibilités humaines très nombreuses et, par conséquent, à des histoires, à des traditions et à des approches multiples. Mais la multiplicité reconnue ne dispense pas l'individu d'un choix raisonnée. (...) L'examen rationnel qui s'impose ne saurait trouver d'autres critères que le maximum d'universalité et le minimum d'hypocrisie." DL 81

responsabilitat. "Moïse et les prophètes ne se soucient pas de l'immortalité de l'âme, mais du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger" ⁷⁶. El Messianisme és la crida i l'esperança de la realització de la moral i de la justícia en el món i per part dels homes. El Messies és la humanitat sincera ⁷⁷. "Le judaïsme unit les hommes dans un idéal de justice terrestre dont le Messie est la promesse et l'accomplissement. L'éthique est son émotion religieuse primordiale. Il ne fonde aucune église pour des finalités trans-éthiques. Il distingue avec insistance 'messianisme' et 'monde futur'. Tous les prophètes n'ont prophétisé que pour annoncer les temps messianiques; quand au monde futur, 'aucun Èil ne l'a vu en dehors de Toi; Dieu l'accomplira pour celui qui attend' (Synhedrin 99 a)" ⁷⁸.

5.2. L'Altre

⁷⁶ "Une religion d'adultes", DL 36.

⁷⁷ "(...) L'idée de la rédemption de l'homme par l'homme: le vrai Messie c'est l'Humanité. C'est André Neher qui a poussé l'idée le plus loin et l'a exposé avec le maximum de force et de netteté. Dans *L'Exil de la Parole*, il va jusqu'à employer une expression provocante: *le triomphe de l'homme sur le Messie*". LACROIX, J.: "L'actualité de la pensée juive", art.c. p.20.

⁷⁸ "Judaïsme et temps présent", DL 295. Cf. l'explicació d'aquest text talmúdic que realitza Levinas a "Textes messianiques", DL 90-102.

En segon lloc es tracta, per a Levinas, d'ajudar el pensament nascut de Grècia a sortir del seu tancament en el mateix i la presència i superar la seva "al.lèrgia" de l'Altre; i això a través de l'ètica -en la relació no-violenta, no totalitzant, amb l'altre- però també en la filosofia. Filosòficamente, l'Altre de la filosofia grega és l'herència de Jerusalem. En aquest sentit, obrir la filosofia a l'Altre significa "une subversion du grec par la venue au concept de principes étranges à son sol" ⁷⁹. Tot el pensament de Levinas pot ser comprès, com afirma Jacques Rolland, com una torsió imprimida a la filosofia per obrir-la al seu Altre: "Il me semble que nous avons là [en Levinas] l'exemple majeur d'un exercice philosophique qui, aujourd'hui, tente de se déployer dans sa spécificité d'exercice rationnel tout en se laissant marquer, en ses articulations fondamentales, par des significations qui ne proviennent pas du terreau grec où naquit la philosophie" ⁸⁰.

Insistí'm-hi encara una vegada més. "Sur quoi porte la pensée juive? Sur toutes choses sans aucun doute, que nous n'allons pas énumérer, Mais son message

⁷⁹ CHALIER, C.: "Singularité juive et philosophie" a ROLLAND, J. (Ed.): *Emmanuel Lévinas*, o.c. p.79.

⁸⁰ ROLLAND, J.: "La philosophie juive", Magazine Littéraire, 225 (1985) 49.

fondamentale consiste à ramener le sens de toute expérience à la relation éthique entre les hommes - à faire appel à la responsabilité personnelle de l'homme, dans laquelle il se sent élu et irremplaçable, pour réaliser une société humaine où les hommes se traitent en hommes. Cette réalisation de la société juste est *ipso facto* élévation de l'homme à la société avec Dieu. Cette société est la bénédiction humaine elle-même et le sens de la vie. De sorte que dire que le sens du réel se comprend en fonction de l'éthique, c'est dire que l'univers est sacré" ⁸¹.

Finalment, però, i donat que la base de la civilització occidental és la Raó que els filòsofs grecs han revelat, Levinas està convençut que el diàleg entre jueus i cristians, i entre món occidental i judaïsme, haurà de realitzar-se en el llenguatge de la filosofia: "recourir (...) au médium de toute compréhension et de toute entente, où toute vérité se refléchit, précisément à la civilisation grecque, à ce qu'elle engendra: au logos, au discours cohérent de la raison, à la vie dans un État raisonnable. C'est là le véritable terrain de toute entente. La civilisation que suscite une telle vie permettra l'accord entre vérités, qui ne peuvent ni se réduire à leur 'minimum spirituel',

⁸¹ "La pensée juive aujourd'hui", DL 223.

ni se juxtaposer dans un syncrétisme dont nous [juifs] avons horreur, comme vous [chrétiens]" ⁸². La preocupació fonamental de Levinas serà aleshores, i com ell diu, la de traduir el no-hellenisme de la Biblia en termes hel·lènics ⁸³ o, segons una altra de les seves formulacions, la tasca (comú a tot jueu) "d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait"

⁸⁴.

"Il n'y a rien à faire: la philosophie se parle en grec. Mais il ne faut pas penser que le langage modèle le sens" ⁸⁵. El llenguatge grec -la llengua segons la sintaxi- permet probablement, diu Levinas, presentar el sentit. Però el judaïsme aporta a l'herència greco-romana una saviesa que és necessària a la humanitat d'avui: la saviesa del respecte a l'alteritat i de l'ordre ètic, o de la justícia. Levinas la dirà filosòficament.

⁸² "Israël et l'universalisme", DL 246-247.

⁸³ "Questions et réponses", DVI 137.

⁸⁴ "Assimilation et culture nouvelle", ADV 233-234.

⁸⁵ "Questions et réponses", DVI 137.

CAPÍTOL 3

LA INTRIGA DE L'ALTERITAT

"Comme si un être vraiment extérieur n'était pas la plus prodigieuse aventure de la vie."
DL 49

INTRODUCCIÓ

Levinas inicia les seves reflexions filosòfiques distanciant-se de l'ontologia. Aquesta pensa l'Ésser en termes de voluntat per a perseverar en si mateix (el famós "conatus" de Spinoza) o com a finitud abocada a la mort (segons el pensament heideggerià). El sentit, però, no pot trobar-se, creu, Levinas en un Ésser tancat en si mateix, fonament i límit de les seves preocupacions. És necessari sortir del Mateix. Del Mateix a l'Altre; aquesta és la proposta de Levinas.

En aquest capítol, analitzaré breument la relació del pensament de Levinas amb el de M.Heidegger com a punt de partença per a l'exposició -més detallada- de les ànalsis del primer sobre l'alteritat.

1. LA SORTIDA

"Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare." DE 98

Levinas estableix des del principi de la seva marxa especulativa quina és la seva relació amb Heidegger, a qui considera l'exponent màxim del pensament ontològic: "Si au débu, nos réflexions s'inspirent dans une large mesure -pour la notion de l'ontologie et de la relation que l'homme entretient avec l'être- de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandées par le besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggerienne" ¹. Aquesta afirmació conté tres importants precisions; veiem-les:

1.- Influència de Heidegger en Levinas.

En primer lloc, Levinas reconeix explícitament el seu deute envers Heidegger. Aquest es pot sintetitzar en els següents punts:

- a) Represa sense contestació d'una certa concepció filosòfica en virtut de la qual un problema serà

¹ LEVINAS, E.: *De l'existence a l'existant* (DEE), o.c. p.19.

considerat filosòfic per excel·lència en la mesura que ens confronti amb l'antic problema de l'ésser en tant que ésser, i del seu sentit ²;

- b) Represa d'una certa temàtica i d'un cert estil: "Sein und Zeit est resté le modèle même de l'ontologie. Les notions heideggeriennes de finitude, d'être-là, d'être-à-la-mort, etc., demeurent fondamentales. Même si on se libère des rigueurs systématiques de cette pensée, on reste marqué par le style même des analyses de Sein und Zeit, par les 'points cardinaux' auxquels se réfère 'l'analytique existentielle'" ³;
- c) Represa, finalment, del caràcter existencial, més que no pas teòric i a-temporal, de la reflexió sobre l'ésser: "La reprise de l'ontologie par la philosophie contemporaine a ceci de particulier que la connaissance de l'être en général -ou l'ontologie fondamentale- suppose une situation de fait pour l'esprit qui connaît. (...) L'ontologie, dite authentique, coïncide avec la facticité de l'existence temporelle. Comprendre l'être en tant qu'être - c'est exister ici-bas" ⁴.

² Reproduceixo aquí les paraules de J. Rolland en la seva introducció al llibre de Levinas *De l'évasion*, o.c. p.15.

³ LEVINAS, E.: *Éthique et Infini* (EI), o.c p.38 (47).

⁴ LEVINAS, E.: "L'ontologie est-elle fondamentale", EN 13-14.

2.- Necessitat d'abandonar el to general de la seva filosofia.

Però la qüestió del sentit de l'ésser ha de ser, creu Levinas, posada de nou no ja, com afirmava Heidegger, per rescatar-la de l'oblit on la metafísica l'havia reclòs ⁵, sinó per a fer-la, finalment, veritablement significant. Amb Heidegger, doncs, és urgent plantejar de nou el problema filosòfic per excel.lència, l'antic problema de l'ésser, però, contra ell, cal fer-ho seguint una orientació radicalment diferent: reivindicant la metafísica -d'inspiració hebrea- versus l'ontologia, dirà Levinas, i entenent aquesta metafísica com a ètica. En efecte, la reducció operada per Heidegger dels éssers concrets a l'Ésser -amb majúscula-, fa violència a les diversitats que una veritable metafísica, en canvi, és capaç de respectar.

3.- Impossibilitat, tanmateix, d'ignorar Heidegger.

"Je pense, malgré [des] réserves, qu'un homme qui, au XXe siècle, entreprend de philosopher, ne peut pas ne

⁵ Recordem que per a Heidegger és necessari replantejar la pregunta pel sentit de l'ésser (en general) que el desenvolupament de la filosofia després de Grècia ha oblidat i substituit per la pregunta -falsament equivalent- de l'ens. En efecte, la metafísica ha convertit l'ens, subordinat i parcial, en absolut. Heidegger posa com a exemple la "metafísica de la subjectivitat" de l'època moderna que, anant més enllà d'allò donat (meta-física), ha atorgat al subjecte (allò que està a sota o sosté tota determinació) caràcter real i atributs abans només reservats a l'ens diví.

pas avoir traversé la philosophie de Heidegger, même pour en sortir. Cette pensée est un grand événement de notre siècle" ⁶. Certament, per a Levinas, l'aparició de *Sein und Zeit* el 1927 va marcar un moment clau en la història del pensament. Va suposar, en primer lloc, una reeducació "de la nostra orella" ⁷ en parlar, no ja de "l'ésser", o "d'un ésser" com si fos un substantiu sinó de l'ésser en tant que verb. Heidegger va mostrar la verbalitat del mot ésser, allò que en ell és esdeveniment, el "se passer" de l'ésser: es tractava de descriure l'ésser o l'existir de l'home -no la seva naturalesa- a través d'anàlisis sobre l'angoixa, el "souci", l'ésser-per-a-la-mort o l'affectivitat. L'existència humana, tanmateix, només li interessava a Heidegger, diu Levinas, en tant que "lloc" de l'ontologia fonamental. Va suposar, en segon lloc, pensar l'ésser en la dimensió de la "diferència ontològica", és a dir, no poder prescindir ja de la distinció entre ésser i ens, existència i existent, entre l'acte d'ésser i l'ésser que és, entre el verb i el substantiu. "Cette distinction heideggerienne est pour moi la chose la plus profonde de *Sein und Zeit*" ⁸. Pràcticament totes les obres de Levinas començaran amb

⁶ EI 39-40 (49).

⁷ EI 34 (44).

⁸ LEVINAS, E.: *Le Temps et l'Autre* (TA), P.U.F. París, 1983. p.24.

o faran en algun moment referència explícita a aquesta fonamental distinció⁹.

La ruptura de Levinas envers Heidegger s'ancara en aquesta distinció bàsica entre l'ésser (verb) i l'ens (substantiu) o, segons els termes que Levinas prefereix utilitzar, l'existència i l'existent. En efecte, mentre que l'ontologia heideggeriana es dirigeix principalment a la comprensió de l'ésser (accessible, no obstant, a partir de l'ésser aquí o *Dasein*), per a Levinas és imprescindible passar de l'existència a l'existent¹⁰, és a dir, de l'ésser a l'ens concret. Privilegiar un o altre te conseqüències fonamentals: "Affirmer [com fa Heidegger] la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté"¹¹.

⁹ Cf.: DE 77-78; DEE 15; TA 24; AE 9 (41), 13 (45).

¹⁰ Es el títol significatiu -o programàtic- d'una de les primeres obres de Levinas i fa referència a aquesta inversió de l'ordre reflexiu de Heidegger amb què Levinas inicia la seva pròpia trajectòria.

¹¹ TI 36 (69).

La necessitat de sortir de l'ésser es manifestarà a Levinas amb gran pes i urgència en els anys immediatament anteriors a la Segona Guerra Mundial i significarà el moment determinant de la seva separació respecte Heidegger. Efectivament, l'admiració inicial envers el pensament heideggerià sobre l'ésser haurà de fer front aviat al sentiment d'insatisfacció creixent que caracteritza l'Europa de pre-guerra. La nova sensibilitat s'expressa en un nou concepte: evasió, i aquest dóna títol al primer assaig de Levinas, escrit el 1935. "Ce terme que nous empruntons au langage de la critique littéraire contemporaine, n'est pas seulement un mot à la mode; c'est un mal de siècle" ¹².

El terme evasió apareix, diu Levinas, com la condemna més radical de la filosofia de l'ésser per la generació de pre-guerra. Sorgeix quan la sensibilitat moderna percep en l'ésser una tara no ja relacionada amb la seva finitud sinó amb la seva permanència i gravidesa: l'ésser és i nosaltres hi som irreversiblement lligats. "L'être est: il n'y a rien à ajouter à cette affirmation tant que l'on n'envisage dans un être que son existence. Cette référence à soi-même, c'est précisément ce que l'on dit quand on parle de

¹² LEVINAS, E.: *De l'évasion*, o.c. p.70.

"l'identitat de l'etre"¹³. La identitat és l'expressió de la suficiència de l'ésser, i aquesta és per a Levinas brutal per la manera d'affirmar-se sense referir-se a res d'altre, imposant-se absolutament i definitiva.

El qüestionament de l'ésser, la necessitat profunda de sortir de l'ésser -com dirà Levinas- serà des d'ara el motor, la preocupació central del pensament de Levinas des de *De l'évasion* (1935) a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). "Qu'il ait fallu cependant près de quarante ans et plusieurs livres qui ne furent pas seulement des intermédiaires pour aller de l'un à l'autre et pour que la dernière tienne la promesse latente de la première, laisse de son côté apparaître une (...) dimension du travail de la philosophie, qui le désigne comme l'exercice de la plus longue patience"¹⁴.

2. PENSAR L'ALTRE DESDE LA JUSTÍCIA

"Le souci d'être de l'étant, qui a été si admirablement formulé par Heidegger, voilà l'un des traits que l'on a toujours relevé

¹³ DE 69.

¹⁴ ROLLAND, J.: "Sortir de l'être par une nouvelle voie", Prefaci a DE, o.c. p.53.

dans l'Être. Ce désir de perséverer dans l'Être. L'homme veut s'assurer d'être. Et là, Heidegger l'a encore très bien vu et très bien dénoncé, il s'agit d'une emprise sur l'Être, d'une force de possession./ Mais il m'est apparu qu'il y avait aussi dans l'humain la possibilité de se préoccuper d'un autre, de l'être de l'autre. Une idée qui est somme toute assez simple, et que l'on pourrait rapprocher de l'altruisme, si l'altruisme n'était pas sans cesse concilié avec l'égoïsme. Pour énoncer cela autrement, je dirais que je m'aperçois que la mort d'un autre homme peut passer avant la mienne, c'est-à-dire que la mort de l'autre peut être pour moi un problème qui précède celui que me pose ma propre mort" ¹⁵.

Allò que per a Heidegger caracteritzava el subjecte humà era la seva finitud d'ésser abocat a la mort. Per a Levinas, en canvi, l'esdeveniment remarcable i essencial del psiquisme humà és precisament el fet d'ésser afectat per la mort de l'altre. Hi ha aquí un canvi de perspectiva radical. En el pensament de Levinas, l'altre és la realitat sobre la qual val la pena filosofar, o el Mateix en tant que aspirant a sortir de si mateix vers l'altre, afectat per l'altre.

"Nous sommes habitués à une philosophie où esprit équivaut à savoir, c'est-à-dire au regard qui embrasse les choses, à la main qui les prend et les possède, à la domination des êtres et où la confirmation de soi est le principe de la subjectivité. Dans l'homme se répéteront et se confirmeront la contention d'être, l'effort d'être, la persévérence universelle de l'être dans son être. Je pense

¹⁵ LEVINAS, E.: "Le souci de l'autre", Magazine Littéraire, 225 (1985) 51.

au contraire: dans l'homme, cette ontologie s'interromp ou peut s'interrompre. Dans la vision que je développe, l'émotion humaine et sa spiritualité commencent dans le pour-l'autre, dans l'affection par l'autre. Le grand événement et la source même de son affectivité sont en autrui!"¹⁶.

Certament, la filosofia occidental ha situat el sentit en el jo que s'affirma a si mateix dominant el món a través del saber. Per a Levinas, en canvi, el sentit em ve de l'autre. Com accedir a aquest altre? Com pensar-lo? L'accés a l'autre no pot efectuar-se a través del saber atès que el coneixement -l'ideal de la filosofia occidental- és per essència una relació que aspira a la totalitat, "relation avec ce qu'on égale et englobe, avec ce dont on suspend l'altérité, avec ce qui devient immanent, parce que c'est à ma mesure et à mon échelle. (...) Il y a dans la connaissance, en fin de compte, une impossibilité de sortir de soi"¹⁷. L'accés ontològic a l'Altre -basat en el coneixement- no respecta, doncs, l'alteritat de l'autre; és un accés que exerceix violència i que cal abandonar. En canvi, tot el pensament de Levinas constitueix un esforç d'accés a l'Altre en la justícia. Accedir a l'Altre en la justícia és considerar-lo en la seva alteritat: l'Altre és l'absolutament Altre.

¹⁶ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.100.

¹⁷ EI 61 (64).

"Nous nous opposons donc radicalement à Heidegger qui subordonne à l'ontologie le rapport avec Autrui (...), au lieu de voir dans la justice et l'injustice un accès originel à Autrui, par-delà toute ontologie. L'existence d'Autrui nous concerne dans la collectivité, non pas par sa participation à l'être qui nous est familier à tous, d'ores et déjà, non pas par son pouvoir et par sa liberté que nous aurions à subjuguer et à utiliser pour nous; non pas par la différence de ses attributs que nous aurions à surmonter dans le processus de la connaissance ou dans un élan de sympathie en nous confondant avec lui et comme si son existemnce était une gêne. Autrui ne nous affecte pas comme celui qu'il faut surmonter, englober, dominer, - mais en tant qu'autre, indépendant de nous: derrière toute relation que nous puissions entretenir avec lui, ressurgissant absolu. C'est cette manière d'accueillir un étant absolu que nous découvrons dans la justice et l'injustice et qu'effectue le discours, essentiellement enseignement" ¹⁸.

La sortida de l'ordre del saber a l'ordre del sentit s'efectua, doncs, en Levinas a través de la noció de l'absolutament altre. Des de les tradicions ontològiques, com hem vist, l'altre ha estat sempre considerat en termes de saber i de representació, com un ésser que el jo coneix, assimila i redueix a un altre Jo, és a dir, un "com jo però diferent". L'Altре considerat en canvi desde o en la seva alteritat ocasiona, com veurem, un desordre, una inquietud, una perturbació en l'essència satisfeta del Jo -un des-inter-essament- que fa possible la justícia, la moral i el sentit. És el que Levinas anomena la "intriga de

¹⁸ TI 88-89 (111).

"l'alteritat"¹⁹. No es tracta de que l'ètica s'oposi a la comprensió, sinó de que l'altre m'afecta -èticament-independentment i amb anterioritat al coneixement que jo pugui tenir del seu ésser. "Je substitue à la compréhension non pas d'autres relations qui seraient des *incompréhensions*, mais ce par quoi la compréhension d'autrui commence seulement à compter pour un moi: ce n'est pas la connaissance de son caractère, ni de sa position sociale, ni de ses besoins, mais c'est sa nudité de besogneux, le dénuement inscrit sur son visage, son visage comme dénuement lequel m'assigne responsable et par lequel ses besoins peuvent seulement compter pour moi. (...) L'éthique, c'est lorsque non seulement je ne thématise pas autrui; c'est lorsque autrui m'obsède ou me met en question"²⁰.

3. L'ALTERITAT

"Il y a une multiplicité et une transcendance dans ce verbe exister, une transcendance qui manque même aux analyses existentialistes les plus hardies." TA 86

L'alteritat esdevé així el tema central del pensament de Levinas, la clau de volta en torn de la qual

¹⁹ Cf. "Notes sur le sens", DVI 241.

²⁰ "Questions et réponses", DVI 156.

s'edificaran els temes fonamentals del seu pensament. De l'alteritat se'n deriven i en ella prenen suport temes com la responsabilitat, la llibertat i la justícia, que tractarem més endavant. Aquesta importància de l'alteritat en l'obra de Levinas s'expressa amb tota una gamma de termes sinònims: exterioritat, transcendència, Infinit. El què aquests termes intenten reflectir és, abans que res, una dimensió de profunditat, d'alçada, d'inabastabilitat.

Que l'Altre és inabastable significa, en primer lloc, que l'Altre no pot ser de cap manera contingut en un concepte, definit aillant la seva diferència específica dins del gènere comú al qual pertany, si volem considerar-lo no ontològicament sinó moral. La seva alteritat no s'especifica en categories de qualitat o quantitat, o per una diferència en l'espai que ocupa. No és la manera de ser altre el que compta aquí sinó el fet; l'Altre és alteritat.

"D'habitude, nous disons qu'une chose est autre parce qu'elle a d'autres propriétés. Il y a là un papier blanc, il y a à côté un papier noir - altérité? Ils sont autres aussi par le fait que l'un est à un endroit de l'espace et l'autre à un autre endroit de l'espace; ce n'est pas là l'altérité qui vous distingue de moi. Ce n'est pas du tout parce que vos cheveux ne sont pas comme les miens et parce que vous occupez une autre place que moi - ce ne serait qu'une différence de propriété ou de disposition dans l'espace, différence d'attributs. Mais avant tout

attribut, vous êtes un autre que moi, autre autrement, autre absolument! Et c'est cette altérité autre que celle qui tient aux attributs qui est votre altérité; elle est logiquement non justifiable, logiquement indiscernable".²¹

Conseqüentment, la pretensió del saber de comprendre l'Altre en relació al Mateix no té sentit. L'Altre no pot ésser comprès com un conjunt de trets que es defineixen en relació de contrast o similitud amb el Mateix -és a dir, pensat per analogia amb ell- perquè és, precisament, Altre; no un Jo diferent, sinó el totalment altre.

Però, més enllà d'aquesta impossibilitat lògica de conceptualitzar l'altre hi ha una necessitat moral. És a dir, la moral exigeix que l'alteritat sigui respectada. Fer que la meva relació amb l'Altre sigui una relació de justícia requereix aquesta transcendència. Si l'altre es prestés a la tematització, si les seves característiques fossin analitzades, si la relació amb ell no s'establís com a absolutament immediata i incondicionada, l'altre esdevindria un objecte i deixaria de comptar com a altre. "Il faut que l'autre soit accueilli indépendamment de ses qualités, s'il doit être

²¹ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.95.

accueilli comme autre" ²², independentment del seu caràcter, de la seva condició social, dels seus predicats en general. No es tracta de conèixer l'altre, sinó de relacionar-se amb ell moralment; d'entrar en el terreny de l'ètica: de la relació sense mesura, gratuïta, desinteressada, incondicionada amb l'Altre.

"L'éthique: comportement où autrui, qui vous est étranger et indifférent, qui n'appartient ni à l'ordre de vos intérêts ni à celui de vos affections, cependant vous regarde. Son altérité vous concerne. Relation d'un autre ordre que la connaissance où l'objet est investi par le savoir, ce qui passe pour le seul mode de relation avec les êtres. (...) Placé dans une relation éthique, l'autre homme demeure autre. Ici, c'est précisément l'étrangeté de l'autre, et si on peut dire son 'étrangeté', qui le rattache à vous éthiquement. (...) L'idée de la transcendance se lève peut-être ici" ²³.

4. EL ROSTRE

"Tout est là, dans le visage." "Le souci de l'autre" p.51

Com es produeix, doncs, la relació amb l'altre considerat com a altre, és a dir, independentment de les seves característiques i dels meus interessos? Per

²² "Questions et réponses", DVI 129.

²³ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.94.

a Levinas, la relació moral amb l'altre és un esdeveniment que neix amb la mirada de l'altre. Tot comença amb el rostre.

El "Rostre" és una de nocions més personals de l'ètica levinassiana. En el contexte d'un pensament sobre la bondat, el rostre abandona la seva referència primàriament visual en favor de la seva poderosa capacitat expressiva. Com diu acuradament Poirié, "avant d'être image plastique et perception sensible, d'une manière plus essentielle, le visage est signification, parole; c'est pourquoi l'écoute du visage prime sa vision" ²⁴. La noció de rostre en l'obra de Levinas expressa, fonamentalment, l'impacte indefugible que la presència de l'altre causa en el Jo. L'altre no és una abstracció, un objecte de coneixement o un tema de conversa; és un rostre, una presència: és i està aquí. I, no obstant, delicada frontera entre l'interior i l'exterior, en el rostre l'altre es manifesta, és present, donant-se i a l'ensens inabastable, nu i tanmateix misteriós ²⁵. Aquesta és la

²⁴ POIRIÉ, F.: o.c. p.26.

²⁵ Al curs d'un encontre amb un grup de filòsofs holandesos a la Université de Leyde al març de 1975, el doctor T.C.FREDERIKSE retreu el caràcter fantomàtic, com sorgint del no-res, del rostre en la filosofia de Levinas i la seva consideració massa negativa de la història "apparemment par réaction contre la philosophie hégélienne de l'histoire, où l'autre n'a qu'un rôle effectif que par sa place dans la totalité."

paradoxa del rostre. Davant l'altre, en fi, el Jo sortirà de si mateix com sacsejat, com despertat d'un profund somni, i se sentirà obligat a respondre. El rostre obre la perspectiva moral.

L'altre, doncs, ve a mi i s'expressa a través del rostre. Aquest tema -que serà especialment desenvolupat a *Totalité et Infini*- és de vital importància en el conjunt de l'obra de Levinas. No només porta a considerar les repercussions ètiques de l'encontre del Mateix amb l'Altre sinó que ho fa introduint a l'ensems altres temes fonamentals: els temes de "la idea de l'Infinit en mi" -o de la transcendència- i del llenguatge.

4.1. La idea de l'Infinit en mi

"La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit

Per a Levinas, però, considerar l'altre independentment de totes les seves característiques és l'única manera de considerar-lo com a altre, i així, de fer penetrar en la història la perspectiva moral. Per a seguir aquesta objecció i la resposta de Levinas en detall cf. DVI pp.128-132.

à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* - l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités (...). Il s'exprime" ²⁶.

Que l'altre s'expressa en el seu rostre implica, en primer lloc, que l'altre no és reduïble a conceptes sinó que és, precisament, inabastable, sempre més que el què jo pugui pensar, que la idea que d'ell jo me'n faci: és a dir, infinit. L'Infinit, en el pensament de Levinas, s'oposa a la totalitat. La totalitat és síntesi on s'incorporen -i es redueixen- les diferències. En el rostre, l'altre s'expressa precisament com a allò que no es pot reduir, neutralitzar en un contingut conceptual, com a allò que resta sempre exterior al pensament que el pensa. Jo no puc disposar de l'altre com d'un concepte. La mirada de l'altre em suggereix que hi ha encara -sempre- alguna cosa que se m'escapa. L'altre és sempre més i està més enllà dels meus poders, separat i "sant".

Que l'altre s'expressa en el seu rostre implica, doncs, en segon lloc, que entre ell i el mateix s'estableix una relació on els termes no queden units en una totalitat sinó que conserven la seva transcendència. És a dir, el rostre fa possible realitats transcendentals,

²⁶ TI 43 (74).

separades, absolutament diferents, entrin en contacte sense reduir-se o dominar-se l'una a l'altra, "contact de l'intangible, contact qui ne compromet l'intégrité de ce qui est touché" ²⁷. Levinas anomena veritat aquesta relació amb l'exterioritat, relació entre el Mateix i l'Altre que conserva la separació. La veritat no consisteix en la unió del cognoscent i el conegit, no recupera la "distància", no arriba a la totalitat. Per a Levinas, la veritat només és possible com a respecte per la transcendència, per l'alteritat de l'altre. La separació es absoluta, no relativa. I, tanmateix, diem que els termes entren en relació.

Per a descriure la naturalesa d'aquesta relació entre termes separats Levinas reprèn el tema cartesià de "l'idée de l'infini en nous":

"Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le 'je pense' entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée 'idée de l'infini'" ²⁸.

²⁷ TI 42 (74).

²⁸ TI 40 (72).

La noció cartesiana de la idea de l'Infinit designa una relació amb un ésser que conserva la seva exterioritat total respecte a aquell que el pensa. Segons Descartes, les nocions matemàtiques i morals estan presents en nosaltres per les seves idees i es distingeixen d'elles. Però la idea de l'infinit, a més, té una cosa d'exceptional: el seu *ideatum* deixa enrera la seva idea. O, altrament expressat, en les coses, la coincidència total de les seves realitats "objectiva" i "formal" no està exclosa; de totes les idees, diferents a la d'Infinit, hauriem pogut, en rigor, donar compte per nosaltres mateixos. Però la idea de l'infinit es caracteritza per contenir més del que jo podria pensar; per tant, ha d'haver estat posada en mi per l'Infinit mateix.

Allò que a Descartes li interessa principalment és el fet que la presència de la idea de l'infinit en l'ésser finit prova l'existència separada d'aquest Infinit, i aquesta garanteix la certesa del meu coneixement sobre les coses. Per a Levinas, en canvi, la importància d'aquesta anàlisi cartesiana -més enllà de la seva qüestionable naturalesa demostrativa- rau en destacar que la distància que separa *ideatum* i idea constitueix aquí el contingut de l'*ideatum* mateix. És a dir, si de l'Infinit només en podem tenir una idea és perquè la seva essència mateixa és ésser transcendent. "Le

transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous; il est infiniment éloigné de son idée -c'est-à-dire extérieur- parce qu'il est infini" ²⁹. Allò que a Levinas li importa destacar, en definitiva, és la idea mateixa de la transcendència, de l'Absolut, i la possibilitat d'establir una relació amb aquest Absolut que no el torni relatiu; la seva intenció no és gnoseològica -relativa al coneixement- com en Descartes, sinó metafísica i ètica, com veurem més endavant.

Allò que Levinas reté principalment de la noció cartesiana de l'*infinit* -de la "idea de l'*infinit*" introduïda en l'ésser finit per l'*infinit*- és la seva anterioritat o exterioritat en relació al finit, és a dir, la seva transcendència. La idea de l'*Infinit* no és possible més que entre éssers separats. La separació entre l'ésser finit i l'*Infinit* no és relativa; la participació de l'un en l'altre restauraria la totalitat i faria il·lusòria la transcendència. La correlació no pot ser el model de relació entre el *Mateix* i l'*Altres* perquè l'*Altres* no es defineix a partir del *Mateix* ni el *Mateix* és una part de l'*Altres*. L'*Infinit* és sempre més, és la transcendència mateixa, el desbordament d'una idea adequada. Si la totalitat,

²⁹ TI 41 (73).

doncs, no pot constituir-se és perquè l'Infinit no es deixa integrar. No és la insuficiència del Jo -finit- la que impedeix la totalitat, sinó el caràcter infinit de l'Altre. En definitiva, la separació entre els termes expressa i fa possible la transcendència.

Com es produeix, aleshores, la idea de l'infinit en mi, ésser finit, si no és per participació de la meva essència en allò pensat? Com és possible "le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi contient cependant en soi ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité" ³⁰. Altrament dit, "la conversion de l'âme à l'extériorité ou à l'absolument autre ou à l'Infini n'est pas déductible de l'identité même de cette âme, car elle n'est pas à la mesure de cette âme" ³¹; com s'esdevé aleshores que el Jo "contingui" la idea del totalment transcendent, que malgrat la seva exterioritat els termes puguin entrar en relació?

La presència en l'ésser finit de la idea de l'infinit no prové del que anomenem experiència objectiva, precisament pel fet que allò infinit desborda el

³⁰ TI 12 (51).

³¹ TI 56 (85).

pensament que el pensa. La presència de la idea de l'infinit en mi té lloc com a revelació. "L'idée de l'infini ne part donc pas de Moi, ni d'un besoin dans le Moi mesurant exactement ses vides. En elle le mouvement part du pensé et non pas du penseur. C'est l'unique connaissance qui présente cette inversion - connaissance sans a priori. L'idée de l'Infini se révèle, au sens fort du terme" ³². Que la idea de l'Infinit es revela significa, doncs, que no es troba en el meu interior -a priori- ni respon a la necessitat d'omplir un buit en la meva ànima: la idea de l'Infinit em ve de l'altre, de l'exterior. Significa també que l'Infinit es manifesta independentment de tota posició que haguem pres respecte a ell, és a dir, s'expressa - ve a mi- com imposant-se, inesperat i impactant; la revelació constitueix, segons expressió de Levinas, una experiència absoluta. I significa, finalment, que l'Infinit es manifesta presentat-se ell mateix en la idea que l'anuncia, com a coincidència d'allò expressat amb aquell que expressa, com a presència viva que sosté la seva pròpia manifestació.

La manera concreta com la idea de l'Infinit es revela, és a dir, es fa present en nosaltres és, segons Levinas, a través del rostre de l'altre. "L'idée de

³² Idem.

l'infini, le débordement de la pensée finie par son contenu -effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité, avec ce qu'à tout moment elle apprend sans être heurtée. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage" ³³. En efecte, el rostre manifesta de forma privilegiada l'alteritat de l'altre; el rostre, com a expressió i presència més enllà de la seva forma plàstica. El coneixement que jo pugui tenir de la transcendència, a través del rostre, no és, doncs, un coneixement objectiu -provinent de la forma i a la mesura de la mirada que contempla- sinó excepcional: constitueix "l'experiència per excel.lència" diu Levinas ³⁴, i això perquè la idea de l'infinit en mi a través del rostre de l'altre em revela, en definitiva, una desmesura: trenca l'ordre immanent, l'ordre que jo puc abastar, pensar, posseir; significa "el xoc d'allò diví" ³⁵. I així, a partir de l'Infinit de l'altre que el seu rostre expressa s'arriba a copsar l'Infinit de la divinitat.

En efecte, afirmar que el rostre de l'altre introduceix en mi la idea de l'Infinit, el sempre més i inabastable, el transcendent, implica una ambigüitat

³³ TI 215 (210).

³⁴ Cf.: TI 213 (209).

³⁵ Cf. E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.93.

que ja s'haurà posat de manifest. En l'ètica de Levinas l'alteritat, la transcendència o l'Infinit s'apliquen obviament a Déu, però també a tot ésser humà. I és que la idea de l'Infinit és una, l'Infinit no té un més i un menys, l'altre -home- és infinit de la mateixa manera que Déu ho és. Ara bé, de quin "altre" està parlant Levinas en cada situació concreta? a quina realitat es refereix? La diferència entre "l'altre", escrit en minúscula, i "l'Altре", en majúscula, no sembla resoldre el problema per quant en els textes de Levinas no sempre el primer s'aplica -exclusivament- als homes i el segon a Déu. A mi em sembla, tanmateix, que aquesta "ambigüitat" és deliberada: serveix al propòsit de relacionar amb un vincle -concepte- únic els temes de la moral i de la religió: de la consideració de l'ésser humà en tant que altre se'n derivarà una moral de la responsabilitat (l'altre em mira i, per tant, jo li he de respondre) que serà, segons Levinas, la via fonamental d'accés a Déu. De l'altre en tant que ésser humà passarem a l'Altре de la divinitat. En aquest sentit, és fàcil qualificar l'ètica levinassiana de metafísica; però és important establir fins a quin punt el seu "sistema" depèn o no d'assumpcions metafísiques. D'aquest tema en parlarem al final, en el capítol 8è.

4.2. El rostre com a "paraula d'honor": el llenguatge

Dir que l'altre en tant que altre es manifesta en el rostre significa, en segon lloc, un refús de la noció de visió per a descriure la relació autèntica amb l'altre en favor de la noció de discurs. L'accés als éssers a través de la visió domina aquests éssers, exerceix sobre ells un poder: l'altre és reduït a contingut del meu coneixement. L'accés a l'altre en el dir del rostre fonamenta, en canvi, com veurem, una relació basada en el respecte a l'alteritat. Levinas aquí es distancia, doncs, de les anàlisis fenomenològiques en les quals la visió -o la llum- i el contexte cultural -els "horitzons del món de l'objecte"- exerceixen el paper predominant en el procés del conèixer³⁶.

En un primer moment, l'altre es manifesta, certament, a partir de la seva forma plàstica i reb la seva

³⁶ Les anàlisis de Levinas sobre el rostre han estat sovint qualificades de fenomenològiques (Cf. Ph. Nemo a EI 89 (85)). Levinas, que en ocasions ha utilitzat ell mateix aquest qualificatiu, prefereix, tanmateix, matitzar l'asserció: "Je ne sais si l'on peut parler de 'phénoménologie' du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique" EI 89 (85).

significació del contexte cultural al qual pertany. "Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. (...) [Il] s'éclaire par la lumière du monde. La compréhension d'Autrui est, ainsi, une herméneutique, une exégèse. Autrui se donne dans le concret de la totalité à laquelle il est immanent (...)"³⁷. Nogensmenys, l'Altre gaudeix també d'una significació pròpia -no rebuda del món-, abstracta o, millor dit, absoluta i provinent d'un més enllà de la seva forma. Aquesta significació es manifesta, segons Levinas, com venint a nosaltres, fent una entrada, trencant les formes... a partir del rostre.

Considerat en la seva forma el rostre és, no cal dir-ho, cosa entre les coses, forma que delimita; però la seva essència és, precisament, la capacitat de trencar aquesta plasticitat i de parlar. En efecte, mentre que el fenomen, que pertany a la immanència i a la historicitat, resta captiu en la forma plàstica, l'epifania del rostre està viva: en ella l'Altre se'ns revela com a exterior al seu tema, transcendint la seva imatge. En aquest sentit, afirma Levinas, es podria dir que el rostre no és "vist", és allò que no pot

³⁷ HAH 50, trad. cat. p.104; trad. cast. p.44.

esdevenir un contingut que el pensament englobaria, és l'incontenible, i per això ens porta "més enllà" ³⁸.

Així doncs, el rostre, que s'expressa en allò sensible, esquinça, tanmateix, aquest sensible i aporta encara un nou significat. Com bellament ho expressa Levinas:

"Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêoir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule: le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture" ³⁹.

³⁸ Cf.: EI 91 (86-7).

³⁹ HAH 51; trad. cat. p.105; trad. cast. p.45. Indico la referència de la traducció catalana, tal com he vingut fent fins ara, però he d'expressar aquí la meva sorpresa i dissentiment per la manera que X. Antich tradueix el terme francès "perce", que es troba al principi del fragment. Antich tradueix la tercera persona del present d'indicatiu del verb "percer" (perforar, travessar o traspassar) pel substantiu "perforació", amb la qual cosa deixa sense verb principal tota la frase. Per si això fos poc, Antich acompaña aquesta correspondència amb una nota a peu de plana totalment improcedent: la referència a la "forma interior d'un tub sonor pròpia del clarinet (...) i alguns altres instruments de vent" no només no il·lumina sobre el significat del terme "perce" sinó que complica innecessàriament -amb imatges musicals que no vénen al cas- la comprensió del text levinassiat, un text que compta ja -d'altra banda- amb una imatge il·lustrativa pròpia, la de la finestra.

En el pensament de Levinas, el rostre és, fonamentalment, expressió de si mateix més enllà de la forma, és a dir, discurs. Ara bé, l'esdeveniment propi de l'expressió no consisteix en donar-nos la interioritat de l'Altre, en transmetre una informació, un contingut. En l'expressió un ésser es presenta ell mateix, dóna testimoniatge de si. El rostre és un estar present en el propi missage, és la signatura del qui parla. Per aquesta raó el rostre, com a paraula que expressa "heus-me aquí", és anterior i pressuposa tot contingut comunicable i susceptible de dir la veritat o de mentir. "Le langage comme échange d'idées sur le monde, avec les arrière-pensées qu'il comporte, à travers les vicissitudes de sincérité et de mensonge qu'il dessine, suppose l'originalité du visage sans laquelle (...) il ne pourrait commencer" ⁴⁰. Es a dir, l'ens pot mentir en allò que diu, però no pot dissimular-se a si mateix.

"Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées. Pour rechercher la vérité, j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur. Toute langage comme échange de signes verbaux, se réfère déjà à cette parole d'honneur originelle. Le

⁴⁰ TI 220-221 (215).

signe verbal se place là où quelqu'un signifie quelque chose à quelqu'un d'autre. Il suppose donc déjà une authentification du signifiant" ⁴¹.

A través del rostre, el qui parla es presenta a si mateix desfent, incessantment, l'equívoc de la seva pròpia imatge -de la seva aparença sensible- i dels seus signes verbals, constituint-se en "primera identitat de significació" ⁴². És a dir, d'una banda, el rostre expressa per si mateix, sense referència a un sistema: "Toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un contexte: le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi" ⁴³. De l'altra, el rostre s'expressa a si mateix, al descobert, en l'"indissimulable llenguatge dels ulls" ⁴⁴; abans i independentment del tema que expressa, en el rostre l'altre es presenta a si mateix, ressurgeix sempre, inevitablement, darrera d'allò dit.

És aquest presentar-se a si mateix allò que constitueix la funció fonamental del discurs. Levinas, doncs, considera el llenguatge no en tant que activitat, en la

⁴¹ TI 221 (216).

⁴² Cf.: TI 224 (218).

⁴³ EI 91 (86).

⁴⁴ Cf.: TI 62 (90).

seva materialitat física -com a transmissió de continguts o expressió del pensament-, sinó en tant que actitud de l'esperit, actitud del Mateix envers l'Altre. La importància del llenguatge en tant que activitat no podria ésser subestimada; en l'anàlisi de Levinas, però, aquesta es separa i es subordina al fet original del llenguatge en tant que expressió del Mateix oferta a l'Altre.

"Dans toute son analyse du langage, la philosophie contemporaine, insiste, certes avec raison, sur sa structure herméneutique et sur l'effort culturel de l'être incarné qui s'exprime. N'a-t-on pas oublié une troisième dimension: la direction vers Autrui qui n'est pas seulement le collaborateur et le voisin de notre œuvre culturelle d'expression ou le client de notre production artistique, mais l'interlocuteur: celui à qui l'expression exprime, pour qui la célébration célèbre, lui, à la fois, terme d'une orientation et signification première? Autrement dit, l'expression, avant d'être célébration de l'être, est une relation avec celui à qui j'exprime l'expression et dont la présence est déjà requise pour que mon geste culturel d'expression se produise" ⁴⁵.

De la mateixa manera que el llenguatge no pot "passar" dels altres tampoc pot prescindir de les coses, és a dir, del món. La manera com el Mateix s'ofereix a l'Altre en el llenguatge consisteix en posar el seu món en comú. Comunicar és donar i així instaurar la comunitat i la universalitat. És en aquest sentit -i no

⁴⁵ HAH 49-50; trad. cat. p.103; trad. cast. p.43.

per la generalitat dels conceptes- que el llenguatge és universal:

"Le langage est universel parce qu'il est le passage même de l'individuel au général, parce qu'il offre des choses miennes à autrui. Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun. Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance. Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la séparation -le chez moi où tout m'est donné- il est ce que je donne - le communicable, le pensé, l'universel".⁴⁶.

En aquesta relació de donació que s'estableix entre el Mateix i l'Altres a través del llenguatge els termes no són iguals. En ella, diu Levinas, l'interlocutor no es un Tu, és un Vos. La justícia consisteix en reconèixer en l'altre el meu mestre, aquell davant el qual jo estic obligat. I la veritat, en abordar-lo de front respectant la seva exterioritat ⁴⁷. Així el rostre, com a paraula o discurs, comunicació i donació, veritat i justícia, comprèn finalment una significació

⁴⁶ TI 74 (99).

⁴⁷ No tot discurs, tanmateix, és relació amb l'exterioritat, relació en la justícia i la veritat, diu Levinas. La retòrica també és un discurs perquè va vers l'Altres i sol·licita el seu assentiment. Però el seu accés a l'altre no es realitza de front, sinó obliquament; la retòrica tracta d'enganyar l'altre, dominar l'altre, corrompre la seva llibertat. Per això, la retòrica és violència per excel·lència, és a dir, injustícia. Cf.: "Rhétorique et injustice" TI 66-69 (93-95).

ètica. La relació entre el Mateix i l'Altres que es duu a terme en el llenguatge és ètica en dos sentits. En primer lloc, pel fet que és una relació en la qual els seus membres conserven, precisament, la seva separació: "Mieux que la compréhension, le discours met en relation avec ce qui demeure essentiellement transcendant (...). Le langage est un rapport entre termes séparés"⁴⁸. L'accés a l'altre en tant que tema no el respecta suficientment; redueix a tema, l'altre entra en l'esfera del Mateix. El llenguatge, doncs, no és un mitjà de conèixer l'altre, sinó el lloc de trobament amb l'Altres, amb tot el què aquest té d'estrangeur i d'infinit. En segon lloc, el llenguatge estableix una relació ètica perquè allò fonamental del discurs no és allò que es diu sinó el fet de dir: parlar no és només dir alguna cosa; és dirigir-se a l'altre, entrar en relació amb ell, sol·licitar-lo; "entreteixir una intriga" amb l'altre, diu Levinas. En resum, doncs, si el discurs sosté una relació ètica és perquè, contràriament a la relació de coneixement que s'estableix amb la visió, en el discurs l'altre es diu com a altre i per tant com a infinit i no apressable, i perquè, en dir-se, l'altre es dirigeix a mi, em qüestiona i sol·licita. "Le visage, ce n'est pas du vu, ce n'est pas un objet, c'est ce dont l'apparaître

⁴⁸ TI 212 (208).

conserve une extériorité qui est aussi un appel - ou un impératif donné à votre responsabilité" ⁴⁹.

El rostre, en el pensament de Levinas, és així expressió, llenguatge, discurs. En el rostre l'altre s'expressa, ho fa com a transcendent -presència que desborda la seva presència, sempre més o infinit- i, en parlar-me, em convida a entrar en relació amb ell. Aquell que se'm dirigeix demana una resposta. D'aquesta sol·licitud en parlarem seguidament.

4.3. El rostre com a exigència moral

Amb la seva manifestació, l'altre inicia una relació amb mi que sotragarà l'ordre de les coses coneudes i la meva consciència. "La visitació, diu Levinas, consisteix a capgirar l'egoisme mateix del Jo (...)" ⁵⁰. Levinas qualifica d'ètica aquesta relació entre el Mateix i l'Altres que s'estableix a partir de l'epifania del rostre.

L'essencial de l'ètica és la seva dimensió crítica. L'ètica és el qüestionament de l'exercici del Mateix a partir del rostre de l'Altres: "Une mise en question du

⁴⁹ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.94.

⁵⁰ HAH 53; trad. cat. p.107; trad. cast. p.46.

Même -qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même- se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. L'étrangeté d'Autrui -son irréductibilité à Moi -à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique" ⁵¹.

Com a ésser separat, és a dir, amb anterioritat a tota relació, el Mateix és substància, ésser suficient a si mateix, satisfet del seu ésser i del gaudi que les coses li proporcionen, espontani i lliure. L'encontre amb l'Altre, tanmateix, produirà en ell un xoc, Levinas diu "un éveillement": provenint alhora d'una dimensió d'alçada i de misèria, l'Altre posarà en qüestió la manera com el Mateix es veia a si, interpretava el món i actuava en ell. El Mateix, no davant d'un mirall sinó davant de l'Altre sentirà trontollar tot allò que fins ara donava per descomptat. "Le visage d'Autrui met en question l'hereuse spontanéité du moi, cette joyeuse force qui va" ⁵². O encara, "la présence d'Autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse possession du monde" ⁵³. El rostre de l'Altre desperta

⁵¹ TI 33 (67).

⁵² "Signature", DL 409.

⁵³ TI 73 (99).

en el Mateix la mala consciència. Aquest és el naixement de l'Etica. Des d'ara el Mateix viurà en la inquietud, l'insomni ⁵⁴, l'exigència.

La consciència és posada en qüestió pel rostre. No es tracta de que l'Altre desperti en mi una consciència de la mala consciència, no és una qüestió de reflexió sinó prèvia. Una relació amb l'Altre basada en el coneixement -o en la reducció de l'Altre a objecte del meu coneixement i de reflexió- obvia el fenomen radical que -anterior al coneixement i per tant originari- s'esdevé amb la seva irrupció en la meva vida. "Rencontrer un visage, c'est d'emblée entendre une demande et un ordre" ⁵⁵. La presència del rostre significa una ordre irrecusabile, un imperatiu. L'altre que em mira entra en la meva vida i instaura, no una relació de coneixement, sinó una exigència, una relació moral. A diferència de les coses a les que jo dirigeixo

⁵⁴ "L'insomnie -veille ou vigilance- loin de se définir comme simple négation du phénomène naturel du sommeil, (...) est inquiétée du coeur de son égalité [du Même] formelle ou catégoriale par l'Autre qui dénoyaute tout ce qui, en elle, se noyaute en substance du Même, en identité, en repos, en présence, en sommeil; par l'Autre qui déchire ce repos, qui le déchire de l'en deçà de l'état où l'égalité tend à s'installer. C'est précisément là le caractère catégorial irréductible de l'insomnie: l'Autre dans le Même qui n'aliène pas le Même, mais précisément l'éveille; éveil comme exigence qu'aucune obédience n'égale, n'endort: un 'plus' dans le 'moins'." DVI 98-99.

⁵⁵ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.94.

la meva mirada intencional, l'altre em mira a mi i jo, com ferit, no puc sostenir aquesta mirada sense respondre-hi, o el què és el mateix, el rostre de l'Altre que em mira desarma la meva mirada i jo resto, a partir d'ara, per sempre responsable. És a dir, l'altre que se'm manifesta em mira i la seva mirada és una súplica, demana una resposta. "Ce regard qui supplie et exige (...), ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage" ⁵⁶. Davant l'Altre la primera pregunta no és "qui és?" sinó "què vol?".

L'Altre, doncs, m'afecta com aquell a qui no puc girar l'esquena. Parlar-li és ja assentir a la seva presència i així, en cert sentit, establir una relació ètica amb ell. Però assentir a la seva presència implica molt més, m'implica. Com he contret aquest deute? O, altrament, d'on em ve aquest xoc quan passo indiferent sota l'esguard d'Altri? ⁵⁷. El rostre que em mira irromp en el meu món a partir d'una esfera absolutament estrangera. La impossibilitat de reduir la seva presència a contingut del meu coneixement i de defugir així la seva mirada prové de la dimensió d'alçada, transcendent, de la qual l'altre sembla venir. A través del seu rostre l'Altre es revela com a absolut, és a

⁵⁶ TI 73 (98).

⁵⁷ Cf. HAH 49; trad. cat. p.102; trad. cast. p.43.

richesse, est première. Elle est le présupposé de toutes les relations humaines" ⁶⁵.

La prioritat respecte a mi d'aquest altre transcendent i infinit que és al mateix temps la vídua, l'orfe, l'estrange, constitueix per a Levinas l'ensenyament fonamental de la Bíblia i la primera qüestió ètica. L'Altre passa sempre al meu davant. La meva responsabilitat vers ell no té mesura. Retrobarem aquest tema en el capítol 4rt., sobre la responsabilitat; ara, però, serà bo resumir la significació del rostre reprendent un text de Levinas que citàvem abans ⁶⁶:

"Une véritable insanité, non? Après tout, est-ce que ça [la mort de l'autre] me regarde cette affaire-là? (...) Justement, oui, ça me regarde, tout ce qui ne me regarde pas chez autrui au fond me regarde (...). Alors vous comprenez du coup pourquoi ce qui se manifeste, ce qui chez autrui se produit en premier, c'est le visage. Pourquoi c'est par là qu'autrui est, par rapport à moi, d'abord ce qui est absolument nu, le dénuement même. Pourquoi d'emblée il s'offre à la destruction, car c'est tentant de détruire ce qui est faiblesse (...). Et pourquoi, dans le même temps, ce qui complète la structure du visage, c'est l'ordre: tu ne tueras point. Tout est là, dans le visage" ⁶⁷.

⁶⁵ EI 94 (89).

⁶⁶ Cf. nota 15.

⁶⁷ LEVINAS, E.: "Le souci de l'autre", art.c. p.51.

5. EL CARA A CARA

"C'est dans le face-à-face que j'essaie de saisir l'humain, le 'je' comme un 'pour l'autre'." E.L. a POIRIÉ: o.c. p.101

La noció de rostre porta Levinas, finalment, a descriure la relació ètica entre el Mateix i l'Altres en termes de cara a cara; o altrettament dit, si la relació moral entre el Mateix i l'Altres és possible és precisament en tant que un i altre es situen cara a cara. Què significa aquest cara a cara?

El cara a cara és fonamentalment una relació, una "socialitat" ⁶⁸, dirà Levinas. Caracteritzada negativament, la socialitat del cara a cara no és la socialitat suma d'individualitats i síntesi; és a dir, la noció del cara a cara expressa una relació entre el Mateix i l'Altres que no es basa en la totalitat o el sistema. "Dans la relation interpersonnelle, il ne s'agit pas de penser ensemble moi et l'autre, mais d'être en face. La véritable union ou le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse, mais un ensemble de face à face" ⁶⁹. En el cara a cara l'Altres no està al costat meu i jo no puc ser "un" amb ell,

⁶⁸ Traducció literal del terme levinassiana "socialité".

⁶⁹ EI 82 (79).

sinó que, com veurem, em fa front en el seu rostre (cara a cara) i és en aquesta rectitud -de front i com a Altre- que jo l'acullo.

En què consisteix doncs, positivament, aquesta socialitat diferent de la socialitat total i adicional? La socialitat del cara a cara estableix una relació al mateix temps que permet als seus membres mantenir-se separats. Es a dir, el cara a cara és relació entre éssers separats, exteriors l'un a l'altre i que, en entrar en relació, conserven, tanmateix, la seva transcendència; és una relació entre éssers transcendentals. "Le rapport avec Autrui n'annule pas la séparation. Il ne surgit pas au sein d'une totalité et ne l'instaure pas en y intégrant Moi et l'Autre. (...) Le rapport entre Moi et l'Autre commence dans l'inégalité de termes, transcendants l'un par rapport à l'autre (...). L'altérité de l'Autre, ici, ne résulte pas de son identité, mais la constitue: l'Autre est Autrui" ⁷⁰. La impossibilitat, doncs, per als termes que entren en relació de reduir-se l'un a l'altre prové del fet que, en el cara a cara, el rostre que em fa front, l'altre, es manifesta com a infinit, presència desbordant, alteritat irredictible. La unió del Mateix i l'Altre en una totalitat faria violència a aquesta

⁷⁰ TI 281 (262).

transcendència radical dels membres que entren en relació. El cara a cara constitueix la meravella d'una relació entre exterioritats, un "être-ensemble comme séparation" que com diu Derrida "précède ou déborde la société, la collectivité, la communauté (...). Elle ouvre l'éthique" ⁷¹. Relació en la separació, dependència que, alhora, manté la independència; aquesta és la relació del cara a cara.

La noció de cara a cara expressa, en segon lloc, una relació immediata d'interpellació i exigència ètiques. La posició de cara, l'oposició per excel.lència de l'Altre davant meu, no pot no suposar un qüestionament moral. El qüestionament ètic no prové de mi mateix, aquest moviment -diu Levinas- prové de l'Altre. En el cara a cara els termes es presenten l'un a l'altre de forma directa, immediata, sense artificis. Aleshores, la transcendència de l'altre, que constitueix la seva eminència, la seva grandesa, el seu mestratge deixa traslluir també la seva misèria, el seu desterro, la seva condició d'estranger, de vídua, d'orfe, de necessitat. Així el rostre nu em mira i em parla: em dirigeix una ordre, em crida a la responsabilitat. "L'immédiat est l'interpellation et, si l'on peut dire,

⁷¹ DERRIDA, J.: "Violence et métaphysique", *L'écriture et la Différence*, o.c. p.142; trad. cast. p.130.

l'impératif du langage. L'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'immédiat. Le contact est déjà thématisation et référence à un horizon. L'immédiat, c'est le face à face" ⁷². El cara a cara en la seva immediatesa -anterior l'enraonar de la consciència-revela tota la força d'un imperatiu ètic.

El cara a cara és, doncs, relació on els termes es situen l'un en front de l'altre, com a separats però no indiferents, oposats però no enemics. L'ètica és possible en el marc d'aquesta relació directa i immediata entre éssers separats; com a accés a l'altre sense pretensions ni trampes -rectitud- en el rostre que em mira, accés i responsabilitat per l'Altres. Davant l'altre però, afegeix Levinas, la meva responsabilitat és èticament irrecusable; èticament, és a dir, sentida com a irrecusable i tanmateix encara possible de defugir, metafòricament i gràfica, de "girar-li la cara". Aquesta possibilitat de tancar-se a l'altre manifesta novament, segons Levinas, la radicalitat de la separació:

"L'être séparé peut s'enfermer dans son égoïsme, c'est-à-dire dans l'accomplissement même de son isolement. Et cette possibilité d'oublier la transcendance d'Autrui -de bannir impunément de sa maison toute hospitalité (c'est-à-dire tout langage), d'en

⁷² TI 44 (75-6).

bannir la relation transcendante qui permet seulement au Moi de s'enfermer en soi-atteste la vérité absolue, le radicalisme de la séparation. La séparation n'est pas seulement, sur le mode dialectique, corrélative de la transcendance comme son envers. Elle s'accomplit comme un événement positif. La relation avec l'infini, demeure comme une autre possibilité de l'être recueilli dans sa demeure. La possibilité pour la maison de s'ouvrir à Autrui, est aussi essentielle à l'essence de la maison que les pottes et les fenêtres closes"⁷³
⁷⁴.

La noció de separació que el cara a cara implica és important també perquè allunya d'ella tot caràcter "intimista" i, en conseqüència, autosuficient. La relació del cara-a-cara, pel seu caràcter ètic, no constitueix una relació "ideal" amb l'Altre, privilegiada per la intimitat que s'establiria entre Jo i Tu, relació de complicitat amb l'ésser preferit, d'escalfor mútua que es complau en ella mateixa i s'oblida de l'exterior, és a dir, relació suficient a si mateixa i indiferent al món. "Tout ce qui se passe ici 'entre nous' regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec

⁷³ TI 188 (190-191).

⁷⁴ La possibilitat per a l'ésser de sortir o no de si mateix constitueix també la condició de possibilitat mateixa de l'ètica en tant que activitat lliure i, com veurem més endavant, font de sentit. En efecte, si la vida humana té sentit, per a Levinas, no és en tant que tancada en si mateixa sinó en tant que capaç d'obrir-se-i donar-se- a l'altre. Aquesta és la convicció de fons que descubrirem en la seva obra.

l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité./ Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui (...) L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité" ⁷⁵.

En aquest punt, Levinas es distingeix clarament de la filosofia del Jo-Tu de Buber. L' essencial en l'obra de Buber consisteix en la distinció entre la relació amb l'Objecte, guiada pel coneixement i la pràctica, i la relació dialogal amb l'Altre com a Tu, company i amic. Aquesta distinció constitueix, segons paraules de Levinas, una contribució essencial al pensament contemporani. Gràcies a l'obra de Buber, com també a la de Gabriel Marcel ⁷⁶, afirmar que la relació amb l'Altre és irreductible al coneixement objectiu ha perdut, avui dia, el seu caràcter insòlit. Però la

⁷⁵ TI 234 (226).

⁷⁶ Respecte la relació entre el pensament de Levinas i el d'aquests dos autors cf. en especial: "Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie", HS 34-57 i "Le Dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain", DVI 211-230. Sobre la relació, en particular, entre Levinas i Martin Buber cf.: TI 64-65 (91-92); HS 15-33, 60-69; NP 23-43, 44-48 (diàleg publicat anteriorment a Les Nouveaux Cahiers, 3 (1965) 4-5); "Martin Buber", L'Arche, 102 (1965) 10-11; BERNASCONI, R.: "'Failure of Communication' as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas", a BERNASCONI (Ed.): *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other.* Routledge, Londres, 1988, pp.100-135. En relació a Gabriel Marcel cf.: EN 77-79; "Un éveil qui signifie une responsabilité", *Gabriel Marcel et la pensée allemande* (diversos autors), Aubier, 1979, pp. 92-95.

relació Jo-Tu, tal com Buber la considera, sitúa l'Altre en una relació recíproca, de tuteig i de complicitat. La perspectiva de Levinas, en canvi, parteix de la idea de l'Infinit, de l'Altre com a Absolut i transcendent i que m'implica en una relació moral, de servei.

"Certes, chez Buber (diu Levinas), la relation Je-Tu se décrit souvent aussi comme pur face-à-face de la rencontre, comme une harmonieuse co-présence, les yeux dans les yeux; mais le face-à-face et la rencontre et 'les yeux dans les yeux' se réduisent-ils à un jeu de reflets dans un miroir et à de simples rapports optiques. Dans cette extrême formalisation, la Relation se vide de son 'hétéronomie', de sa transcendence d'association. Le je-tu comporte d'emblée -dans son immédiateté, c'est-à-dire en guise d'urgence- sans recours à aucune loi universelle, une obligation. Elle est inséparable, selon son sens propre, et de la valorisation de l'autre comme autre dans le Tu et d'une astreinte au service dans le Je, valoir du Tu, diaconie du je -profondeurs sémantiques du 'mot fondamental', profondeurs éthiques./ Il y aurait une inégalité -une dissymétrie- dans la Relation, contrairement à la 'réciprocité' sur laquelle, sans doute à tort, insiste Buber" ".

Derrida sintetitza de la següent manera les diferències entre el pensament de Buber i el de Levinas: "Levinas reproche, en substance, à la relation Je-Tu: 1. d'être réciproque et symétrique, faisant ainsi violence à la hauteur et surtout à la séparation et au secret; 2.

" "Le Dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain", DVI 229-230.

d'être formelle, pouvant 'unir l'homme aux choses autant que l'Homme à l'homme' (TI); 3. de préférer la préférence, la 'relation privée', la 'clandestinité' du couple 'se suffisant et oublieux de l'univers' (TI)⁷⁸. I Derrida afegeix: "Car il y a aussi dans la pensée de Levinas (...) une requête du tiers, du témoin universel, de la face du monde qui nous garde contre le 'spiritualisme dédaigneux' du je-tu"⁷⁹. Aquesta darrera afirmació, tanmateix, podria prestar-se a error; la presència del tercer de què parla Levinas en el rostre que em mira no es produeix, crec, com a testimoni, com a observador de la relació entre el Jo i el Tu, com a jutge. Per a Levinas, un "punt de vista exterior" convertiria en una totalitat la relació Jo-Tu⁸⁰.

⁷⁸ DERRIDA, J.: o.c. p.156 nota 1; trad. cast. p. 142 nota 25.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Citaré dos textos com a suport a aquesta observació: "(...) Inégalité qui n'apparaît pas au tiers qui nous compterait. Elle signifie précisément l'absence d'un tiers capable d'embrasser moi et l'Autre, de sorte que la multiplicité originelle est constatée dans le face à face même qui la constitue. Elle se produit aux multiples singularités et non pas à un être extérieur à ce nombre et qui compterait les multiples. L'inégalité est dans cette impossibilité du point de vue extérieur qui pourrait seul l'abolir" TI 281-282 (262). O encara, "Distance absolue réfractaire à la synthèse que voudrait établir, entre deux humains en dialogue, le regard synoptique d'un tiers. Le Je et le Tu ne sont pas embrassables objectivement, il n'y a pas de et possible entre eux, ils ne forment pas d'ensemble. Il n'y a pas d'unité qui puisse se produire dans l'esprit d'un tiers 'au-dessus de leurs têtes' ou

La relació Jo-Tu no forma un nosaltres. Tampoc es situa davant d'un tercer que actuaria com a punt de vista exterior a la relació entre el Mateix i l'Altre. La relació Jo-Tu inclou en ella la humanitat sencera, o, el que es el mateix, en l'encontre entre el Mateix i l'Altre hi ha present un tercer. "Être nous, ce n'est pas se 'bousculer' ou se côtoyer autour d'une tâche commune. La présence du visage -l'infini de l'Autre- est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement (...)" ⁸¹. Que el tercer està present en el rostre que em mira significa que la relació entre Jo i Tu no pot tancar-se en ella mateixa; significa també que la humanitat sencera té un rostre, ve a mi a través de la realitat concreta, econòmica, d'una presència qualificada: "La révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage" ⁸² i, per tant, aquest rostre no pot ser abordat com en "una espècie de contemplació beatífica de l'Altre" sinó en el món: "Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait

"derrière leur dos' et qui puisse ici faire un assemblage" DVI 222-223.

⁸¹ TI 234 (226).

⁸² TI 341 (309).

être abordé les mains vides et la maison fermée (...)"⁸³.

La comunitat a la qual la relació cara a cara invita no consisteix, doncs, en compartir una idea o una tasca comú, o en contemplar unes veritats universals. És una comunió que el llenguatge porta a terme quan el jo ofereix el món que creia posseir a l'Altre. "Le langage accomplit la mise en commun originelle -laquelle se réfère à la possession et suppose l'économie. L'universalité qu'une chose reçoit du mot qui l'arrache au **hic et nunc**, perd son mystère dans la perspective éthique où se situe le langage. Le **hic et nunc** remonte lui-même à la possession où la chose est saisie et le langage qui la désigne à l'autre, est une dépossession originelle, une première donation. La généralité du mot instaure un monde commun. L'événement éthique situé à la base de la généralisation, est l'intention profonde du langage. (...) La généralisation est (...) l'offre du monde à autrui. La transcendance n'est pas une vision d'Autrui -mais une donation originelle. / Le langage n'extériorise pas une représentation préexistant en moi - il met en commun un monde jusqu'alors mien" "⁸⁴"⁸⁵.

⁸³ TI 187 (190).

⁸⁴ TI 189 (191-192).

L'epifania del rostre en tant que testimonia la presència del tercer, de tota la humanitat, en els ulls que em miren introduceix una nova concepció de la fraternitat basada en la proximitat, amb tot el que ella implica d'amor i de responsabilitat per l'altre. És la meva responsabilitat davant d'un rostre que em mira el que constitueix el fet original de la fraternitat. La fraternitat no es basa en la similitud dels seus membres en tant que pertanyents a un gènere comú, el gènere humà. La fraternitat és la humanitat

⁶⁵ L'escrit "Le Dialogue" (publicat, entre d'altres llocs, a DVI 211-230) constitueix un reconeixement per part de Levinas de la filosofia del diàleg desenvolupada per Buber, Marcel i Rosenzweig entre d'altres, els quals defineixen la sociabilitat del llenguatge en tant que relació entre transcendències i no en tant que comunicació de sabers tendent a assolir una Raó universal. En reproduexo aquí alguns fragments que em semblen destacats: "Dans la nouvelle réflexion, la socialité du langage n'est plus réductible à la transmission de savoirs entre les multiples moi's et à leur confrontation où ces savoirs s'élèvent à l'intelligibilité universelle dans laquelle s'absorberaient ou se sublimeraient ou s'uniraient les moi's pensants, pour se 'suffire enfin à eux-mêmes' de par cette unité de la Raison. Pour lui-même, le rapport entre pensants aurait un sens: celui de la socialité. (...) La philosophie nouvelle du dialogue enseigne qu'invoquer ou interroger l'autre homme comme tu et lui parler, ne dépend pas d'une préalable expérience d'autrui, ne tire pas, en tout cas, de cette expérience la signification du 'tu'. (...) Le dialogue serait un événement de l'esprit, au moins aussi irréductible et aussi ancien que le cogito. (...) Il y aurait dans le dialogue, dans le Je-Tu (...) l'ouverture de la transcendance. (...) C'est précisément parce que le Tu est absolument autre que le Je, qu'il y a, de l'un à l'autre, dialogue. (...) Le dialogue n'est donc pas qu'une façon de parler. Sa signification a une portée générale. Il est la transcendance ...elle n'a de sens que par un Je disant Tu. Elle est le dia du dialogue." DVI 220, 221, 223, 225.

unida no per la similitud sinó per la responsabilitat. I la responsabilitat és deute enfront del rostre que em mira i que es situa aihora com a més i com a menys que jo: com a Senyor que m'ordena i com a pobre que em necessita.

"Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l'Autre au Même, sans aucun intermédiaire d'image ou de signe, par la seule expression du visage. L'essence de la société échappe, si on la pose semblable au genre qui unit les individus semblables. Il existe certes un genre humain comme genre biologique et la fonction commune que les hommes peuvent exercer dans le monde comme totalité, permet de leur appliquer un concept commun. Mais la communauté humaine qui s'instaure par le langage -où les interlocuteurs restent absolument séparés- ne constituent pas l'unité du genre. Elle se dit comme parenté des hommes. Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance -ni par une cause commune (...). C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger -et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments- qui constitue le fait originel de la fraternité" ⁸⁶.

La meva posició com a germà implica altres unicitatats al meu costat respecte les quals jo sóc diferent però respecte les quals estic obligat. La fraternitat no és una solidaritat entre iguals, sinó una responsabilitat entre éssers separats i diferents i que, tanmateix, em solliciten: "La vraie fraternité, c'est la fraternité par le fait que l'autre me concerne, c'est en tant

⁸⁶ TI 235 (227).

qu'il est étranger qu'il est mon frère" ⁸⁷. Aquest implicar-me malgrat meu, és a dir, al marge de la meva intencionalitat, d'éssers diferents, estrangers, separats és el que Levinas denomina amb el terme "proximitat". "La proximité (...) est le fait qu'autrui n'est pas simplement proche de moi dans l'espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens -en tant que je suis- responsable de lui" ⁸⁸. És precisament per aquesta crida a la meva responsabilitat del rostre que em mira, per aquest qüestionament -i no pel coneixement que jo pugui tenir de la persona- que l'altre és proper.

La comunitat humana, doncs, no es basa en la unitat del gènere -la similitud- sinó en el parentesc entre els homes, en la relació. La fraternitat es refereix a éssers diferents i separats que entren en relació a través del rostre i del llenguatge.

6. DESIG DE L'ALTRE I SENTIT

"Le Désir d'Autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale, est le

⁸⁷ E.LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.109.

⁸⁸ EI 103 (96).

mouvement fondamental, le transport pur, l'orientation absolue, le sens." HAH 49 (43)

Què fa, però, que el Jo entri en una relació de cara a cara, relació moral, amb l'Altre? Quina és la força que mou un ésser separat a entrar en relació amb la transcendència, amb l'estrange? Per a Levinas no és la necessitat, sinó el Desig. "La première secousse du psychisme humain, son premier battement est précisément une recherche d'altérité".

En efecte, en la base de l'anàlisi levinassiana sobre les relacions interpersonals no hi ha una concepció de l'ésser humà com a ésser solitari. Existeix, certament, la solitud, però aquesta no és el valor de la possessió d'un mateix, com s'ha interpretat a vegades: "une souveraineté où l'homme est 'maître de lui-même comme de l'univers', où la domination est ressentie comme la suprême perfection de l'humain. Je conteste -diu Levinas- cette excellence. J'entends la socialité, la paix, l'amour de l'autre, comme le bien, meilleur que la domination, meilleur même que la coïncidence avec autrui" ⁸⁹.

⁸⁹ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.104.

⁹⁰ Ib., p.105.

Fonamentant aquesta contestació de la soledat per Levinas hi ha la certesa que la persona no és un ésser mancat, una disminució, una caiguda respecte a un ordre universal que l'individu hauria d'intentar retrobar; tampoc es un ésser realitzat desde tota la eternitat i que només pensa en si mateix. Aquests dos models de persona, diu Levinas, no podrien "servir d'étaison ontologique à une vie, à un devenir, capables de renouvellement, de Désir, de société" ⁹¹. La persona és un ésser capaç d'obrir-se a l'altre, de desitjar l'altre com a alteritat mateixa: no per les seves qualitats, no per assolir allò que a mi em falta, no respondent a una necessitat, sinó mogut pel Desig. "Le moi, ce n'est pas du tout uniquement celui qui retourne sur soi. C'est celui qui a affaire à l'autre. La philosophie traditionnelle nous a habitués à la ponctualité du moi toujours soi-même, toujours réfléchissant sur lui-même, et le 'se' dans cette tradition est considéré comme une intériorité essentielle. Je me demande si l'intériorité est la structure ultime du spirituel" ⁹².

En contraposició a l'ésser ple o immutable o en acte, l'ésser humà és, precisament per a Levinas, l'ésser

⁹¹ TI 240 (231).

⁹² E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.101.

capac de sentir inquietud per l'Altre, d'estar preocupat per l'altre fins al punt d'escindir-se ell mateix, de sortir d'ell vers l'altre. El Desig és la no-indiferència per l'Altre i el naixement de la socialitat i del sentit.

"L'Autre dérange ou éveille le Même, l'Autre inquiète le Même, ou inspire le Même ou le Même désire l'Autre ou l'attend (...). Le Même n'est pas par conséquent, en repos, l'identité du Même n'est pas ce à quoi se réduit toute sa signification. Le Même contient plus qu'il ne peut contenir. C'est cela le Désir et la recherche et la patience et la longueur du temps" ⁹³.

La separació entre individus és condició de possibilitat de la relació basada en el Desig. Levinas anomena "metafísica" la relació d'un ésser amb l'exterioritat separada, absoluta, que es produeix per l'epifania de l'Altre en el rostre i que no té per objecte reduir la distància sinó, en tot cas, augmentar-la. "La séparation se creuse entre termes absolus et cependant en relation, qui s'absolvent de la relation qu'ils entretiennent, qui n'y abdiquent pas au profit d'une totalité que cette relation esquisserait. Ainsi la relation métaphysique réalise-t-elle un exister multiple, le pluralisme" ⁹⁴. Es precisament

⁹³ "Questions et réponses", DVI 130.

⁹⁴ TI 242 (233).

perquè els éssers són separats que poden desitjar-se l'un a l'altre, i desitjar-se precisament en tant que absoluts i separats. En efecte, el Desig de l'Altres és desig de l'infinít, de l'absolut, d'allò exterior com a exterior mateix i per tant mai abastable. No és un desig que cerca satisfer-se sinó només desitjar: desig del transcendent que allò desitjat augmenta més que no pas calma; com la consciència moral que sap que com més dóna, més deu.

Novament, concebre la separació com a caiguda o privació o ruptura provisòria de la totalitat, diu Levinas, és desconèixer tota relació que no sigui la de la necessitat. La relació amb l'altre que el desig promou no neix de la necessitat sinó del Bé que el mateix Infinit (de l'altre que em mira) inspira. Una relació amb l'altre inspirada pel desig, doncs, no cerca la coincidència, la fusió, sinó la socialitat: una relació entre dos éssers separats i, tanmateix, no indiferents. Per tant, el Desig de què Levinas parla expressa la realitat dels éssers humans concebuts com a éssent pels altres, es refereix "à la conjoncture Moi-Autrui, à l'orientation inévitable de l'être 'à partir de soi' vers 'Autrui'. La priorité de cette orientation par rapport aux termes qui s'y placent et qui, d'ailleurs, ne peuvent surgir sans cette orientation -

résume les thèses du présent ouvrage" ⁵⁵. "Parce que l'humain commence, ou, si vous voulez, le sujet commence à partir de sa relation, de son obligation à l'égard d'autrui. (...) Le tracé fondamental de la Bible, c'est la mise de l'autre homme en relation avec moi, ou plutôt l'affirmation de mon être comme voué à autrui: 'Tu ne tueras point' ou 'Tu aimeras l'étranger' ou 'Tu aimeras ton prochain comme toi-même'" ⁵⁶. Una vegada més, per a Levinas, l'antropologia bíblica és essencial al pensament filosòfic.

La noció de rostre ens ha portat, finalment, a la noció de Desig i, aquesta, a una noció de sentit basada en la meva relació ètica- de respecte i responsabilitat- vers l'exterioritat. A través de l'epifania del rostre i del Desig de l'altre en mi que la seva transcendència inspira, el jo egoista i voluntat de poder s'ha obert a una relació de caire totalment diferent amb l'altre.

Com diu Levinas:

"Par rapport à la notion classique de substance -le désir marque comme une inversion. En lui l'être devient bonté: à l'apogée de son être, épanoui en bonheur, dans l'égoïsme, se posant comme ego, le voilà, battant son propre record, préoccupé d'un autre être. Cela représente une inversion foncière, non point de l'une

⁵⁵ TI 237 (228).

⁵⁶ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.113.

quelconque des fonctions de l'être, fonction détournée de son but, mais une inversion de son exercice même d'être, qui suspend son mouvement spontané d'exister et donne un autre sens à son indépassable apologie" ⁹⁷.

Es la "presència" (rostre) de l'exterioritat la que inaugura el sentit transformant el tancament egoista del Jo en Desig d'entrar en relació amb l'altre, deixant-me afectar per la seva mirada, responent a la seva crida. Aquesta és la meravella de la creació, el Bé, allò que val la pena pensar: la grandesa de l'ésser humà en tant que ésser moral, aspirant a viure en una relació de bondat -responsabilitat i justícia- envers els altres.

"Ce sont nos relations avec les hommes, qui décrivent un champ de recherches à peine entrevu (où la plupart du temps on s'en tient à quelques catégories formelles dont le contenu ne serait que 'psychologie') (...). L'établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme - signification, enseignement et justice-, primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres (...), est l'un des buts du présent ouvrage" ⁹⁸.

⁹⁷ TI 57 (86).

⁹⁸ TI 77 (102).

CAPÍTOL 4

LA RESPONSABILITAT I EL SUBJECTE

"Je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité" EI 101 (95).

INTRODUCCIÓ

Amb la manifestació de l'altre, com a altre, a través del seu rostre neix l'ètica. L'ètica és per a Levinas la filosofia primera -és a dir, anterior tant a l'ontologia com a la metafísica- perquè és precisament a partir de l'ètica que es definirà l'ésser humà i s'arribarà a la idea del Transcendent.

En efecte: no hi ha filosofia, qüestionament últim, abans del fet radical que es produeix amb la mirada de l'altre que se'm dirigeix. Amb anterioritat a això, només hi ha el Mateix existint despreocupadament, tancat en si: "force qui va", gaudi, instint. Però la mirada de l'altre desperta el Mateix d'aquest seu ésser tranquil, egoista i satisfet. Perquè l'altre existeix i se m'adreça, existeix l'ètica. I l'ètica és la que dóna

l'autèntica mesura tant de la humanitat de l'home com de la transcendència de Déu.

1. EL DIR COM A RESPOSTA

"Comme si le dire avait un sens antérieurement à la vérité qu'il dévoile; antérieurement à l'avènement du savoir et de l'information qu'il communique, pur de tout dit; dire qui ne dit mot, qui infiniment - pré-volontairement - consent." HAH 105-106 (91)

La profunda, estreta relació que Levinas estableix entre el llenguatge i l'ètica s'iniciaava, com hem vist en el capítol anterior, en considerar el rostre de l'altre com a primera paraula que se'm dirigeix. Aquesta anàlisi, tanmateix, seria incomplerta si no es considerés també que adreçar una paraula és esperar una resposta i, per a Levinas, només la responsabilitat és resposta adequada a la donació que l'altre em fa de si mateix en el seu rostre. L'ésser que ve a mi - a mi!- descobert, desprotegit, sense cap màscara no pot trobar altra resposta que un jo ja per sempre més infinitament responsable d'aquests ulls que el sol·liciten, d'aquesta paraula que l'invoca. Responder és ser responsable, donar. El llenguatge em crida, doncs, a una relació que va molt més enllà de la pura comunicació de continguts, intercanvi d'idees o relació

social. El llenguatge és relació de responsabilitat amb l'Altre, relació ètica.

No en va Levinas parla de "la intriga de l'alteritat". L'altre és el misteri, la meravella de la creació. A partir de l'altre tot canvia. Davant d'ell el jo ja no pot restar indiferent: ha de parlar-li. Aquesta dificultat de callar-se, d'ignorar aquell que tinc al davant, és de caire ètic. "Pourquoi y a-t-il dire? C'est la première fissure visible dans le psychisme de la satisfaction" ¹. Per a tractar d'aquest tema Levinas distingeix entre el fet de Dir i allò Dit en el llenguatge.

"On peut certes ramener le langage à une téléologie de l'être en invoquant la nécessité de communiquer pour mieux réussir dans les entreprises humaines. On peut s'intéresser, dès lors, au dit, à ses divers genres et à leurs diverses structures, et explorer la naissance du sens communiquable dans les mots et les moyens de le communiquer le plus sûrement et le plus efficacement. (...) Rien ne s'oppose à cette interprétation positiviste. Et l'analyse du langage à partir du dit, est une œuvre respectable, considérable et difficile" ².

Si el dit és allò comunicat, el dir, en canvi, és el fet d'adreçar-me a l'Altre. "Le dire, c'est le fait que

¹ "Herméneutique et au-delà", DVI 166.

² Ib., DVI 166-167.

devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un; cette difficulté a son fondement ultime dans cette signification propre du dire, quel que soit le dit. Il faut parler de quelque chose, de la pluie et du beau temps, peu importe, mais parler, répondre (...)"³. Parlar és respondre. Allò essencial del llenguatge, doncs, no és primerament allò Dit sinó el fet de Dir, no són els continguts expressats -tema, representació- ni els beneficis socials o pràctics de la comunicació, sinó el fet que el llenguatge em constitueix com a sortint de mi mateix vers l'altre, com a "havent de respondre".

Evidentment, el Dir és comunicació però ho és fonamentalment, segons Levinas, en tant que condició de tota comunicació, en tant que no-indiferència davant de l'Altres i exposició d'un mateix. "L'intrigue de la proximité et de la communication n'est pas une modalité de la connaissance. Le déverrouillage de la communication -irréductible à la circulation d'informations qui le suppose- s'accomplit dans le Dire. Il ne tient pas aux contenus s'inscrivant dans le

³ EI 93 (88).

Dit et transmis à l'interprétation et au décodage effectué par l'Autre. Il est dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité" ⁴.

Des d'aquest punt de vista, doncs, el Dir no és només el correlatiu d'un Dit: la seva significativitat no queda absorbida en la significació dita, en el sentit de les paraules pronunciades. El Dir és una manera de significar abans de tota experiència i abans de tot contingut, abans de tot Dit. La significativitat o el sentit del Dir rau, precisament, en el fet de referir un significat a l'altre i, per tant, de reconèixer aquest altre. El Dir, aleshores, significa, en primer lloc, perquè és un aproximar-se a l'altre, reconèixer la seva dignitat d'existència, acreditar-li significació. Significa a més, perquè comporta haver despertat del tancament en si, haver sentit la ferida, la crida de l'altre, i haver assentit a la meva responsabilitat envers ell. Significa, finalment, perquè és obertura, donació, testimoniatge mateix de la meva responsabilitat per l'altre.

⁴ AE 101 (82).

Resumint, el Dir és comunicació d'un mateix que tota informació pressuposa, comunicació sense objectiu -ni pretensió-, comunicació imprudent i arriscada, suprema passivitat de l'exposició a l'altre: sinceritat. "La sincérité n'est pas un attribut que, éventuellement, reçoit le dire; c'est par le dire que la sincérité - exposition sans réserve- est seulement possible" ⁵. El Dir m'obre a l'altre, abans de dir un dit, amb tota la rectitud del cara a cara. El Dit, en canvi, té l'estranya funció de doblar el pensament i l'ésser; sistema de noms i de verbs que identifiquen, designen i exposen entitats, esdeveniments o relacions. El Dit és tema i el tema, que es situa entre el mateix i l'altre, és susceptible de dir la veritat o de mentir. Amb tot, la significativitat del dir queda intocada: el Dit no pot mai des-dir el fet primer de la meva responsabilitat per l'altre que el rostre expressa. El Dir del rostre és, doncs, la sinceritat i la immediatesa del descobrir-se; és exposar la galta, fer-se accessible, vulnerable. Dir sense paraules, però no pas les mans buides, és dir "heus-me aquí, per als altres". Ésser per als altres o altrament que ésser: oblit d'un mateix, generositat, responsabilitat extrema.

⁵ "Dieu et la philosophie", DVI 121.

L'altrament que ésser, en definitiva, no comença per exposar-se en tema sinó que és el fet mateix de l'obertura a l'altre: la sinceritat i la veracitat del meu Dir-Donar-me jo mateix. En les anàlisis tradicionals, tanmateix, el Dir queda sovint absorbit en el Dit, reduït a la seva funció d'enunciar o de transmetre un tema qualsevol. Levinas afirma que és necessari remontar a la significació del Dir amb anterioritat i independentment d'allò Dit, "posant entre parèntesi" el Dit. Es a dir, allò que Levinas pretén és mostrar la significació pròpia del Dir al marge de la tematització del Dit. Però dir aquesta significació implica, necessàriament, dir-la en el llenguatge tematitzant de la filosofia, amb la qual cosa ens trobem com en un cercle tancat o en una contradicció que Derrida, entre altres, criticarà. D'aquí també que a *Autrement qu'être* Levinas intenti donar resposta o precisar algunes de les seves afirmacions anteriors.

El Dit que en tant que nom designava essències pot també, dirà Levinas, fer ressonar significacions mitjançant el verb quan aquest deixa d'anomenar, de designar accions i esdeveniments i permet suggerir el més enllà de l'evidència. El Dit en què es basa la filosofia occidental, filosofia del logos, no està condemnat aleshores a ser pura repetició d'essències.

pertanyen al "més enllà" de la manifestació i de l'evidència. La filosofia, aleshores, haurà d'expressar-se en el Dit de proposicions gramaticals i lògiques però atenta a que l'exposició no traeixi un sentit que és, originalment, ètic i no pas teòric.

2. DE LA RESPOSTA A LA RESPONSABILITAT

"Là où j'aurais pu rester spectateur, je suis responsable, c'est-à-dire encore, parlant."
HAH 87 (76)

La relació autèntica amb l'altre es duu a terme, doncs, en el llenguatge que no és un mitjà de conèixer l'Altres o de donar-me a conèixer jo mateix, sinó un reconeixement de l'Altres precisament en tant que estranger o desconeegut. Sense temps per a pensar-hi, sense esperar-m'ho, l'estranger irromp "en el meu ordre". Rebre la seva mirada, la seva paraula, és despertar de cop a l'exigència d'haver d'existir pel altres, d'haver de respondre, i respondre amb una gravetat adequada a la del crit que se m'adreça i que em demana justícia. Davant el rostre que em mira, doncs, es tracta de respondre i respondre és saber-se responsable.

És precisament aquesta responsabilitat immediata -a contracor però ineludible- vers l'altre allò que estableix un vincle de proximitat amb ell, com ja vem dir. "La proximité est le fait qu'autrui n'est pas simplement proche de moi dans l'espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens -en tant que je suis- responsable de lui. C'est une structure qui ne ressemble nullement à la relation intentionnelle qui nous rattache, dans la connaissance, à l'objet -de quelque objet qu'il s'agisse, fût-ce un objet humain. La proximité ne revient pas à cette intentionnalité; en particulier elle ne revient pas au fait qu'autrui me soit connu. Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité" ⁷.

La responsabilitat, doncs, em ve "de l'Altres" ("par Autrui"), de la seva Transcendència; comença amb ell, amb la seva crida: el rostre de l'Altres em desperta a la meva responsabilitat. L'ésser no té en ell mateix el principi de la crítica; aquest ve de l'exterior, amb l'Altres que em visita. Però la responsabilitat a què l'altre em convoca no es redueix a haver de respondre d'avant d'ell d'allò que faig o d'allò que deixo de fer; és també i fonamentalment responsabilitat "per l'altre" ("pour l'Autrui"), "en lloc de l'autre", és a

⁷ EI 103 (96-97).

dir, assumpció personal de tot allò que es refereix a ell: la seva felicitat o infelicitat, evidentment, però també els seus actes; "J'entends la responsabilité comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas mon fait (...). C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis, dans Autrement qu'être, que la responsabilité est initialement un pour autrui. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité même" ⁸.

Ens adonem ara que Levinas esbossa una noció de responsabilitat diferent a la que estem acostumats a considerar, que Levinas proposa una responsabilitat de caire singular, absolutament radical. Cap altre pensament elaborarà una noció de responsabilitat tan radical com la de Levinas. Només una filosofia que tingui un trasfons religiós, que reconegui una dimensió de transcendència i que faci de l'Altre un absolut pot, probablement, demanar tant a la humanitat de l'home. L'abast il·limitat de la meva responsabilitat per l'altre restarà, doncs, un dels punts més controvertits del pensament de Levinas. Tanmateix, la "responsabilitat-per-l'altre" no és un sermó o una

⁸ EI 102 (96).

prèdica moral sinó la conseqüència d'un pensament filosòfic rigorós. Levinas no tracta d'establir les condicions mínimes necessàries per a la convivència, les normes que tota organització social hauria d'observar per a ser eficaç, ni tan sols tracta d'establir un codi de conducta personal de "moral pràctica". El seu pensament es planteja la qüestió última -o prèvia- del sentit. La responsabilitat sense límits per l'altre obre aquest àmbit del sentit. "La volonté est libre d'assumer cette responsabilité dans le sens qu'elle voudra, elle n'est pas libre de refuser cette responsabilité elle-même, elle n'est pas libre d'ignorer le monde sensé où le visage d'autrui l'a introduite. Dans l'accueil du visage la volonté s'ouvre à la raison" ⁹.

Com es concreta, doncs, aquesta responsabilitat -origen i possibilitat mateixa del sentit- a què el rostre de l'altre ens convoca; quins són els seus trets fonamentals? Els esmentarem ara breument com a primera aproximació al tema; caldrà, tanmateix, considerar tot allò que sobre la responsabilitat direm també més endavant i en els dos capítols següents.

⁹ TI 241 (232).

1) La responsabilitat, tal i com Levinas l'entén, no és un moviment intencional, de mi vers l'altre, fruit d'una exigència jurídica o d'unes lleis morals, sinó un imperatiu immediat i irrevocable vingut del rostre de l'Altre; és una imposició, doncs, una ordre, la resposta a un traumatisme que l'altre -en tant que Altre- exerceix en mi: "Ma responsabilité pour l'autre homme, la paradoxale, la contradictoire responsabilité pour une liberté étrangère (...) ne provient pas d'un respect voué à l'universalité d'un principe, ni d'une évidence morale. Elle est la relation exceptionnelle où le Même peut être concerné par l'Autre sans que l'Autre s'assimile au Même"¹⁰. La responsabilitat és la sorprenent sortida del Mateix vers l'Altre que l'altre mateix provoca en mi; estranya estructura del Mateix infinitament afectat i referit en la seva identitat més íntima a l'Altre; humanitat "tocada" per la transcendència.

2) La responsabilitat és il·limitada, desmesurada, infinita. "L'infinie de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins

¹⁰ "Idéologie et idéalisme", DVI 32.

j'ai de droits; plus je suis juste et plus je suis coupable" ¹¹. Aquest és el moviment de tot allò que la Bondat inspira.

3) Responsabilitat que arriba fins a "substituir-me per l'altre". La noció de substitució és potser la que tradueix més clarament la radicalitat de l'ètica levinassiana ¹². Substituir-me a l'altre significa, certament, "posar-me al lloc de l'altre" però com a **responsible**, és a dir, no només sentir el seu dolor sinó fer-me'n "culpable". Substitució a l'altre fins al punt de no sentir-me innocent àdhuc del mal que fa l'altre. "Responsabilité au-delà de ce que je peux avoir commis ou non à l'égard d'autrui et de tout ce qui aura pu ou n'aura pu être mon fait, comme si j'étais voué à l'autre avant d'être voué à moi-même" ¹³. La responsabilitat en tant que substitució és la humilitat extrema d'acusar-se del dolor que l'altre experimenta i del mal que l'altre comet.

¹¹ TI 274 (258).

¹² Més endavant, en aquest mateix capítol, reprendré aquest tema i considerarem quina noció de subjecte pot correspondre al concepte de "substitució per l'altre", és a dir, què queda del subjecte si aquest es substitueix a l'altre.

¹³ "Notes sur le sens", DVI 249.

4) Responsabilitat sense anhel de reciprocitat: jo he de respondre a l'altre sense ocupar-me de la responsabilitat de l'altre envers meu. Un dels temes fonamentals de Totalité et Infini -i del qual vem parlar ja en el capítol sobre l'Alteritat- és el de l'assimetria de la relació intersubjectiva. En aquest sentit també, jo sóc responsable de l'altre "dût-il m'en coûter la vie; la réciproque, c'est son affaire. (...) C'est moi qui supporte tout. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski: 'Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres'. Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause de fautes que j'aurais commises; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres" ¹⁴. L'actitud de l'altre no intervé de cap manera en la meva responsabilitat. Jo sóc responsable de l'altre a priori, d'entrada, totalment i incondicional. Sense això, a força de dividir les responsabilitats, la substitució no seria més que un moment de l'intercanvi i perdria la seva gratuitat. La reciprocitat, a més, convertiria l'altre en un altre jo i destruiria la transcendència. I

¹⁴ EI 105 (98-99).

aquestes són, segons Levinas, les dues condicions de possibilitat de l'ètica: tota acció o relació ètica, per a ser-ho, ha de ser gratuita i ha de respectar l'alteritat.

5) Responsabilitat com a culpa precedint, tanmateix, tota iniciativa culpable. És a dir, responsabilitat en tant que culpabilitat però culpabilitat sense falta. Ser responsable és sentir-se afectat per allò que l'altre faci o pateixi fins al punt de fer-me'n jo mateix culpable¹⁵. I això, perquè jo **sóc** responsable de l'altre, independentment d'allò que jo hagi fet¹⁶ i abans inclús que l'altre em miri. Em miri o no -sigui o no el meu contemporani o el meu veí, jo no puc dir èticament que l'altre no em mira, que la seva existència no m'afecta, que m'és indiferent. És pel fet que **sóc** responsable que l'altre m'és proper i no a la inversa. Tot allò que li esdevingui em constitueix.

¹⁵ Però també, "(...) en moi seul l'innocence peut être accusée sans absurdité. Accuser l'innocence de l'autre, demander à l'autre plus qu'il ne doit, est criminel" AE 179 nota 1 (181).

¹⁶ En les obres de Levinas no s'hi troba cap allusió a la noció de pecat com a origen del meu ésser abocat a l'altre fins al punt d'experimentar-me culpable per ell. No és, segons Levinas, per un suposat pecat original que el jo es descobreix com a éssent per a l'altre, sinó que hom és per a l'altre precisament perquè hom és un jo; el meu ésser, com veurem, és ésser per a l'altre, independentment -o amb anterioritat- a allò que jo hagi pogut cometre o no. La noció de culpa sorgeix, doncs, de la mateixa radicalitat d'aquest ésser entès com a éssent essencialment pels altres.

"Responsabilité sans culpabilité où je suis cependant exposé à une accusation que l'alibi et la non-contemporanéité ne sauraient effacer (...)"¹⁷.

6) Responsabilitat contreta en un passat immemorial. La responsabilitat fins a la substitució no troba el seu origen en el present sinó que ha estat contreta en un passat immemorial; en un passat anterior a la memòria humana, a les decisions i als actes. És a dir, es tracta d'una responsabilitat sempre prèvia i incondicionada, anàrquica: no depèn de la meva voluntat, ni d'allò que l'altre o jo hagi fet o deixat de fer; no sóc jo qui escullo ser responsable sinó la responsabilitat qui m'ha escullit a mi: és una obligació, una ordre. Que la responsabilitat és pre-original, que no té principi o començament significa, doncs, que no és convertible en present assumible, que és anterior a la meva llibertat. I significa també entreveure, en el pensament de Levinas, un subjecte definit en tant que passivitat extrema. Ambdues implicacions seran degudament explicitades en el decurs d'aquest treball.

Ara bé com, d'una banda, es tradueix concretament aquesta responsabilitat per l'altre que fins aquí hem

¹⁷ "Notes sur le sens", DVI 249.

intentat caracteritzar? i de l'altra, no està Levinas postulant només una pura i ingènua utopia? "Autrui m'importe -diu Levinas- dans toute sa misère matérielle. Il s'agit de le nourrir éventuellement, il s'agit de l'habiller éventuellement... C'est exactement le propos biblique: nourrir ceux qui ont faim, habiller ceux qui vont nus, abreuver ceux qui ont soif, abriter ceux qui sont sans abri. Le côté matériel de l'homme, la vie matérielle m'importent en autrui, prennent en autrui pour moi une signification élevée, concernent ma 'sainteté'. Rappelez-vous, je le cite souvent, le chapitre 25 de Matthieu (...). Comme si à l'égard d'autrui j'avais des responsabilités à partir du manger et du boire. (...) Cette sainteté n'est peut-être que la sainteté du problème social. Tous les problèmes du manger et du boire, en tant qu'ils concernent autrui, se font sacrés" ¹⁸.

L'esdeveniment de la responsabilitat il.limitada per l'altre té, doncs, una traducció en el concret de la història; té també una significació històrica en tant que la seva existència dóna testimoniatge de la nostra època i la marca ¹⁹. La radicalitat d'aquesta

¹⁸ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.99.

¹⁹ "On m'a conduit un jour, à Louvain, après une conférence sur ces idées, dans une maison d'étudiants (...); je me suis trouvé entouré d'étudiants Sud-Américains, presque tous prêtres, mais surtout

responsabilitat no constitueix un desmentit a la seva existència. Però tampoc vol dir, precisa Levinas, que tot això es faci "de gaieté de cœur". La responsabilitat per tot i per tots és dolorosa, però només ella -absoluta, generosa, radical- pot fer sortir l'ésser de l'existència anònima i sense sentit de l'"il y a"²⁰:

préoccupés de la situation en Amérique du Sud. Ils m'ont parlé de ce qui se passait là-bas comme d'une suprême épreuve de l'humanité. Ils m'interrogeaient non sans ironie: où aurais-je rencontré concrètement le Même préoccupé de l'Autre au point d'en subir une fission? J'ai répondu: au moins ici. Ici dans ce groupe d'étudiants, d'intellectuels qui auraient pu très bien s'occuper de leur perfection intérieure et qui cependant n'avaient d'autres sujets de conversation que la crise des masses de l'Amérique latine. N'étaient ils pas otages? Cette utopie de la conscience se trouvait historiquement accomplie dans la salle où je me trouvais. Que l'histoire soit concernée par ces utopies de la conscience, je le pense sérieusement" DVI 132.

²⁰ La noció de l'"il y a" (desenvolupada per Levinas principalment a *De l'évasion i a De l'existence à l'existant*) sorgeix com a reacció a l'ontologia "neutra" de Heidegger. L'"il y a" expressa "l'ésser en general" -refusant prendre una forma personal- que és tanmateix present arreu i en el qual hom participa sense haver-ne pres la iniciativa, anònimament. Levinas arriba a formular aquesta noció a partir, dirà, de records d'infantesa, del record de les presències amorfes que la nit enlaira: "Lorsque les formes des choses sont dissoutes dans la nuit, l'obscurité de la nuit, qui n'est pas un objet ni la qualité d'un objet, envahit comme une présence. Dans la nuit où nous sommes rivés à elle, nous n'avons affaire à rien. Mais ce rien n'est pas celui d'un pur néant. Il n'y a plus ceci, ni cela; il n'y a pas 'quelque chose'. Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable" DEE 94. L'"il y a" expressa, doncs, el sense sentit de l'ésser anònim, impersonal i el seu horror. Per a sortir d'aquesta situació, l'existent concret ha d'affirmar-se. "La lumière et le sens ne naissent qu'avec le surgissement et la position d'existant dans cette horrible

"Pour sortir de l'"il y a', il faut non pas se poser, mais se déposer; faire un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le moi, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée. Je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie. Je me méfie du mot 'amour' qui est galvaudé, mais la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre, m'a paru dès cette époque arrêter le bruissement anonyme et insensé de l'être. C'est sous la forme d'une telle relation que m'est apparue la délivrance de l'"il y a'. Depuis que cela s'est imposé à moi et s'est clarifié dans mon esprit, je n'ai plus guère parlé dans mes livres de l'"il y a' pour lui-même. Mais l'ombre de l'"il y a', et du nonsens, me parut encore nécessaire comme l'épreuve même du dés-interessement" ²¹.

neutralitat de l'"il y a" DL 407. Però la veritable sortida de l'"il y a" i del seu sense sentit es produirà només quan aquest existent subordini el seu jo a l'altre. Anys més tard, a Autrement qu'être, Levinas reprendrà aquesta noció (l'"il y a") perfectida ja per una llarga trajectòria: la reflexió pel sentit haurà mostrat que el pas de l'existència (anònima) a l'existent (concret) necessitava encara deslliurar el subjecte de l'egoisme en què l'ésser el capté i obrir-lo a la significació de "l'ésser-per-a-l'altre". Finalment, la significació s'expressarà en Levinas com el camí que mena de l'"il y a" a l'"autrement qu'être", és a dir, de l'existència a l'existent en un primer moment i, després, de l'existent a l'altre. En relació a aquest tema i, en particular, a les diferències entre el terme "il y a" en Levinas i en Blanchot i amb l'"es gibt" de Heidegger, i també amb la noció de "participació" de Lévy-Bruhl i del no-res en l'obra de Bergson cf.: EI 45-51 (51-57); E.L. a POIRIÉ, o.c. pp.90-91; DEE 93-105; El darrer desenvolupament d'aquest tema fet per Levinas es troba a "Sens et il y a", AE 253-256 (242-245).

²¹ EI 50-51 (56-57).

Des d'ara l'esforç de Levinas consistirà en definir el subjecte humà a partir d'aquesta responsabilitat il·limitada per l'altre.

3. EL SUBJECTE: MÉS ENLLÀ DE L'ESSÈNCIA

"Je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif. (...) La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi; elle est, encore une fois, initialement pour un autre"²².

La responsabilitat no és un estat d'ànim que li esdevé a un subjecte en un moment donat, sinó la subjetivitat mateixa del subjecte. El jo, quan hom hi reflexiona psicològicament, és un jo igual als altres, mònada tancada en si mateixa; ontològicament, és un ésser finit amb voluntat de perseverança; per a Levinas, en canvi, el subjecte es defineix èticament, per la seva capacitat de Dir, de respondre als altres buidant-se, precisament, del propi ésser. En efecte, el subjecte moral es constitueix segons Levinas, en tant que

²² EI 101,103 (95,96).

suspensió de l'essència. En un primer moment, el "més enllà de l'essència" de què parla Levinas es refereix a la manera com l'altre ha de ser abordat en una relació ètica; en aquest sentit, la relació ètica amb l'altre és possible, com hem vist, en tant que l'altre és considerat en la seva alteritat, és a dir, independentment de tota essència o característiques específiques, en la seva nuesa de necessitat que em reclama. Tanmateix, el "més enllà de l'essència" fa referència principalment al fenomen que s'esdevé amb l'encontre amb l'altre i pel qual la "posició" del Mateix en si és qüestionada. L'ésser satisfet de si mateix i que dóna per descomptat el seu "dret" a ésser es descobreix tot d'una com a arbitrari davant la mirada que l'interroga. "L'au-delà de l'être" expressa una identitat que ja no troba refugi en el món ni en si mateixa, un subjecte inquiet pels altres, una identitat, en definitiva, que es dóna més que no pas s'affirma en el seu ésser.

Cal restar atent a una intriga del sentit altra que l'ontològica i on es qüestiona el dret mateix a ésser, afirma Levinas. La qüestió pel sentit de l'ésser no és de caire ontològic, és a dir, relacionada amb pensaments preocupats per la precarietat de la nostra existència: mortalitat, finitud, angoixa... L'ésser-per-a-la-mort de Heidegger no és ni lucidesa ni

virilitat suprema. La mort és, certament, negació del subjecte però ho és, abans que res, perquè anuncia un esdeveniment del qual el subjecte no n'és l'amo, en relació al qual el subjecte no pot fer-hi res. Si això és així, la preocupació del Jo per si mateix esdevé insensata, condemnada al fracàs i, per tant, ridícula davant el fet irrevocable de la mort. Allò que importa no sóc jo, sinó l'altre o jo en funció de l'altre. Afirmar la subjectivitat de l'esser humà, com diu Levinas, "(...) ne consiste pas à flatter ses tendances subjectives et à consoler [la personne] de sa mort, mais à exister pour autrui, c'est-à-dire à se mettre en question et à redouter le meurtre plus que la mort" ²³.

Per a Levinas, la interrogació pel sentit de l'ésser és la pregunta pel nostre dret a ésser; és doncs de caire ètic, de justícia i inseparable de l'existència dels altres; sorgeix amb el dubte i el pudor, amb la vergonya d'injustificats que experimentem davant el rostre que, ens miri o no, "ens mira". Qüestió que em demana i on el jo es desperta a la seva responsabilitat, interrompint l'esportaneïtat de la seva ingènua perseverança en l'ésser i en el món. La subjectivitat humana ha de ser redefinida, doncs,

²³ TI 275 (259-260).

aguest és el propòsit de Levinas, en termes de responsabilitat i contra la noció d'ésser.

"Tant de manières d'être comportent une façon d'écraser autrui" ²⁴. La prohibició bíblica de matar l'altre no significa només la interdicció de clavar-li un punyal. L'altre, tant la seva mirada com la seva mort, qüestionen la meva existència mateixa: perquè jo estic viu i no l'altre, per exemple, d'entre els sis mil.lions de jueus exterminats? "Avoir à répondre de son droit d'être (...). Mon 'au monde' ou ma 'place au soleil', mon chez moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé? Crainte pour tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut accomplir de violence et de meurtre" ²⁵. La qüestió per excel.lència, diu Levinas, no és la primera qüestió metafísica de Leibniz de "per què hi ha quelcom i no pas res", sinó la qüestió ètica "tinc jo dret a ésser". Qüestió contra natura, o si més no, contra lo natural de la natura, però qüestió tanmateix que m'implica i on es juga la possibilitat mateixa del sentit.

²⁴ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.100.

²⁵ "La mauvaise conscience et l'inexorable", DVI 262.

"Par référence à quoi, en 'souvenir' de quoi, le moi qui déjà se pose et s'affirme -ou s'affermi- dans le monde et dans l'être, reste assez ambigu -ou assez énigmatique- pour se reconnaître, selon le mot de Pascal, haïssable dans la manifestation même de son identité emphatique de l'ipséité- dans le langage, dans le dire-je" ²⁶. Només el rostre de l'altre, súplica a mi adreçada des del fons d'una absoluta soledat, pot despertar en mi el dubte, l'escrúpol, sommoure la seguretat on jo m'havia establert en tant que substància. L'Altre qüestiona la meva presència, la meva afirmació i consolidació en l'ésser, "(...) comme si le moi au-monde qui a déjà pris sens à partir des finalités vitales, psychiques ou sociales, remontait à sa mauvaise conscience" ²⁷. A partir de que l'Altre em mira, jo ja no sóc el Mateix: neixen la inquietud per l'altre, la mala consciència i l'ètica.

Ara bé, la mala consciència de què parla Levinas és possible per una inversió d'allò que tradicionalment caracteritza la consciència (serà aleshores, només per això, una consciència dolenta o defectuosa?). És a dir, a partir de la intencionalitat, i per tant segons els esquemes de Brentano o de Husserl, la consciència

²⁶ Ib., DVI 261.

²⁷ Idem.

s'entén com a modalitat del voluntari. La consciència que es dirigeix - sobre les coses o sobre si mateixa - és consciència d'un jo-actiu; la consciència, a més, ho és d'allò representable i, com a tal, present o que ha sigut present alguna vegada: "Action, liberté, commencement, présent, représentation (...) articulent de diverses façons la modalité ontologique qu'est la conscience" ²⁸. Per a Levinas, en canvi, la mala consciència no és una aventura esdevenint a una consciència que seria, primerament, saber i representació, consciència activa: "Il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question" ²⁹. La mala consciència, de fet, li esdevé a un subjecte que es caracteritza, precisament, per no posar-se a si mateix com a agent sinó com a pacient. Com a pacient, passivitat pura, el subjecte és capaç de sentir el crit que la mirada de l'altre li dirigeix. Però la passivitat on es juga la responsabilitat per l'altre no es redueix a la receptivitat, què és segons els filòsofs el model suprem de la passivitat del subjecte. En la passivitat, el subjecte es de-posa, abandona la seva subjectivitat sobirana i activa de subjecte intencional que conserva sempre davant els fets

²⁸ HAH 79; trad. cat. p.135; trad. cast. p.67.

²⁹ HAH 53; trad. cat. p.107; trad. cast. p.46.

suficient "presència d'esperit" per a assumir-los, i s'acusa de tot el mal que es pugui produir. "Le Moi actif retourne à la passivité d'un soi, à l'accusatif du *se* qui ne dérive d'aucun nominatif, à l'accusation antérieure à toute faute" ³⁰.

En efecte, en el fenomen de la representació el pensament i la consciència tenien un paper actiu i rellevant; davant l'exigència de l'Altre, en canvi, la consciència perd la primera plaça i el subjecte es constitueix no en tant que conscient i actiu sinó en tant que passiu i responsable. Per la passivitat, el rostre s'imposa al jo sense que aquest pugui restar sord a la seva crida ni oblidar-la, és a dir, sense que pugui cessar d'ésser responsable de la seva misèria. "L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. C'est sa présence qui est une sommation de répondre. Le Moi ne prend pas seulement conscience de cette nécessité de répondre, comme s'il s'agissait d'une obligation ou d'un devoir particulier dont il aurait à décider. Il est dans sa position même de part en part responsabilité (...)" ³¹. Davant l'Altre, sense temps per a reflexionar sobre ell

³⁰ HAH 105; trad. cat. pp. 161-2; trad. cast. p.90.

³¹ HAH 53; trad. cat. p.107; trad. cast. p.47.

mateix, el subjecte es reconeix en la urgència de respondre, com a responsable.

La mala consciència difereix doncs de la consciència reflexiva i analítica dels filosofs; no és tanmateix una consciència defectuosa sinó l'origen de la responsabilitat i de la relació de front -oberta, immediata i incondicional- amb l'altre, que Levinas identifica amb el sentit. La qual cosa vol dir que auto-afirmar-se no és l'única ni la millor manera de ser. "La responsabilité n'est certes, ni aveugle, ni amnésique; mais à travers tous les mouvements de la pensée où elle se déploie, elle est portée par une urgence extrême ou, plus exactement, coïncide avec elle. Ce qui vient d'être décrit comme un 'manque de temps pour se retourner', n'est pas le hasard d'une conscience maladroite ou malheureuse, 'débordée par les événements' ou qui 'se débrouille mal', mais la rigueur absolue d'une attitude sans réflexion, une primordiale droiture, un sens dans l'être. (...) Ainsi, dans la relation avec le visage - dans la relation éthique - se dessine la droiture d'une orientation ou le sens" ³². El qüestionament de si mateix, cal entendre-ho bé, és abans que res un moviment positiu: ésser en qüestió significa haver de respondre, ésser jo però precisament

³² HAH 55; trad. cat. p.109; trad. cast. p.48.

en tant que responsabilitat, accolint l'autre. "Humilité qui ne se confond pas avec une équivoque négation de Soi, déjà orgueilleuse de sa vertu que, dans la réflexion, elle se reconnaît aussitôt. Mais humilité de celui qui 'n'a pas le temps' de faire un retour sur soi et qui n'entreprend rien pour 'nier' le soi-même, sinon l'abnégation même du mouvement rectiligne (...) qui va à l'infini de l'Autre" ³³.

Inversament, així, al moviment que des de l'ontologia descriu l'ésser com a conatus, perseverança i voluntat d'ésser, acreixement en essència, substància i poder, Levinas situa la grandesa de l'ésser humà en la seva capacitat de desinteressament, és a dir, d'oblit de si mateix i donació gratuïta a l'autre. Per a Levinas, la suspensió de l'essència està en l'origen de la subjectivitat descrita en termes ètics, en termes de responsabilitat. "Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite - se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité

³³ HAH 56; trad. cat. p. 110; trad. cast. p.49.

se produit, défini, peut-être en fin de compte le moi"³⁴.

Per a descriure i precisar l'abast d'aquesta subjectivitat definida desde la responsabilitat per l'altre Levinas recorre a determinades nocions o figures. Així, per exemple, parla en les seves obres de la substitució, l'ostatge, la vulnerabilitat, la unicitat o l'elecció. El que totes aquestes imatges pretenen és presentar la relació del subjecte amb els altres com el lloc, precisament, en què el jo, destituint-se, depositant-se, donant-se, realitza allò més propi de la seva subjectivitat d'ésser humà. Analitzem-les, breument, per separat.

3.1. Substitució:

En la filosofia de Levinas, com acabem de veure, es qüestiona la prioritat de l'ésser ontològic, identitat en si, substància afirmando-se a si mateixa. Per a Levinas, la subjectivitat humana és responsabilitat per l'altre que arriba, en l'extrem, a donar-se sense reserves. En aquest sentit Levinas parla d'ésser responsable fins a la substitució per l'altre. Com és això possible? és a dir, què queda del subjecte si

³⁴ TI 274 (258).

aquest es substitueix a l'altre, si es dóna fins a l'extrem, sense cap consideració envers si mateix? L'un-per-a-l'altre no és, segons Levinas, l'anul.lació de la identitat i del subjecte; l'un-per-a-l'altre és el sentit d'una subjectivitat que no s'entén a si mateixa com a possessió sinó com a responsabilitat sense mesura, sense càcul, en excés. Paradoxa de trobar la subjectivitat allà on aquesta es deposa i dóna.

En efecte, el qüestionament del jo per la mirada de l'Altре de què hem parlat abans representa el davallament del jo de la seva posició d'estant, d'absolut, de segur i de satisfet, la deposició del seu reialme d'identitat i de substància. Qüestionament, però, que no comporta caure en el no-res sinó que en ell el jo s'affirma com a humil, com a qui és en deute amb l'altre, que és 'per a l'altre'. El Jo és "per a l'altre" en la responsabilitat: exposat a l'altre en una inquietud incessant de no ésser encara prou obert o de no donar prou, de no donar-se; inquietud, doncs, anant fins a la desnucleació de si mateix, fins a la seva de-posició: posant-se en el lloc de l'altre fins a posar l'altre en el propi lloc. Responsabilitat que significa, a fi de comptes, la substitució del mateix a l'altre. "Est-il certain que la formule de Rimbaud: 'Je est un autre', signifie seulement altération,

aliénation, trahison de soi, étrangeté à soi et asservissement à cet étranger? Est-il certain que déjà l'expérience la plus humble, de celui qui se met à la place de l'autre - c'est-à-dire s'accuse du mal ou de la douleur de l'autre - n'est pas aimée du sens le plus éminent selon lequel 'je est un autre'??"³⁵.

3.2. Ostatge:

La responsabilitat com a substitució fa del subjecte un ostatge de l'altre. "La subjectivité, se constituant dans le mouvement même où à elle incombe d'être responsable pour l'autre, va jusqu'à la substitution pour autrui. Elle assume la condition -ou l'incondition- d'otage. La subjectivité comme telle est initialement otage; elle répond jusqu'à expier pour les autres"³⁶.

Expulsat de la complaença en si mateix, inquiet pels altres, el Jo és ostatge: obsessionat per la mirada de l'altre, com perseguit, la seva sort ja no depèn d'ell mateix, la seva vida està en funció dels altres. El Jo, doncs, no ha elegit aquesta condició -ningú en el seu sà judici voldria per a si mateix una tal passivitat;

³⁵ HAH 103; trad. cat. p.158; trad. cast. pp.87-8.

³⁶ EI 107 (100).

si hi hagués elecció, el subjecte hauria guardat el seu "quant à soi" i les possibilitats de la seva vida anterior. La responsabilitat per l'altre fins a ser-ne el seu ostatge, diu Levinas, és una assignació: jo sóc l'ostatge dels altres i no puc "sans carence ou sans faute ou sans complexe"³⁷ sustreure'm-en o delegar la meva responsabilitat; la meva subjectivitat neix precisament d'aquest ésser per a l'altre que és la condició d'ostatge. Ser ostatge de l'altre no és doncs perdre la meva subjectivitat, esdevenir el seu esclau, sinó ser jo precisament en tant que absolutament responsable de l'altre i per això, com veurem, insubstituible.

"On peut se montrer scandalisé par cette conception utopique et, pour un moi, inhumaine. Mais l'humanité de l'humain -la vraie vie- est absente. L'humanité dans l'être historique et objectif, la percée même du subjectif, du psychisme humain, dans son originelle vigilance ou dégrisement, c'est l'être qui se défait de sa condition d'être: le dés-inter-essement. C'est ce que veut dire le titre du livre: 'autrement qu'être'. La condition ontologique se défait, ou est défaite, dans la condition où l'incondition humaine. Être humain, cela signifie: vivre comme si l'on n'était pas un être parmi les êtres. Comme si, par la spiritualité humaine, se renversaient les catégories de l'être, en un 'autrement qu'être'. Non pas seulement en un 'être autrement'; être autrement c'est encore être"³⁸.

³⁷ "Dieu et la philosophie", DVI 118.

³⁸ EI 107 (100-101).

3.3. Vulnerabilitat:

El subjecte com a substitució i ostaige no és possible sense la sensibilitat. En efecte, perquè el mateix estigui en estat de constant inquietud per l'altre - "le même tenu en éveil"³⁹- és necessari que sigui capaç de rebre, de sentir; cal que el Jo estigui obert als altres. La significació de la subjectivitat prové, precisament, de la seva incapacitat de tancar-se a dins⁴⁰. El subjecte humà és obertura als altres, i obertura que Levinas entén com a despullament de la pell exposada a la ferida i a l'ultratge, al contacte i a la carícia, sempre sofrint pel sofriment de l'altre; obertura en tant que sensibilitat i vulnerabilitat. "A découvert, ouverte comme une ville déclarée ouverte à l'approche de l'ennemi, la sensibilité, en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position - est la vulnérabilité même. Est-elle? Son être ne consiste-t-il pas à se dévêter d'être; non pas à mourir, mais à s'altérer, à 'autrement qu'être'?"⁴¹.

³⁹ "De la conscience à la veille", DVI 59.

⁴⁰ Cf. HAH 103; trad. cat. pp.158-9; trad. cast. p.88.

⁴¹ HAH 104; trad. cat. p.160; trad. cast. p.89.

Amb el concepte de "vulnerabilitat", doncs, Levinas tracta de descriure el subjecte en termes de passivitat, no la passivitat de la inèrcia o de l'efecte, sinó de la sensibilitat: "S'il n'y a pas de vulnérabilité, si le sujet n'est pas toujours dans sa patience au bord d'une douleur déjà insensée, il se pose pour lui-même; dans ce cas-là le moment où il est substance n'est plus loin, le moment où il est orgueil, où il est impérialiste, où il a autrui comme objet" ⁴². Només un jo vulnerable pot estimar els seu proisme. Una vegada més cal precisar-ho: no es tracta de buscar deliberadament el sofriment o la humiliació, sinó d'una passivitat que com a tal no té ni força ni intenció i que, només per això, serà capaç de donar-se totalment, sense reserves. "Souffrir par autrui, c'est l'avoir à charge, le supporter, être à sa place, se consumer par lui. Tout amour ou toute haine du prochain comme attitude réfléchie, supposent cette vulnérabilité préalable: miséricorde 'gémissement d'entrailles'. Dès la sensibilité, le sujet est pour l'autre: substitution, responsabilité, expiation" ⁴³.

Es tracta, en definitiva, de la passivitat que comporta l'ésser vulnerable, passivitat tan passiva que no

⁴² "Questions et réponses", DVI 133.

⁴³ HAH 105; trad. cat. p.161; trad. cast. p.90.

cercarà de protegir-se, sinó que restarà oberta al traumatisme -inassimilable- que l'altre infringeix en la seva vida... per tal de poder respondre-hi. "La notion de subjectivité qui est proposée ici, ne consiste ni en conjonction de structures, ni en réseau de réflexes. Elle ne revient pas à l'intériorité de la conscience transcendentale prémunie contre tout traumatisme et, du fond de sa réceptivité même, assumant le donné. La subjectivité signifie par une passivité plus passive que toute passivité, plus passive que la matière, par sa vulnérabilité, par sa sensibilité, par sa nudité plus nue que la nudité, par le dénuement sincère de cette nudité même se faisant dire, par le dire de la responsabilité, par la substitution où la responsabilité se dit jusqu'au bout, par l'accusatif sans nominatif du soi, par l'exposition au **traumatisme** de l'accusation gratuite, par l'expiation pour Autrui" **.

3.4. Unicitat:

Però dir que el jo és passivitat i que com a tal és exposat i "pres" per la responsabilitat no significa dir que el jo no té identitat o que és quelcom intercanviable, ans al contrari, ningú no pot

** HAH 122 nota 8; trad. cat. p.162 nota 9; trad. cast. pp.90-91 nota 8.

substituir al jo en la seva responsabilitat: "(...) personne ici ne peut se substituer à moi; en appelant à moi comme à un accusé qui ne saura récuser l'accusation, elle [la responsabilité] m'oblige comme irremplaçable et unique" ⁴⁵. La identitat del jo ve determinada pel caràcter "no-intercanviable", irreemplaçable, de la seva responsabilitat per l'altre, i això en el doble sentit de no poder defugir la responsabilitat a què l'Altre el crida "comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules" ⁴⁶ i de no poder ésser substituit per ningú en la seva resposta personal: "et moi, qui que je sois, mais en tant que 'première personne', je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l'appel" ⁴⁷.

Per a Levinas, doncs, la identitat, la unicitat del jo consisteix, precisament, en el caràcter alhora indefugible i inaccessible de la meva responsabilitat per l'altre. Indefugible, repetim-ho, perquè "je ne peux sans carence ou sans faute ou sans complexe, me dérober au visage du prochain: me voici voué à l'autre sans démission possible" ⁴⁸. Inaccessible perquè "on est

⁴⁵ "Dieu et la philosophie", DVI 117-118.

⁴⁶ HAH 53; trad. cat. p.108; trad. cast. p.47.

⁴⁷ EI 93-94 (89).

⁴⁸ "Dieu et la philosophie", DVI 118.

responsable de celui qu'on a rencontré dans la rue (...), immédiatement, moi et pas un autre et ce 'moi et pas un autre' est le mode dans lequel je suis unique, comme l'est l'autre homme dont je suis responsable" ⁴⁹.

"C'est moi qui supporte autrui, qui en suis responsable. On voit ainsi que dans le sujet humain, en même temps qu'une sujétion totale, se manifeste ma primo-géniture. Ma responsabilité est inaccessible, personne ne saurait me remplacer. De fait, il s'agit de dire l'identité même du moi humain à partir de la responsabilité, c'est-à-dire à partir de cette position ou de cette déposition qu'est précisément sa responsabilité pour autrui. La responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe et que, humainement, je ne peux refuser. Cette charge est une suprême dignité de l'unique. Moi non-interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet" ⁵⁰.

Aquesta responsabilitat, doncs, que buida el Jo del seu poder i del seu egoisme, que el desposseeix de la seva identitat de voluntat i d'ésser per-a-si confirma el Jo en la seva identitat nova d'irreemplaçable en la responsabilitat i, per aquesta raó, únic. I l'Altre, precisament, és aquell que en lloc d'alienar la unicitat del Mateix la sol·licita cridant-lo a una responsabilitat on res ni ningú el pot substituir.

⁴⁹ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.115.

⁵⁰ EI 107-108 (101-102).

3.5. Elecció:

Es precisament el fet d'ésser cridat a substituir-me a l'altre allò que em constitueix com a individualitat, ésser únic; aquesta crida és, per a Levinas, una elecció. "L'individuation de moi, ce par quoi le moi n'est pas simplement un être identique, une substance quelconque, mais ce par quoi il est ipséité, ce par quoi il est unique, sans tirer son unicité d'aucune qualité exclusive, c'est le fait d'être désigné ou assigné ou élu pour se substituer sans pouvoir se dérober. Par cette assignation indétournable, au "Moi" en général, au concept, s'arrache celui qui répond à la première personne, - moi, ou même d'emblée à l'accusatif: 'me voici'"⁵¹.

Ser únic és ser elegit; elegit per l'Altre que em mira però, encara més, elegit des de temps immemorials per Déu per a ésser responsable dels altres. El concepte d'elecció és, evidentment, una categoria religiosa però té, segons Levinas i ben entès, un origen ètic: significa un excés d'obligacions. En efecte, és en tant que crida a la responsabilitat que el concepte d'elecció ha de ser comprès. Així igualment, precisa Levinas, l'"elecció del poble jueu" significa en aquest

⁵¹ "Questions et réponses", DVI 146.

sentit i no com a pretensió a l'aristocràcia: "L'élection du peuple juif est une croyance religieuse mais même sur le plan traditionnel, non philosophique, il faut préciser que c'est toujours considéré comme un surplus de responsabilité, et comme un surplus de responsabilité demandé à soi plutôt qu'aux autres. Evidemment cela prend très souvent l'allure d'une excellence, d'une prétention à l'aristocratie dans le mauvais sens du terme, le droit a des privilèges. Dans la pensée authentique, cela signifie un surplus d'obligations. Que cette considération supplémentaire, que cette précaution supplémentaire à l'égard de soi apparaissent en guise de rites, c'est peut-être le sens du rite, (...) comme si les Israélites se sentaient plus d'obligations et tenus à plus de devoirs que les autres" ⁵² ⁵³.

⁵² E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. pp.114-115.

⁵³ Un text de Levinas citat pel mateix Poirié (o.c. p.29) i aparegut a la revista L'Arche, 291 (1981) 55-57 podria sintetitzar, o confirmar de manera personal i radical, aquesta noció de responsabilitat entesa com a elecció -crida- a la substitució: "Dans la souffrance et dans la mort de six millions de juifs -dont un million d'enfants- se révéla l'inexpiable damnation de tout notre siècle: la haine de l'autre homme. Révélation ou apocalypse. Siècle de guerres mondiales et des camps d'extermination, des totalitarismes et des génocides, du terrorisme et de la prise d'otages, d'une raison se retournant en danger atomique, d'un progrès social s'invertissant en stalinisme. Mais c'est à Auschwitz que se rassemble, en quelque façon et restera en ébullition jusqu'à la fin des temps. Le sang qui -de Guernica au Cambodge- inonde la terre. Une fois de plus, Israël aura été appelé, comme dans sa Bible, à témoigner de tous et, dans sa Passion, à mourir la mort

Després d'aquest recorregut conceptual per termes com substitució, ostatge, etc. potser podem preguntar-nos: és justificable situar la subjectivitat i el sentit, com ho fa Levinas, en una responsabilitat sense límits envers l'altre? En l'extremisme de frases com "Le mot Je signifie me voici, répondant de tout et de tous" ⁵⁴ o "Mon exister dans sa quiétude et dans la bonne conscience de son conatus n'équivaut-il pas à laisser mourir l'autre homme?" ⁵⁵ no està Levinas carregant les tintes, deixant-se portar per la poesia de la radicalitat? Si bé és fàcil veure -des d'una perspectiva de sentit- que el Jo no pot ser indiferent a l'Altre, i si bé la justícia vindrà, certament, a compensar els extrems introduint en aquesta perspectiva de l'existència humana una dimensió de reciprocitat i càcul, sentim ara potser que Levinas exagera l'abast de la responsabilitat i que un subjecte descrit en aquests termes podria fàcilment qualificar-se de malaltís. Malgrat la duresa d'algunes imatges, i el nostre desgrat instintiu, és evident que Levinas considera la radicalitat com a intrínseca a l'ètica mateixa. La mesura, la contenció, el càcul són

de tous et à aller jusqu'au bout de la mort." E. LEVINAS: art.c. p.55.

⁵⁴ AE 180-181 (183).

⁵⁵ "Notes sur le sens", DVI 245.

característiques de l'ésser que vol, abans que res, afirmar-se a si mateix. L'ètica -o el subjecte ètic- en canvi, és per a l'Altre i aquesta orientació no és negociable, subjecte a mercadeig. La filosofia de Levinas no és una filosofia del sentit comú, sinó del sentit podriem dir paradoxal: sentit religiós, diria jo; sentit, tot i que contrari a l'evidència. Recordem que la seva és una filosofia que intenta dir la transcendència i que deriva d'ella el sentit. És precisament en la radicalitat sense mesura de la meva responsabilitat per l'altre, en l'ètica, que Déu -com veurem tot seguit- ens ve a la idea. Una responsabilitat d'aquest tipus per l'altre que m'és totalment diferent no és agradable -responsabilitat "qu'aucune 'saine' volonté ne peut vouloir"-; és el Bé. Déu ha posat en mi aquesta exigència, Déu m'ha elegit, ungit responsable. I Levinas agrega, no sense certa dosi d'humor: "Ne croyez pas que le bon Dieu soit méchant en vous élisant dans votre unicité parce que, évidemment, cela donne du tracas mais c'est le bien. (...) Ce n'est pas un bonheur, cette position de responsable, mais c'est une dignité et une élection, et on doit de la gratitude d'avoir été élu" ⁵⁶.

⁵⁶ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.116.

4. EL ROSTRE DE L'ALTRE COM A PETJADA DE DÉU

"Est-il sûr que l'homme n'ait pas un sens précisément au-delà de ce que l'homme peut être, au-delà de ce qu'il peut se montrer? Ce sens ne réside-t-il pas précisément dans son visage de premier venu, dans son étrangeté d'autrui, dans la mesure où c'est précisément à cette étrangeté que s'attache son appel à moi ou son imposition à ma responsabilité? Cette imposition à moi, cet incomber-à-moi de l'étranger, n'est-elle pas la façon dont 'entre en scène', ou dont me vient à l'idée, un dieu qui aime l'étranger me mettant en question par sa demande et dont témoigne mon 'me voici'?"⁵⁷.

Fins ara havíem vist com el rostre, per la grandesa i misèria que expressa -l'Altre com a Mestre i com a necessitat- em crida a una responsabilitat que m'obliga i que es èticament ineludible. Ara veurem com, segons Levinas, en el rostre de l'Altre la subjectivitat és afectada, nogensmenys, per l'Infinit que "ve a nosaltres" ("l'Infini-mis-en-nous"): certament, en el rostre llueix no només l'Altre en si mateix sinó també la "petjada" de Déu.

El rostre de l'Altre m'afecta sense escapatòria possible, m'obsessiona i em persegueix, em fa el seu ostatge, és a dir, em constitueix com a responsable. La incommesurabilitat, urgència i radicalitat d'aquesta responsabilitat no deixen de sorprendre la raó.

⁵⁷ "Notes sur le sens", DVI 251.

Responsabilitat pel proïsme, per l'altre, per l'estrange a la qual, en l'ordre rigurosament ontològic -de qualitat, nombre o causalitat- res obliga. Responsabilitat sense mesura que no pot explicar-se a partir d'una consciència de fraternitat humana, ni d'un instint de "benevolència natural" ni d'una voluntat altruista, perquè va molt més enllà d'allò que el jo és capaç de voler o de donar per si mateix. Responsabilitat malgrat meu i sense límits; ordre que s'expressa a través del rostre de l'altre i que prové, precisament, de la transcendència. En aquest sentit, la mirada de l'Altre és també la mirada de Déu i Déu és, alhora, present i absent en el rostre de l'Altre.

En efecte, l'Altre que provoca aquest moviment ètic en la consciència del Mateix, que inquieta la bona consciència i la sostreu del seu repòs i de la seva seguretat, comporta, per a Levinas, un excés (*surcroît*) inassimilable, un "més enllà". Aquest excés no sabria explicar-se sinó per la presència mateixa de Déu en l'altre, presència que esdevé ordre a mi adreçada de responsabilitat envers ell. És a dir, és pel fet que davant el proïsme jo responc a un imperatiu de Déu que el Jo s'experimenta davant l'Altре -que hauria de ser-li indiferent- com a qüestionat i infinitament responsable. Però presència, tanmateix, ja absent,

perquè Deu -que és la Transcendència i l'Infinit- no pot manifestar-se al coneixement sinó només suggerir-se en el rostre de l'Altre. A aquesta manera de significar suggerint, de mostrar-se sense aparèixer, Levinas l'anomena "traça".

El rostre és, doncs, visitació d'un "més enllà", d'aquí la seva absoluta dignitat i meravella; o, com diu Levinas, "la suprême présence du visage est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de la visitation" ⁵⁸. Però la relació del rostre amb l'absolutament absent d'on ell prové no l'indica, no mostra aquest Absent; i tanmateix l'Absent té una significació en el rostre. La manera com la Transcendència significa en el rostre és en tant que petjada: signe d'Aquell que ha passat, "presència" deixada per Aquell que ja no hi és. "Être en tant que laisser une trace, c'est passer, partir, s'absoudre" ⁵⁹.

La petjada és allò que queda de l'Infinit quan aquest s'apropa al present sense entrar-hi o es fa sentir sense deixar-se representar; és, per tant, tota la incommensurabilitat, tota la desmesura, tot l'Infinit de l'absolutament Altре escapant a l'ontologia. La

⁵⁸ "La trace de l'autre", DEHH 199.

⁵⁹ DEHH 200.

relació que la traça fa possible és, doncs, relació amb una absència, amb una transcendència radicalment sustreta tant al descobriment com a la dissimulació, relació amb l'absolutament inenglobable o absolut. I tanmateix relació. L'Infinit que em visita en el rostre de l'altre no apareix o es manifesta, no es fixa en els horitzons del món en tant que tema, però capgira, certament, l'ordre de l'Ésser: en efecte, el rastre de Déu en el rostre de l'altre és experimentat per mi en tant que obligació -a mi adreçada- d' ésser responsable de l'altre. Així, el rostre de l'altre no desvela Déu però el significa ordenant-me a una relació ètica -de responsabilitat il·limitada- amb ell; o dit altresment, si jo no sóc indiferent a la mirada de l'altre és perquè en la seva mirada s'hi llegeix la petjada mateixa de Déu. Així, la relació amb l'Altre o l'ètica significa "le champ invraisemblable où l'Infini est en relation avec le fini sans se démettre par cette relation où, au contraire, il se passe seulement comme Infini et comme éveil. L'Infini se transcende dans le fini, il passe le fini, en ce qu'il m'ordonne le prochain sans s'exposer à moi" ⁶⁰.

Resumint, la Idea de l'Infinit ve a mi en l'esdeveniment empíric i familiar d'una obligació

⁶⁰ "Dieu et la philosophie", DVI 123.

respecte l'altre -el diferent- sentida com a impossible indiferència, com a responsabilitat irrecusabile davant el seu esguard; a través, doncs, d'una "dada material" o un "contingut concret" que és el rostre de l'altre més que no pas per reflexió o operació de caire intel·lectual: transcendència no absorbida pel meu saber sinó significant a través de l'àtica, en el concret del rostre. La revelació de Déu no podria efectuar-se d'altra manera. La Transcendència no pertany a l'ordre de l'ésser i, per tant, no pot ser representada; és per això que el lloc de la seva intel·ligibilitat es troba en l'un-per-l'altre ètic que és el lloc del des-interessament, el lloc on el Mateix és afectat per l'Altres, per l'estrange i sempre transcendent, fins a substituir-se a ell.

En definitiva, doncs, és en l'àtica en tant que desinteressament, on la gratitud i l'amor es fan més perfectes que la satisfacció i que la perseverança en l'ésser, on un mot com "Déu" revela el seu sentit. Que l'Infinit vingui a nosaltres en la seva traça és degut, com ja hem dit, a la transcendència mateixa de Déu que no podria mostrar-se més que enigmàticament: "Au fait, déjà cette ambiguïté est nécessaire à la transcendence. La transcendence se doit d'interrompre ses propres démonstration et montration: sa phénoménalité. Il lui faut le clignotement et la dia-chronie de l'énigme qui

n'est pas certitude simplement précaire, mais qui rompt l'unité de l'aperception transcendante où toujours l'immanence triomphe de la transcendance" ⁶¹. Però que siguin precisament els Altres els "portadors" d'aquesta traça divina és signe, com ara veurem, de la bondat de Déu.

Segons el pensament de Levinas és, doncs, l'Infinit qui desperta el subjecte del seu ésser-per-a-si-mateix. La manera com Déu m'ordena vers l'exterior és instaurant en mi el Desig de l'Altre. En efecte, l'ètica com a inquietud per l'Altre és Desig. No el Desig de l'affectivitat, ni el de la necessitat que converteix allò Desitjat en una finalitat a assolir (com si es tractés d'un moviment intencional que l'adequació amb l'objecte apaivaga), sinó Desig més enllà de la satisfacció, Desig sense finalitat, desinteressat: inquietud per l'Altre. "(...) L'identité du Même n'est pas ce à quoi se réduit toute sa signification. On pense que l'inquiétude du Même par l'Autre est une insuffisance. Dans mes essais l'inquiétude du Même par l'Autre c'est le Désir (...)" ⁶².

⁶¹ Ib., DVI 127.

⁶² "Questions et réponses", DVI 130.

El moviment del Mateix vers l'Altре que єs "passió infinita de responsabilitat" per ell -aquest moviment "anti-natural", desinteressat, vers l'Altре- no єs, doncs, de l'ordre de la voluntat ni de la raó, sinó del Desig. I єs Déu nogensmeny -el Desitjable per excel.lència- qui instaura aquest Desig en mi, qui m'ordena a l'indesitjable, a l'altre, per la seva bondat mateixa. En efecte, єs per aquest retornament que Déu obra del Desig que només a ell es dirigiria en desig pels altres, o altrament dit, єs perquè Déu desvia l'objecte del Desig d'ell als altres, que l'Infinit transcendent mereix el nom de Bé. Déu єs el desinteressament per excel.lència, la bondat. "(...)" Retournement extra-ordinaire de la désirabilité du Désirable -de la suprême désirabilité appelant à elle la rectitude rectiligne du Désir. Retournement par lequel le Désirable échappe au Désir. La bonté du Bien - du Bien qui ne dort, ni somnole - incline le mouvement qu'elle appelle pour l'écartier du Bien et l'orienter vers autrui et ainsi seulement vers le Bien. Irrectitude allant plus haut que la rectitude. Intangible, le Désirable se sépare de la relation du Désir qu'il appelle et, de par cette séparation ou sainteté, reste troisième personne: Il au fond du Tu"

⁶³.

⁶³ "Dieu et la philosophie", DVI 114.

Aquesta manera per l'Infinit, o per Déu, d'orientar el Desig que ell inspira i que a ell es dirigeix en responsabilitat pels altres Levinas l'anomena "illeitat". Déu, així, s'anula o es dissipa com a objecte de Desig i cedeix el seu lloc als altres. Transcendència fins a l'absència, transcendència que, aleshores, significa en o mitjançant la intriga ètica. "Dans ce retournement éthique, dans ce renvoi du Désirable au Non-désirable - dans cette mission étrange ordonnant l'approche d'autrui - Dieu est arraché à l'objectivité, à la présence et à l'être. Ni objet, ni interlocuteur. Son éloignement absolu, sa transcendance vire en ma responsabilité (...) pour autrui" ⁶⁴.

Finalment, el desig de la transcendència significa la no-indiferència pel diferent, la responsabilitat per l'altre home, per l'estrange. Déu és el Bé perquè em constreu a la bondat restant ell mateix gairebé imperceptible; i és, precisament, per aquest esvaïment de Déu en l'imperatiu ètic -esvaïment de la presència, però presència encara per la petjada deixada- que la substitució al procisme guanya en desinteressament, és a dir, en noblesa. En l'ètica, doncs, sense contradir la seva absoluta transcendència, Déu es pot encara

⁶⁴ Ib., DVI 115.

retrobar com a enigma i com a petjada, com a ordre que s'escolta i s'obeeix estimant els altres.

5. EL SUBJECTE ÈTIC COM A TESTIMONI DE L'INFINIT

"Je suis témoignage -ou trace, ou gloire- de l'Infini." DVI 121

A un subjecte preocupat per si mateix, que segons la fórmula estoica consagrada per Spinoza es caracteritza per la seva tendència a perseverar en el seu ésser, o que segons la fórmula heideggeriana "il y va dans son existence de cette existence même", Levinas oposa un subjecte inquietat per l'Altre, qüestionant la seva prioritat, preocupat per sortir de si mateix, descubrint-se cridat a respondre del proisme fins a substituir-se a ell. Subjecte inspirat per Déu. "Le cadre de l'ontologie se brise ici, le sujet passant du Même -excluant ou assimilant l'autre- à l'éveil du Même par l'autre, se dégrisant de son identité et de son être" ⁶⁵. Subjecte que ja no guarda res de la seva identitat d'ésser per a si, sinó que és ésser-en-güestió, identitat nova d'aquell que ningú no pot reemplaçar en la seva responsabilitat i que en aquest sentit és únic.

⁶⁵ "De la conscience à la veille", DVI 57.

"L'homme compris comme individu d'un genre ou comme un étant situé dans une région ontologique, persévérant dans l'être comme toutes les substances, n'a aucun privilège qui l'instaurerait but de la réalité. Mais il faut aussi penser l'homme à partir de la responsabilité plus ancienne que le *conatus* de la substance ou que l'identification intérieure; à partir de la responsabilité qui, appelant toujours au-dehors dérange précisément cette intériorité; il faut penser l'homme à partir du soi se mettant malgré soi à la place de tous, substitué à tous de par sa non-interchangeabilité même; il faut penser l'homme à partir de la condition ou de l'incondition d'otage -d'otage de tous les autres qui précisément, autres, n'appartiennent pas au même genre que moi, puisque je suis responsable d'eux, sans me reposer sur leur responsabilité à mon égard qui leur permettrait de se substituer à moi, car même de leur responsabilité je suis, en fin de compte, et de l'abord, responsable. C'est par cette responsabilité supplémentaire que la subjectivité n'est pas le Moi, mais moi".

Posar-se (o de-posar-se) en l'ésser de manera que l'Altre passi sempre al meu davant, de manera que l'Altre compti més que no pas jo, no és per a Levinas un pur plantejament utòpic o un luxe de la imaginació sinó una qüestió, la del Bé, que importa de manera decisiva a la reflexió filosòfica. "Je veux prendre [la notion de bien] au sérieux. Dans tout mon effort -diu Levinas- il y a comme une dévalorisation de la notion de l'être qui dans son obstination à persévéarer à être recèle violence et mal, ego et égoïsme. C'est la notion du bien qui me semble correspondre à mes analyses du

" HAH 110-111; trad. cat. p.167; trad. cast. p.95.

pour-l'autre, menées à partir de la phénoménologie du visage. Le bien, c'est le passage à l'autre, c'est-à-dire une manière de relâcher ma tension sur mon exister en guise de souci pour soi, où l'exister d'autrui m'est plus important que le mien. Le bien, c'est ce surplus d'importance d'autrui sur moi, ce dont la possibilité dans la réalité est la rupture de l'être par l'humain ou le bien au sens éthique du terme. Il y a de la sainteté, certes, à se préoccuper de quelqu'un d'autre avant de s'occuper de soi, de veiller à quelqu'un d'autre, de répondre de quelqu'un d'autre avant de répondre de soi. L'humain, c'est cette possibilité de sainteté. (...) Je pense même que le bien est plus ancien que le mal. Mais le moi n'est pas nécessairement à la hauteur de cette responsabilité. Le refus de cette responsabilité, le fait de laisser cette attention préalable se détourner du visage de l'autre homme, c'est le mal. Le mal est possible, mais la sainteté aussi. Elle n'a pas de sens avant l'humain, dans l'être où il ne va que de cet être même" ⁶⁷.

En la responsabilitat il·limitada per l'altre s'hi contempla la possibilitat mateixa del bé i del sentit. Bé que no és plaent, que ordena i prescriu i no promet cap recompensa sinó l'elevació mateixa -la dignitat- de

⁶⁷ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.102.

l'ànima que l'acompleix, i la seva desobediència no comporta cap càstic sinó aquell de la ruptura mateixa amb el Bé. Responsabilitat indiferent a la remuneració, gratuitat que cap fracàs torna absurda: "De cette responsabilité pour le mal de l'autre homme, aucun échec ne saurait délier. Elle reste sensée malgré l'échec" ⁶⁸.

En la responsabilitat, també, i per acabar, la subjectivitat esdevé el "temple" o el "teatre" de la transcendència. En aquest sentit, tampoc la ontologia dóna la mesura adequada de la subjectivitat. La humanitat de l'home no es defineix només per allò que l'home és -significat ontològic- sinó per l'Infinit en mi de què la responsabilitat testimonia. Ésser qüestionat per la mirada de l'Altre és sentir la crida que Déu m'adreça i respondre a l'Altre és donar testimoniatge de Déu a través de la meva responsabilitat. "Le sujet comme otage n'a été, ni l'expérience, ni la preuve de l'Infini, mais le témoignage de l'Infini, modalité de cette gloire, témoignage qu'aucun dévoilement n'a précédé" ⁶⁹. Reprendrem el tema del testimoniatge al capítol 8è d'aquest treball.

⁶⁸ "Transcendance et mal", DVI 207.

⁶⁹ "Dieu et la philosophie", DVI 120.

"Comme placé sous un soleil de plomb,
supprimant en moi tout coin d'ombre, tout
résidu de mystère, toute arrière-pensée, tout
'quant à moi', tout durcissement ou
relâchement de la trame par où la dérobade
serait possible - je suis témoignage - ou
trace, ou gloire - de l'Infini (...).
L'Infini n'est pas 'devant' moi; c'est moi
qui l'exprime, mais précisément en donnant
signe de la donation du signe, du 'pour-
l'autre' - où je me dés-intéresse: me
voici"⁷⁰.

⁷⁰ Ib., DVI 122-123.

CAPÍTOL 5

LA LLIBERTAT QÜESTIONADA

"On n'est pas contre la liberté, si on lui cherche une justification." TI 338 (307)

INTRODUCCIÓ

El qüestionament de la prioritat incondicional de la llibertat en relació a la resta de valors morals és un altre element important del pensament ètic de Levinas. La llibertat, definida per tantes filosofies com a poder i independència respecte tota exterioritat, no és, per a Levinas, el valor primer i inqüestionable. La llibertat ha de ser justificada; només és un valor si es subordina al respecte pels altres i aquest -lluny de ser un límit a la meva llibertat- n'és el fonament: és a dir, jo sóc lliure si -i només si- escolto la crida que em ve de l'altre i li responc.

La llibertat, d'altra banda, no necessita basar-se en el coneixement per a exercir-se; l'acció lliure no és aquella que es produeix només després de considerar totes les possibilitats possibles. En aquest punt, l'originalitat del plantejament levinassíà pel que fa a

la llibertat es troba en el fet de separar-la de la relació tan íntima que guarda, segons el pensament occidental, amb el coneixement.

Ens proposem en aquest capítol analitzar, doncs, d'una banda, el fonament heterònom de la llibertat i, de l'altra, la no subordinació de la llibertat al coneixement. El tractament de la primera qüestió desembocarà en l'anàlisi de la idea de creació per quan aquesta, segons Levinas, mostra com l'Altre no només no nega o violenta la llibertat humana sinó que la instaura. Abordarem el segon apartat d'aquest capítol examinant la sentència "nous ferons et nous entendrons" que segons Levinas sintetitza la necessitat de primar el saber pràctic sobre el saber teòric, o el sentit que té invertir l'ordre considerat lògic pel qual una voluntat actua només com a conseqüència o resultat d'una prèvia deliberació intel·lectual¹.

¹ Pot sorprendre el recurs a temes d'extracció religiosa -la idea de creació, un principi de la Tora jueva- en un tractament que es vol filosòfic del problema de la llibertat. Com ja vaig indicar (cap.2) allò que Levinas pretén en aquests casos és extreure la significació racional que es deriva de continguts de fe que expressen l'experiència vital de les religions monoteistes i/o del particularisme jueu. En el tema concret que ens ocupa, crec que el recurs de Levinas a aquestes dues nocions religioses il·lumina certament allò que filosòficamente és per a ell la llibertat.

1. EL FONAMENT HETERÒNOM DE LA LLIBERTAT

1.1. LA LLIBERTAT QÜESTIONADA

"La présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté?"
TI 339 (307)

Quan el Mateix es posa com a centre, amo i senyor de l'Univers, fa de la llibertat la mesura del seu ésser i de l'Altre una amenaça, un límit a la pròpia llibertat. El coneixement i la guerra són dues maneres per a l'ésser d'alliberar-se de la multiplicitat: el primer converteix l'altre en un objecte que la ment aprehèn; la segona simplement el suprimeix. Ara bé, l'exterioritat es resisteix moralment a tota apropiació, reducció, totalització o inclusió en un sistema així com a l'assassinat, perquè la veritable exterioritat és metafísica, és a dir, transcendent i irreductible. Tota l'obra de Levinas tracta de descriure aquest caràcter metafísic, transcendent de l'"exterioritat".

"L'une des conséquences qui découle de sa notion même, consiste à poser la liberté comme requérant justification.(...) Il n'y

aurait eu pour la liberté de plus grand scandale que de se découvrir finie. Ne pas avoir choisi sa liberté - voilà la suprême absurdité et le suprême tragique de l'existence, voilà l'irrationnel. (...) La rencontre d'Autrui chez Sartre menace ma liberté et équivaut à la défaillance de ma liberté sous le regard d'une autre liberté. C'est là que se manifeste avec la plus grande force, peut-être, l'incompatibilité de l'être avec ce qui demeure véritablement extérieur. Mais c'est là que nous apparaît plutôt le problème de la justification de la liberté: la présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté? La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi? Et réduite à soi, comme usurpation? L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. La liberté doit se justifier" ².

La necessitat de justificar la llibertat del Mateix deriva, doncs, segons Levinas, del fet de pensar l'alteritat com a veritablement transcendent. En efecte, la presència de l'exterioritat afecta el Mateix però altrament que com un postulat teòric que jo puc manipular sense més conseqüències, o com un enemic que amenaça la meva pròpia llibertat. L'altre no és un concepte, sinó un rostre que sotmet la meva llibertat a judici. "Aborder Autrui -diu Levinas- c'est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la 'force qui va', cette impétuosité de courant et à laquelle tout

² TI 338-339 (307).

est permis, même le meurtre" ³. L'altre ve doncs a mi a través del seu rostre i qüestiona la meva llibertat ingènua i egoista, brutal i autosuficient, segura de si i indiferent als altres; llibertat del gaudi, de la possessió, del poder. L'altre se m'imposa, és cert, però no limita sinó que, precisament, al qüestionar el meu ésser-per-a-mi-mateix em crida a la responsabilitat pels altres i així instaura, promou i justifica la meva llibertat. D'aquest qüestionament que sorgeix del rostre de l'Altre en vem parlar ja en abordar el tema de la subjectivitat. Insisti-m'hi tanmateix, una mica més, desde la perspectiva de l'ésser creat.

1.2. UNA OBLIGACIÓ ANTERIOR A TOT ACTE LLIURE

"La capacité de l'être - et de la conscience, son corrélat - est insuffisante pour contenir l'intrigue qui se noue dans le visage d'Autrui, trace d'un passé immémorial, suscitant une responsabilité qui vient d'en deçà et va au-delà de ce qui tient dans le suspens d'une époque." AE 154-155 (161)

Una de les aportacions més originals de Levinas al tema de la llibertat consisteix en afirmar l'existència d'una obligació envers els altres que no té el seu origen en un acte lliure de la consciència, d'una

³ TI 339 (307-308).

obligació, doncs, que és anacrònicament anterior a tot acte de compromís, i que prové de l'Altre en tant que Infinit. Ja vaig descriure en el capítol anterior la de-posició del subjecte-substància que es substitueix al proïsme en la responsabilitat com a resultat de l'ordre que l'Infinit li adreça a través del rostre de l'altre. En efecte, davant del rostre de l'altre, jo em descubreixo com a responsable abans que no pas lliure, com a havent d'acomplir una ordre no vinguda de mi sinó exterior. Una de les conseqüències que d'aquí es deriven és la necessitat de replantejar el paper de la consciència en la constitució del subjecte moral.

La reducció de la subjectivitat a la consciència domina el pensament filosòfic després de Hegel. L'ésser en tant que consciència es posa a si mateix com a activitat lliure, principi i origen de tot. Però la relació amb l'Altre desborda aquest esquema. En la relació de cara amb l'Altre el subjecte es troba com perseguit per aquest rostre, obsessionat per ell. Persecució i obsessió són dos termes que Levinas utilitza per a significar la irredutibilitat de l'imperatiu moral que hi ha en el rostre de l'altre a la tematització i la consciència. En el rostre hi ha una excedència que no es deixa reduir a tema, una urgència que no es deixa representar: l'Altre m'inquieta i m'obsessiona. Els termes "persecució" i

"obsessió" designen la forma com el Jo queda afectat per la relació amb l'Altre, forma que és passivitat absoluta i, per tant, defecció de la consciència. En efecte, la influència de l'Altre s'exerceix sobre el Mateix fins al punt de commocionar el seu ésser interrompent el joc sobirà de la consciència: "L'obsession traverse la conscience à contre-courant, s'inscrivant en elle comme étrangère: comme déséquilibre, comme délire, défaisant la thématisation, échappant au principe, à l'origine, à la volonté, à l'arché qui se produit dans toute lueur de conscience" ⁴. Tot allò que hi ha en la consciència, doncs, no estaria posat per la consciència i aquesta no podria donar-ne raó. Ara bé, es pregunta Levinas, com la passivitat de l'obsessió podria trobar lloc dins d'una consciència considerada en darrera instància com a llibertat atès que en ella tot s'assumeix intencionalment? Com és possible dintre de la consciència una passió que té la seva "font activa" fora d'ella mateixa? Cal insistir, diu Levinas, en aquesta exterioritat, exterioritat que no pot ser recuperada en la immanència i collocada sota l'ordre

⁴ AE 159 (165-166).

de la consciència, sinó que és obsessiva, no-tematitzable i anàrquica⁵.

"Le paradoxe de cette responsabilité consiste en ce que je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi - comme si, en ma conscience un ordre s'était glissé en voleur, s'est insinué par contrabande, comme à partir d'une cause errante de Platon. Ce qui pour une conscience est impossible et atteste clairement que nous ne sommes plus dans l'élément de la conscience. Dans la conscience, ce 'je ne sais où' se traduit par un bouleversement anachronique, par l'antériorité de la responsabilité et de l'obéissance par rapport à l'ordre reçu ou au contrat. Comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister, ni à attendre, ni même à accueillir l'ordre (ce qui serait encore une quasi-activité) mais à obéir à cet ordre avant qu'il ne se formule. Ou comme s'il se formulait avant tout présent possible, dans un passé qui se montre dans le présent de l'obéissance sans s'y souvenir, sans y venir de la mémoire; en se formulant par celui qui obéit dan cette obéissance même"⁶.

⁵ "La notion d'anarchie telle que nous l'introduisons ici, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement. Elle ne peut pas -sous peine de se démentir- être posée comme principe (...). L'anarchie ne peut pas être souveraine comme l'arché. Elle ne peut que troubler -mais d'une façon radicale- (...) l'État. L'État ainsi ne peut pas s'ériger en Tout" AE 160 (166). Per a Levinas, l'exterioritat de l'Altres és anàrquica perquè commociona l'ordre de l'ésser i de la consciència i perquè és irreductible a un sistema i, en aquest sentit, no-tematitzable. La responsabilitat per l'altre és anàrquica també (o pre-original) per quant no comença amb la meva llibertat -com a arché o principi- sinó que s'ha com "infiltrat en mi" sense jo saber-ho o consentir-hi.

⁶ AE 28 (57-58).

Si el rostre de l'altre m'obsessiona i m'inquieta sense que la consciència pugui donar-ne raó, si m'afecta sense mesura comú amb res de tot allò que jo puc conèixer, si m'assigna a una responsabilitat irrecusable, anterior a tot consentiment lliure, a tot pacte, a tot contracte és perquè el rostre és "petjada" d'una exterioritat absoluta: "(...) trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'exception, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité, trace de l'infini (...)"⁷.

1.3. OBLIGACIÓ CONTRETA EN UN PASSAT IMMEMORIAL

"Je suis engagé dans la responsabilité pour l'autre selon le schéma singulier que dessine une créature répondant au fiat de la Genèse, entendant la parole avant d'avoir été monde et au monde." DVI 249-250

La responsabilitat il.limitada envers l'altre sorgeix a partir del rostre de l'altre i no com a resultat d'una deliberació conscient; en aquest sentit, diu Levinas, ni té un principi ni es situa en el present. Que la responsabilitat pels altres no té un principi, un començament, significa per a Levinas que no és

⁷ AE 146 (155).

convertible en present assumible, que no és el resultat d'una elecció. La responsabilitat pels altres és la traça de "quelcom" passat en un passat immemorial i que m'obliga vers l'altre de manera ineludible.

"La responsabilité pour le prochain est précisément ce qui va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat, elle me vient d'en-deçà de la liberté, d'un non-présent, d'un immémorial. (...) La fraternité biologique humaine - pensée avec la sobre froideur cainesque - n'est pas une raison suffisante pour que je sois responsable d'un être séparé; la sobre froideur cainesque consiste à penser la responsabilité à partir de la liberté ou selon un contrat. La responsabilité pour l'autre, vient d'en-deçà de ma liberté. Elle ne vient pas du temps fait de présences - ni de présences sombrées dans le passé et représentables - du temps de commencements ou d'assomptions. Elle ne me laisse pas me constituer en *je pense*, substantiel comme une pierre, ou comme un cœur de pierre, en soi et pour soi. Elle va jus-qu'à la substitution à l'autre, jusqu'à la condition - ou jusqu'à l'incondition - d'otage. (...) Devant le prochain je comparais plutôt que je n'apparaiss. Je réponds d'emblée à une assignation".

Es tracta doncs d'una responsabilitat anterior a la llibertat, anterior a tot compromís lliurement assumit, anterior a l'enteniment i a la consciència de... El meu coneixement de mi mateix i la meva situació particular no modifiquen el fet inqüestionable de la meva responsabilitat, com tampoc la meva responsabilitat envers l'altre depèn del caràcter o de

⁸ "Dieu et la philosophie", DVI 117.

l'actuació d'aquell a qui es dirigeix. En la relació amb l'altre l'altre es troba ja, d'entrada, sota la meva responsabilitat. En la relació amb l'altre, diu Levinas, "quelcom", doncs, ha desbordat les meves decisions lliurement preses i s'ha esmunyit dins meu sense que me n'adonés⁹, com un lladre malgrat els fils extesos de la consciència. Aquest "quelcom" és Déu. En efecte, en el fet que l'ésser, independentment de que ell ho vulgui o no, està abocat a ser per sempre responsable de l'altre Levinas hi descobreix la petjada de l'Infinit. En el rostre de l'altre que se m'imposa ve a mi l'ordre d'un Déu que "estima l'estrange", un Déu invisible, no tematitzable però que s'expressa en aquest rostre i de qui la meva responsabilitat per l'altre testimonia. "Cette imposition à moi, cet incomber-à-moi de l'étranger, n'est-elle pas la façon dont 'entre en scène', ou dont me vient à l'idée, un dieu qui aime l'étranger me mettant en question par sa demande et dont témoigne mon 'me voici'??"¹⁰.

1.4. ANTERIORITAT DEL BÉ RESPECTE A LA LLIBERTAT

⁹ Cf. HAH 102; trad. cat. p.158; trad. cast. p.87.

¹⁰ "Notes sur le sens", DVI 251.

"Il existirait un pacte avec le bien antérieur à l'alternative du bien et du mal."
QLT 95

Lluny, doncs, de reconèixer la responsabilitat envers l'altre en la llibertat de la consciència, l'obsessió suggereix un ésser caracteritzat per una passivitat absoluta. La subjectivitat de l'ésser, allò més rellevant i propi de l'ésser humà, no consisteix aleshores, per a Levinas, en ésser consciència, en saber i posseir, sinó en ésser susceptible, capaç de rebre l'altre, de sentir per ell, de ser-ne responsable. Afectat per l'altre com encarnant-se en mi, éssent-en-la-seva-pell, tenint-l'altre-en-la-pròpia-pell: sensibilitat. Passivitat sufrida en la proximitat de l'altre però per mitjà d'una alteritat en mi. Susceptibilitat, en definitiva, que ha estat provocada en el subjecte per Déu i això, en un temps anterior a l'origen, és a dir, irrecuperable per mitjà de la memòria i de la història; provocació que no s'ha fet mai present al logos, és a dir, que mai s'ha ofert a l'assumpció o al rebuig. Per aquesta susceptibilitat, el subjecte és -en si- responsable, es troba ja situat en el camp del bé, en una dimensió anterior a la bipolaritat dels valors, a les deliberacions i al lliure arbitri. Per aquesta susceptibilitat, el subjecte és responsable de la seva responsabilitat i incapàc de sostreure-s'hi sense desmentir-se, sense

trair -d'alguna manera- el seu propi ésser. El subjecte ha estat elegit per a ser responsable i aquesta és la seva identitat, és per això que és únic.

"(...) Impossibilité de résilier la responsabilité pour l'autre, impossibilité plus impossible que de quitter sa peau - devoir imprescriptible dépassant les forces d'être. Devoir qui n'a pas demandé consentement, venu en moi traumatiqument, d'en deçà de tout présent remémorable, anarchiquement, sans commencer. Venu sans se proposer au choix, venu comme élection où mon humanité contingente se fait identité et unicité, de par l'impossibilité de se dérober à l'élection. Devoir s'imposant par-delà les limites de l'être et de son anéantissement, par-delà la mort, comme une mise en déficit de l'être et de ses ressources" ¹¹.

Allò propi de l'ésser humà no és, doncs, la llibertat sinó la passivitat que li és prèvia: el fet d'haver experimentat el traumatisme d'un Déu desvetllant la meva subjectivitat a la proximitat de l'altre, i això, en un passat irrepresentable, en un temps anterior al de la meva consciència i lliure voluntat. Anterior a la llibertat perquè no ha demanat el meu consentiment i, tanmateix, sóc responsable dels altres: "Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté" ¹². Aquesta ordre a ser responsable dels altres està en l'origen de la humanitat, gravada en l'ésser com a Llei

¹¹ HAH 12-13; trad. cat. p.57; trad. cast. p.14-15.

¹² AE 180 (183).

i com a sentit. No és, diu Levinas, un accident que li esdevé al subjecte, sinó que precedeix en ell la seva essència mateixa¹³.

Ara bé, en una humanitat feta responsable, on queda la llibertat del subjecte? O, com diu Levinas mateix, cercar la subjectivitat en la passivitat radical, no és lliurar-se a la fatalitat o a la indeterminació, que són l'abolició mateixa del subjecte?¹⁴. "Ne pas pouvoir se soustraire à la responsabilité n'est-ce pas servitude? En quoi cette passivité place-t-elle le sujet 'au-delà du libre et du non-libre'? En quoi la susceptibilité de la responsabilité pré-origininaire, antérieure à la confrontation avec le logos, à sa présence, antérieure au commencement qui se présente (ou se présentifie) à l'agrément qu'on accorde ou refuse au logos - n'est-elle pas un enchaînement? Pourquoi expulsé en soi, acculé à la responsabilité, ramené à son unicité irremplaçable par cette

¹³ "C'est peut-être là, dans cette référence à un fond d'anarchique passivité, que la pensée qui nomme la créature diffère de la pensée ontologique. (...) Dans la création, l'appelé à être répond à un appel qui n'a pu l'atteindre, puisque, issu du néant, il a obéi avant d'entendre l'ordre. Ainsi, dans la création ex-nihilo -à moins qu'elle ne soit pur non-sens- une passivité sans retournement en assumption est pensée et, ainsi, le soi comme créature est pensé, dans une passivité 'plus passive' que la passivité de la matière, c'est-à-dire en deçà de la virtuelle coïncidence d'un terme avec lui-même." AE 180 (182)

¹⁴ Cf. HAH 81; trad. cat. p.137; trad. cast. p.69.

indéclinable responsabilité, le sujet s'exalte dans l'indéclinabilité de l'Un?"¹⁵.

La imposició de la responsabilitat sobre el meu ésser seria certament esclavatge si no fos perquè l'alternativa llibertat/no llibertat no és, segons Levinas, la qüestió primera pel que fa al sentit. El Bé és anterior a aquesta alternativa. "Si des termes éthiques surgissent dans notre discours, avant ceux de la liberté et de la non-liberté, c'est que, avant la bipolarité du bien et du mal présentés au choix, le sujet se trouve commis avec le Bien dans la passivité même du supporter. La distinction du libre et du non-libre ne serait pas l'ultime distinction entre *humanité* et *inhumanité*, ni l'ultime repère du sens et du non-sens; comprendre l'intelligibilité ne consiste pas à remonter au commencement. Il y eut temps irréductible à présence, passé absolu, irreprésentable. Le Bien n'a-t-il pas élu le sujet d'une élection reconnaissable dans la responsabilité d'otage à laquelle le sujet est voué, à laquelle il ne saurait se dérober sans se démentir et par laquelle il est unique?"¹⁶. És a dir, el Bé m'ha près sense demanar-me consentiment ("Il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi. (...) Il m'aime avant que

¹⁵ HAH 84; trad. cat. pp.140-141; trad. cast. p.72.

¹⁶ AE 194-195 (194).

je ne l'aie aimé" ¹⁷⁾) i, en aquest sentit, em determina; però per la seva naturalesa mateixa, el Bé afecta la subjectivitat altrament que segons el binomi determinisme-servitud, l'afecta com a Bondat, elegint-me ell primer. És per aquesta Bondat del Bé que la responsabilitat és anterior a la llibertat mateixa. Val la pena, crec, reproduir aquí un llarg paràgraf de Levinas elaborant aquest tema. Levinas diu així:

"Le rendez-vous de la présentation du déterminant au déterminé auquel on voudrait rapporter l'origine de la responsabilité, peut avoir été impossible, si le déterminant est le Bien, lequel n'est pas objet d'un choix, car il s'est saisi du sujet avant que le sujet n'ait eu le temps -c'est-à-dire la distance- nécessaire au choix. Il n'y a pas asservissement plus complet que ce saisissement par le Bien, que cette élection, certes. Mais le caractère asservissant de la responsabilité débordant le choix - de l'obéissance antérieure à la présentation ou à la représentation du commandement obligeant à la responsabilité - s'annule par la bonté du Bien qui commande. L'obéissant retrouve, en deçà de l'asservissement, son intégrité. La responsabilité indéclinable et cependant jamais assumée en toute liberté - est bien. Le saisissement par le bien, la passivité du 'subir le bien' est une contraction plus profonde que celle que demande le mouvement des lèvres imitant cette contraction, quand elles articulent le oui. (...)

"Être dominé par le Bien, ce n'est pas choisir le Bien à partir d'une neutralité, devant la bi-polarité axiologique. Le concept d'une telle bi-polarité se réfère déjà à la liberté, à l'absolu du présent et équivaudrait à l'impossibilité d'aller en deçà du principe, à l'absolu du savoir. Or,

¹⁷ AE 25 (55).

être dominé par le Bien, c'est précisément s'exclure de la possibilité même du choix, de la coexistence dans le présent. L'impossibilité du choix n'est pas ici l'effet de la violence -fatalité ou déterminisme- mais de l'élection irrécusable par le Bien qui est, pour l'élu, toujours d'ores et déjà accomplie. (...)

"C'est par le Bien que l'obligation à la responsabilité irrésiliable, irréversible, irrécusable, mais ne remontant pas à un choix, n'est pas une violence qui heurterait un choix, mais situe une 'intériorité' précédent liberté et non-liberté, hors la bipolarité axiologique obéissance à une valeur unique sans anti-valeur, à laquelle il est impossible d'échapper, mais qui, 'apparentée' au sujet, n'est ni choisie ni non-choisie et où le sujet est élu gardant la trace de l'élection. Valeur qui ne s'offre jamais comme thème (...). Valeur qui, par abus de langage, se nomme. Valeur qui se nomme Dieu. Une thématisation transformerait la passivité pré-originale de l'élu subissant l'élection, en choix que le sujet effectue et la subjectivité -ou la sujétion- en usurpation. La subjectivité de l'en-soi est ainsi comme une obéissance à un ordre s'accomplissant avant que l'ordre ne se fasse entendre, l'anarchie même (...). La passivité pure précédent la liberté est responsabilité. Mais la responsabilité qui ne doit rien à ma liberté, c'est ma responsabilité pour la liberté des autres. Là où j'aurais pu rester spectateur, je suis responsable, c'est-à-dire encore, parlant. Rien n'est plus théâtre, le drame n'est plus jeu. Tout est grave" ¹⁸.

Haver estat elegits pel Bé és, en definitiva, creu Levinas, un honor que es deu només a la gratuitat i excel.lència del Bé mateix, i que jo no puc més que agrair i intentar correspondre. És també, com veurem,

¹⁸ HAH 85-87; trad. cat. pp.141-145; trad. cast. pp.73-76.

la "marca" de la creació i allò que constitueix la subjectivitat mateixa del subjecte. Realitzar la humanitat que ens es pròpia és aleshores "obeir" al Bé que ens ha escollit i respondre a la seva crida.

1.5. LA POSSIBILITAT DEL MAL

"Au sein de la soumission au Bien, la séduction de l'irresponsabilité, la probabilité de l'égoïsme dans le sujet responsable de sa responsabilité (...)." HAH 89; cat. 146; cast. 77

La passivitat que constitueix la "interioritat" del subjecte no és un simple efecte de l'haver sigut elegits pel Bé; és la manera mateixa d'ésser del Bé que consisteix, precisament, en no ésser per a si sinó per als altres: consisteix en buidar-se, en desposseir-se i, positivament, en donar-se. Ara bé, res en aquesta passivitat de la possessió pel Bé es fa "tendència natural". El Bé m'ha escollit a mi; ningú és bo de manera voluntària, però tampoc ningú és esclau del Bé.

L'obediència al Bé és obediència a un Altре, aliança amb l'exerioritat. Si aquesta relació pot realitzar-se com a obediència i no com a esclavitud és perquè l'Infinit que m'ha escollit i em crida no s'imposa a mi, ni en el rostre de l'Altре ni determinant-me

interiorment. La condició de possibilitat de l'adherència al Bé és la possibilitat també de la seva negació o el rebuig a obeir-lo. L'ésser és cridat pel Bé a ésser per-als-altres, però en tant que ésser separat, és a dir, no determinat pot també renunciar a adherir-se a la responsabilitat, a la sortida d'ell mateix, i restar en l'egoisme de l'essència i de l'autoafirmació. És a dir, el Bé no pot realitzar-se sinó és en l'esforç alerta i constant d'un subjecte susceptible d'ésser temptat... Sense l'esforç i la constant vigilància que la responsabilitat pels altres exigeix, l'aliança amb el Bé deixaria de ser un pacte entre exterioritats.

"La relation avec l'Autre -diu Levinas- ne se convertit pas en Nature, ni en promesse de bonheur enveloppant de bonheur cette relation avec l'Autre. (...) Le lien anarchique entre le sujet et le Bien - lien qui ne peut se nouer comme assumption d'un principe qui, à titre quelconque, serait présent au sujet dans le choix; mais lien anarchique qui s'était noué sans que le sujet ait été volonté - il n'est pas la constitution de l`instinct divin' de la responsabilité, d'`une nature altruiste ou généreuse', d'`une `bonté naturelle'. Il relie à un dehors. Cette extériorité de l'alliance se maintient précisément dans l'effort qu'exige la responsabilité pour les autres, étrangère à l'éros comme à l'enthousiasme (possession où disparaît la différence entre possédant et possédé). Mais il lui faut la tentation de la facilité de rompre, l'attrait érotique de l'irresponsabilité qui, à travers une responsabilité limitée par la liberté de celui 'qui n'est pas le gardien de son frère', pressent le Mal de la liberté absolue du jeu. D'où, au sein de la soumission au

Bien, la séduction de l'irresponsabilité, la probabilité de l'égoïsme dans le sujet responsable de sa responsabilité, c'est-à-dire la naissance même du Moi dans la volonté obéissante. Cette tentation de se séparer du Bien, est l'incarnation même du sujet ou sa présence dans l'être" ¹⁹.

El subjecte que ha estat elegit pel Bé per a ésser responsable dels altres pot, certament, refusar aquesta elecció. El rebuig de la responsabilitat envers els altres, el tancament en si mateix, és el Mal. Situar-se en el Mal és, per a Levinas, situar-se en l'ésser ²⁰. Però no es tracta d'affirmar una situació maniquea: el Mal és, per a Levinas, sempre posterior o secundari al Bé, subordinat a ell. El subjecte pot negar-se a acomplir la sortida vers l'altre que és el Bé, pot restar en l'en-si de l'egoisme, en la perseverança del conatus, però no pot annullar el fet de la seva subjecció prèvia al Bé sense haver-ne de respondre. Es per això -citarem Levinas novament- que "le mal se

¹⁹ HAH 88-89; trad. cat. pp.145-146; trad. cast. pp.76-77.

²⁰ Pel tractament en detall del problema del Mal en Levinas remeto el lector a l'obra de CATHERINE CHALIER: *La persévérance du mal*. Les Éditions du Cerf. La nuit surveillée. París, 1987. També són interessants dues obres que s'inspiren en la filosofia levinassiana de l'alteritat i la pregunta però que es situen alhora críticament respecte el seu tractament del problema del mal, a partir de Heidegger el primer autor i de Kant el segon; són NEMO, Ph.: *Job et l'excès du mal*. Grasset. París, 1978; i LABBÉ, Y.: *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Saint*. Beauchesne. París, 1980. Cf. tb. la resposta de Levinas al llibre de Nemo a "Transcendance et mal", DVI 194-207.

montre péché, c'est-à-dire responsabilité, malgré soi, du refus des responsabilités. Ni à côté, ni en face du Bien, mais à la deuxième place, au-dessous, plus bas que le Bien. L'être persévérant dans l'être, l'égoïsme ou le Mal, dessine ainsi la dimension même de la bassesse et la naissance de la hiérarchie. Là, commence la bipolarité axiologique. Mais le Mal se prétend le contemporain, et l'égal, et le frère jumeau du Bien. Mensonge irréfutable - mensonge luciférien. Sans lui qui est l'égoïsme même du Moi se posant comme sa propre origine -incrée- principe souverain, prince- sans (...) [la possibilité] de cet orgueil, l'anarchique soumission au Bien ne serait plus an-archique et équivaudrait à la démonstration de Dieu, à la théologie traitant de Dieu comme s'il appartenait à l'être ou à la perception -à l'optimisme qu'une théologie peut enseigner, que la religion doit espérer mais sur lequel le philosophe se tait" ²¹.

La subjecció al Bé és, doncs, també orientació lliure perquè els individus poden, precisament, faltar a la seva invocació. La possibilitat del Mal ratifica el caràcter no-violent de la subjecció al Bé. "Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir: comme si le reste de l'univers n'était là

²¹ HAH 89; trad. cat. pp.146-147; trad. cast. p.78.

que pour recevoir l'action; est violente, par conséquent, aussi toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs" ²². La possibilitat del Mal confirma el caràcter lliure de la nostra col.laboració amb el Bé que ens havia ja escollit -però no determinat- amb anterioritat. La "impossibilitat" de sostreure's a la responsabilitat pels altres i la prohibició de matar que la bondat determina tenen un caràcter "purament" moral atès que, en realitat, l'assassinat és possible; però la seva existència, si més no en la mala consciència del mal acomplert, no deixa de ser significant. "L'exigence éthique -com ho expressa Levinas- n'est pas une nécessité ontologique. L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible, même si l'autorité de l'interdit se maintient dans la mauvaise conscience du mal accompli -malignité du mal. (...) Mais à vrai dire l'apparition, dans l'être, de ces 'étrangetés éthiques' -humanité de l'homme- est une rupture de l'être. Elle est signifiante, même si l'être se renoue et se reprend" ²³.

El rostre de l'altre em descobreix, doncs, que el fonament de la meva responsabilitat vers ell no es

²² "Éthique et Esprit", DL 18.

²³ EI 91-92 (87).

troba en la meva llibertat sinó que és una obligació contreta en un passat immemorial. Allò que aquest "pre-original" de la responsabilitat pels altres significa és, en definitiva, que la responsabilitat desborda la llibertat i que hi ha una passivitat que significa amb anterioritat a la llibertat entesa com a origen i present, acció i voluntat, adopció o rebuig. Levinas arriba, finalment, a la noció d'una responsabilitat desbordant la llibertat a partir d'una passivitat radical de la subjectivitat, passivitat que cal situar en un pla anterior a l'ontològic on l'ésser es posa com a natura, anterioritat meta-física, passivitat i sentit referits a l'"abans" de la creació: la passivitat de l'ésser que obedeix una ordre vinguda de l'exterior.

"(...) Les êtres ont un sens avant que je constitue avec eux un monde rationnel. La création est le fait que l'intelligibilité m'est antérieure. (...) Ce n'est pas là une thèse théologique: nous arrivons à l'idée de la création en partant de l'expérience du visage. (...) Si une signification me préexiste ou m'est extérieure (et l'infinie résistance au meurtre du visage est cette signification indépendante de la *Sinngebung* [donació de sentit]), et si je peux être en rapport avec ce sens qui vient de lui, c'est-à-dire qui s'exprime, le fait

primer de la relation sans tyrannie est commandement"²⁴. En definitiva, allò que Levinas sosté, com veurem seguidament, és que l'autonomia humana reposa sobre una suprema heteronomia, és a dir, que la llibertat humana té el seu origen i fonament no en si mateixa sinó en Déu²⁵.

1.6. EL SENTIT ÈTIC DE LA CREACIÓ

"Le Dieu du ciel est accessible sans rien perdre de sa transcendance, mais sans nier la liberté du croyant. Cette sphère intermédiaire existe." DL 34

La idea de creació comú a les religions monoteistes és rellevant al tema de la llibertat perquè constitueix segons Levinas l'únic testimoni en la història del pensament d'una relació excepcional amb l'Altres²⁶. La

²⁴ LEVINAS, E.: "Liberté et Commandement", Revue de Métaphysique et de Morale, 58/3 (1953) 264-272, p.271. Recullit a la traducció castellana d'HAH pp.99-111.

²⁵ "Nous soutenons en effet que l'autonomie humaine repose sur une suprême hétéronomie et que la force qui produit de si merveilleux effets, la force qui institue la force, la force civilisatrice, s'appelle Dieu." DL 25

²⁶ La importància del tema de la creació en l'obra de Levinas té, però, un abast molt més ampli. Si és cert que el sentit exigeix la transcendència, com afirma Levinas, l'examen de la idea de creació esdevé central. Sóc, doncs, del mateix parer que Gaviria Álvarez, autor d'una tesi doctoral titulada "Le sens de l'idée de création dans un monde sans Dieu. La réponse

idea de creació, i en particular de la creació "ex-nihilo", és una idea problemàtica pel pensament filosòfic occidental per quant sembla entrar en conflicte amb l'ideal modern de la llibertat il·limitada de l'home. La idea de creació insisteix en la passivitat total de la criatura respecte el creador,

d'Emmanuel Levinas" (1970), qui sosté: "Nous osons affirmer qu'il faut passer par l'analyse de cette idée [de création] pour comprendre ce que la philosophie de Levinas veut dire. Saisir l'œuvre de Levinas au niveau de l'examen de l'idée de création c'est le saisir à son niveau le plus profond, là où elle poursuit une véritable archéologie du sens." GAVIRIA ÁLVAREZ, O.: "L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens", Revue Philosophique de Louvain, 72 (1974) 511. També Silvano Petrosino i Jacques Rolland coincideixen en atorgar a l'anàlisi de la idea de creació un paper rellevant en el conjunt de l'obra de Levinas. La seva importància és destacada, però, no en relació al tema del sentit sinó, en concret, en relació al tema de la subjectivitat: "A partir de la création, nous pouvons comprendre la conception ultime et définitive du sujet chez Levinas: (...) dans la dimension de la création, le sujet, avant d'être défini par l'être, est défini par la passivité de l'élection." PETROSINO/ROLLAND: La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas. La Découverte, París, 1984, pp. 63-64. Paradoxalment, però, la importància d'aquesta "idea de creació" en el conjunt de l'obra de Levinas no ve acompanyada d'un tractament explícit i aprofundit del tema. Si bé present arreu, aquesta "idea" no és mai tematitzada sinó que apareix en forma de breus allusions disseminades al llarg de les diverses obres de Levinas. Petrosino i Rolland qualifiquen de "reserva prudent" aquest fet sorprenent: "Nous nous trouvons comme face à une sorte de réserve prudente de la part de Lévinas en ce qui la concerne. Seul un autre mot semble faire l'objet d'un semblable traitement, (...) le mot Dieu. Le lien entre ces deux mots est évident. Mais la question soulevée par cette réserve réclamerait, à elle seule, un travail ample et approfondi. (...) Cependant, la difficulté est en elle-même précieuse: elle nous rend attentifs au fait que la création semble excéder le regard de la thématisation." Ib. pp.159-160

passivitat que s'expressa no només en el fet que l'home deu el seu origen a un Altre sinó i sobretot en el fet que per aquest acte l'ésser humà resta ja per sempre deutor -o havent de respondre a un Altre- del seu propi obrar. La idea de creació sembla aleshores indicar, principalment, una negació de la llibertat humana que les societats modernes caracteritzen en tant que autonomia. Per a la religió, en canvi, no sembla haver-hi conflicte: la creació no només no violenta la llibertat humana sinó que la instaura. Aquesta és la "significació racional" de la idea de creació que s'escau amb allò que filosòficament Levinas considera: l'home és lliure en tant, precisament, que dependent.

Evidentment, la dependència pot ésser interpretada en un contexte mític, com a "inclusió" en l'Altre que dirigeix els "fils invisibles" del meu destí, com a participació en una exterioritat que absorbeix -com si es tractés d'una força màgica- l'ésser dependent. Levinas s'oposa a una idea de Déu numiniosa, com la que descriu el teòleg protestant Rudolf Otto, o màgica, com correspon a les descripcions de la "mentalitat primitiva" feta per Lévy-Bruhl, però també a una idea del diví sacramental. Una divinitat que embolcalla i transporta l'home més enllà dels seu poder i de la seva voluntat és violència que agredeix la seva dignitat d'ésser responsable i arruina les condicions de

l'acció, de l'esforç i de la paciència ²⁷. La destrucció del concepte numiniós del sagrat implica, doncs, l'affirmació rigurosa de la independència humana, és a dir, de la seva presència intel·ligent al món. Això comporta el risc de l'ateisme. Cal exposar-s'hi. L'ateisme val més, creu Levinas, que la pietat consagrada a déus mítics ²⁸.

La dependència de què parla la idea de creació no inscriu els éssers dins d'una totalitat i, per tant, no és violència. La idea de creació es perd si els termes en relació -el Déu Transcendent i l'home lliure- no són respectats. Altrament dit, la separació entre el Transcendent i l'ésser humà és fonamental en la relació

²⁷ El Déu de qui parla Levinas, i aquest és un aspecte fonamental que ja vaig esmentar en el cap. 4rt. i sobre el què insistirem en el cap. 7è; ²⁸ Es dóna a conèixer (o suggerex) en el rostre del proïsme: "Le visage où se présente l'Autre -absolument autre- ne nie pas le Même, ne le violente pas comme l'opinion ou l'autorité ou le surnaturel thaumaturgique. Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre. Cette présentation est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence, elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. Elle est paix." TI 222 (216)

²⁸ Les mitologies paganes, creu Levinas, són espiritualment violentes perquè promouen l'entusiasme (possessió) i l'èxtasi (alienació), comprometent la llibertat humana i minven les possibilitats intel·lectuals i ètiques de l'ésser humà. Tampoc el misticisme és una "experiència qualificada" de la divinitat. D'aquí la reticència de Levinas respecte els corrents místics de la Kabala (s.XIII) i el Hasidisme (XVIII) els quals "n'ont droit de cité dans l'âme juive que si elle est pleine de science talmudique." DL 17

implicada en la idea de creació. "Dieu metteur en scène efface Dieu Créateur. Il commande à des acteurs plutôt qu'à des libertés" ²⁹. És aquesta separació allò que la creació "ex-nihilo" expressa en primer lloc, aquesta és la seva intenció principal i no, com ha interpretat la filosofia occidental, un problema de caire ontològic, relatiu a l'ésser, a la seva finitud i a la matèria.

En efecte, la idea de creació fa referència a una relació de dependència entre l'existència creada i l'Infinit creador que no és, tanmateix, dominació. Aquesta significació és desfigurada, com hem vist, per tota interpretació mítica on l'home està dominat per forces externes que dirigeixen el seu destí; però és també desfigurada per qualsevol interpretació filosòfica que redueix la creació a un problema ontològic. La idea de la creació no expressa el problema de l'origen de l'ésser a partir d'una causa i, per tant, la seva intenció no és la de destacar el seu caràcter finit i la seva condició de part relativa a un sistema. "C'est une multiplicité non unie en totalité qu'exprime l'idée de création ex-nihilo. La créature est une existence qui, certes dépend d'un Autre, mais pas comme une partie qui s'en sépare. La création ex-nihilo rompt le système, pose un être en dehors de tout

²⁹ "Personnes ou figures. A propos d'«Emmaüs» de Paul Claudel", DL 174.

système, c'est-à-dire là où la liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille: l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système. L'essentiel de l'existence créée ne consiste pas dans le caractère limité de son être et la structure concrète de la créature ne se déduit pas de cette finitude. L'essentiel de l'existence créée consiste dans sa séparation à l'égard de l'Infini" ³⁰.

Potser ho hem dit massa depressa. Serà millor que ens hi aturem una mica. Levinas acusa el gruix de la filosofia occidental d'haver fracassat en copsar la naturalesa de la relació entre l'Infinit i l'ésser humà que la idea de creació aporta ³¹. Els esforços de la filosofia per a pensar la relació entre el finit i l'Infinit tendeixen a seguir una o altra de les següents direccions. La primera, sorgida d'Aristòtil, no pot concebre la creació més que com a relació de causalitat que uneix un Infinit, actualitat plena, Esser en superlatiu, eternitat immutable, amb un home

³⁰ TI 108 (127).

³¹ L'exposició que segueix resumeix la síntesi que O. GAVIRIA ÀLVAREZ realitza sobre aquest tema en el seu article prèviament esmentat "L'idée de creation chez Levinas: une archéologie du sens", art.c. pp.516-519.

la finitud del qual significa limitació o disminució d'ésser. La segona corrent filosòfica, aquella seguida per Spinoza i Hegel, no encerta a pensar la creació més que com a caiguda, d'altra banda inexplicable, com a trencament de la unitat de l'Infinit en una multiplicitat d'ésser, figures passatgeres cridades a desaparèixer retornant a la unitat d'on van sortir. Les paradoxes que comporten aquestes interpretacions han conduit la filosofia occidental a un esforç totalment diferent, consistent no en pensar la relació entre Déu i l'home sinó la finitud sense l'Infinit. Aquest moviment, signe d'una filosofia post-kantiana, troba segons Levinas un adepte important en la fenomenologia. La filosofia aleshores esdevé ontologia, sigui com en el cas de Husserl fent de l'ésser un fenomen que té en ell el seu origen, és a dir, que comprèn l'univers a partir de si i sota la llum de l'evidència, sigui com en el cas de Heidegger fent del subjecte un ens dominat per l'Ésser. En ambdós casos, l'ésser és pensat sense relació amb l'Infinit.

Levinas refusa que la intel·ligibilitat última pugui venir donada per l'ésser sol. L'Ésser és sistema, totalitat, on una relació entre éssers separats no es pot concebre; que el subjecte domini l'ésser (Husserl) o que el subjecte sigui dominat per l'ésser (Heidegger) l'ontologia no pot, segons Levinas, atorgar un sentit a

la vida humana. La idea de creació no fa referència al problema de l'origen de l'ésser (desig de saber com l'ésser ha estat fabricat) sinó al del seu sentit. I el sentit es troba, com aquest meu treball va descobrint, en la relació amb l'alteritat. La creació situa l'ésser en l'horitzó d'una relació amb el Transcendent. La relació és impossible si els homes són només parts d'una totalitat; la relació -i el sentit- només és possible si els dos termes estan a la vegada en relació i s'eximeixen d'aquesta relació, restant absolutament separats.

Només dues categories, dins del panorama de la filosofia occidental en conjunt, haurien sabut donar raó desde la filosofia d'una separació-relació entre el finit i l'Infinit com l'expressada per la idea de creació sorgida del monoteisme. Aquestes són la noció platònica del "Bé més enllà de l'Ésser", i "la idea de l'Infinit" de Descartes. Gràcies a aquestes categories Plató i Descartes escapan a la crítica general que Levinas adreça a la filosofia occidental, o com ironitza Derrida ³², són més aviat aquestes nocions, i no els seus autors, les que són reconegudes innocents. El que és important és que aquestes dues idees

³² DERRIDA, J.: "Violence et métaphysique", *L'écriture et la différence*, o.c. p.127 nota 1; trad. cast. p.116 nota 8.

representen per a Levinas precioses excepcions que, en l'interior d'una tradició filosòfica definida per l'egoisme del Mateix, entreveuen l'altrement altre. Elles estan en la base del pensament de Levinas, la primera per quant defineix el Bé com a Bé en si, transcendent i al marge de tota totalització; la segona, que Levinas s'atura més sovint a considerar, per quant expressa la possibilitat d'un jo que, essent separat, pensa l'Infinit sense ser-ne el seu origen (la "idea de l'Infinit" ha estat posada en mi) i sense afectar la seva transcendència (pensant l'infinit el jo pensa més que allò que pensa).

La idea de l'Infinit segons la tercera Meditació cartesiana ha estat posada en mi, el jo no sabria haver-la originat i això testimonia de la seva transcendència; però el procés de reconeixement de Déu per part del Cogito dóna fe del respecte del Transcendent vers la llibertat humana. És precisament per això, dirà Levinas, que Déu és Infinit. Igualment, la "força" o "meravella" de la idea de creació tal i com l'ha transmès el monoteisme rau en aquest doble aspecte: si d'una banda la creació és "ex-nihilo" i la criatura, per tant, absolutament altre o separada, de l'altra banda el fet d'ésser separada no li impedeix "rebre una revelació": aprendre que és creada.

L'home és separat però en relació, lliure però capaç d'aprendre que ha de justificar la seva llibertat davant d'un Altре. Com el Bé més enllà de l'Esser de Plató, Déu no fa sistema, sap entrar en relació sense perdre la seva transcendència i sense anul·lar tampoc la llibertat humana. La llibertat és essencial si la vida humana ha de tenir sentit, "non pas que la liberté soit un but en soi. Mais elle demeure la condition de toute valeur que l'homme puisse atteindre" ³³. Afirmar la llibertat de la criatura és situar-se al marge de l'orgull de creure's principi de si mateix i reconèixer que aquesta llibertat ha de ser justificada. En tant que creats, els éssers en aquest món tenen la condició de "resultats" però també i principalment, com diu Tomàs d'Aquino, una "dignitat de causa". L'home ocupa en el món una situació d'ésser dependent, però la seva dependència és també sobirana, cridada a realitzar un sentit, un moviment de sortida de si mateix vers els altres, cridada a entrar en relació. "Dieu n'a pas crée sans s'occuper du sens de la création. L'être a un sens. (...) Le monde est là pour que l'ordre éthique ait chance de s'accomplir" ³⁴. Per la separació entre la llum i les tenebres mencionada en el Gènesi el món és cridat a realitzar el Bé.

³³ "Une religion d'adultes", DL 29.

³⁴ "La tentation de la tentation", QLT 90.

1.7. LA JUSTIFICACIÓ MORAL DE LA LLIBERTAT

"La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente." TI 83 (107)

La idea de creació indica, doncs, que la humanitat té un sentit ètic que acomplir. Indica, també, quina és la naturalesa mateixa de la relació ètica: un contacte amb un ésser exterior que, en lloc de comprometre la sobirania humana, la institueix i la investeix. Veiem-ho.

La idea de la creació aporta el coneixement de que la nostra llibertat no té el seu fonament en ella mateixa sinó que hem de respondre dels nostres actes. "(...) Il importe à l'homme (...) de savoir que Dieu crée la terre. Car sans ce savoir, il ne possédera que par usurpation. Aucun droit ne peut donc découler du simple fait que la personne a besoin d'espace vital. La conscience de mon moi ne me révèle aucun droit. Ma liberté se découvre comme arbitraire. Elle en appelle à une investiture. L'exercice 'normal' de mon moi qui transforme en 'mien' tout ce qu'il peut atteindre et toucher, est mis en question. Posséder c'est toujours

recevoir" ³⁵. En tant que éssers creats, la consciència de si o el descobriment dels propis poders és paral·lela al descobriment de la seva il·legitimitat. Es a dir, en la perspectiva d'éssers creats, la consciència de si no és la inofensiva constatació que un jo fa del seu ésser sinó que sorgeix com a inseparable de la consciència de la justícia i de la injustícia, de la consciència moral. La consciència de la meva injustícia natural, del mal causat a l'altre per la meva estructura d'Ego, és contemporània de la meva estructura de persona. Les dues coincideixen. Ésser és ser conscient de la falta comesa respecte l'altre ³⁶.

³⁵ "Une religion d'adultes", DL 32.

³⁶ "On raisonne au nom de la liberté du moi, comme si j'avais assisté à la création du monde et comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitre. Présomptions de philosophes, présomptions d'idéalistes. Ou dérobade d'irresponsables. C'est cela que l'Écriture reproche à Job. Il aurait su expliquer ses malheurs s'ils pouvaient découler de ses fautes! Mais il n'avait jamais voulu le mal! Ses faux amis pensent comme lui: on ne peut dans un monde sensé, avoir à répondre alors qu'on n'a rien commis. Il faut donc que Job ait oublié ses fautes! Mais la subjectivité d'un sujet venu tard dans un monde qui n'est pas issu de ses projets, ne consiste pas à projeter, ni à traiter ce monde comme son projet. Le 'retard' n'est pas insignifiant. Les limites qu'il impose à la liberté de la subjectivité, ne se réduisent pas à la pure privation. Être responsable au-delà de sa liberté, ce n'est, certes, pas demeurer un pur résultat du monde. Supporter l'univers - charge écrasante, mais inconfort divin. Meilleur que les mérites et les fautes et les sanctions proportionnées à la liberté des choix." AE 194 (194)

Ara bé, l'Altre que així limita l'exercici de la meva espontaneïtat, no és el meu enemic. En la relació ètica l'altre es presenta com a absolutament altre, però aquesta alteritat radical respecte a mi no destrueix, no nega la meva llibertat com pensen alguns filòsofs, sinó que manté la pluralitat i la diferència. La relació ètica és anterior a l'oposició de llibertats, a la guerra que segons Hegel inaugura la història. L'Altre no s'oposa a mi, contràriament a Sartre, com una altra llibertat que és però semblant a la meva i, per tant, hostil. La resistència que l'Altre m'oposa és una resistència ètica: resistència a ésser posseït, a ser reclòs en el cercle tancat d'una totalitat, d'una idea. Allò que l'Altre m'oposa no és una força més gran que la meva... sinó la transcendència mateixa del seu ésser, l'infinít de la seva transcendència. Alteritat que no és hegemonia o força que conquereix, sinó ensenyança.

"L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement raisonnable, la condition de tout enseignement. Le prétendu scandale de l'altérité, suppose l'identité tranquille du Même, une liberté sûre d'elle-même qui s'exerce sans scrupules et à qui l'étranger n'apporte que gêne et limitation. Cette identité sans défaut libérée de toute participation, indépendante dans le moi, peut cependant perdre sa tranquillité si l'autre, au lieu de la heurter en surgissant sur le même plan qu'elle, lui parle, c'est-à-dire se montre dans l'expression, dans le visage et vient de haut. La liberté s'inhibe alors non

point comme heurtée par une résistance, mais comme arbitraire, coupable et timide; mais dans sa culpabilité elle s'élève à la responsabilité. La contingence, c'est-à-dire l'irrationnel ne lui apparaît pas hors d'elle dans l'autre, mais en elle. Ce n'est pas la limitation par l'autre qui constitue la contingence, mais l'egoïsme, comme injustifié par lui-même. La relation avec Autrui comme relation avec sa transcendance - la relation avec autrui qui met en question la brutale spontanéité de sa destinée immanente, introduit en moi ce qui n'était pas en moi. Mais cette 'action' sur ma liberté met précisément fin à la violence et à la contingence et, dans ce sens aussi, instaure la Raison" ³⁷.

La tradició predominant del pensament europeu ha atorgat a l'es spontaneïtat de la llibertat un valor indiscutible. La llibertat no es qüestiona; la seva limitació sola seria tràgica i un escàndol. En tot cas, del seu fracàs en establir una societat no-violenta se n'extreu només la necessitat de posar fre a la violència i d'introduir un ordre en les relacions humanes; es tracta d'assegurar el més complert exercici de l'es spontaneïtat tot adequant la meva llibertat amb la llibertat dels altres. El fracàs de l'es spontaneïtat desperta la raó teòrica, o la teoria política, no l'ètica. La pau és una necessitat pràctica o conveniència, no una exigència moral, segons la tradició filosòfica.

³⁷ TI 222-223 (217).

En canvi, la crítica a l'espontaneitat efectuada per Levinas parteix de la consciència de la meva indignitat moral que sorgeix del meu encontre amb l'Altre. "L'expérience fondamentale que l'expérience objective elle-même suppose - est l'expérience d'Autrui. Expérience par excellence. Comme l'idée de l'Infini déborde la pensée cartésienne, Autrui est hors proportion avec le pouvoir et la liberté du Moi. La disproportion entre Autrui et le Moi - est précisément la conscience morale. La conscience morale n'est pas une expérience de valeurs, mais un accès à l'être extérieur; l'être extérieur par excellence, c'est Autrui" ³⁸. La presència de l'Altre posa en qüestió el lloc central que el jo creia ocupar en el món. L'Altre no és inicialment un fet, no és un obstacle, no m'amenaça de mort. El seu rostre té una alteritat que no és al·lèrgica, aggressiva, violenta; ve, certament, del més enllà, d'una dimensió d'alçada, però la seva expressió no desafia la debilitat dels meus poders sinó el meu poder de poder. És precisament davant l'infinit de l'exterioritat, davant la seva grandesa i alçada, que la meva llibertat sense límits sent vergonya d'ella mateixa com a ingènua, injustificada, arbitrària i violenta. Cal tenir la idea de l'infinit, l'idea del perfecte, com dirà Descartes, per saber de la pròpia

³⁸ "Signature", DL 409.

imperfecció. Per a Levinas, la idea del perfecte no és una idea, sinó desig. L'acolliment de l'Altre marca el principi de la meva consciència moral. L'Altre, doncs, en lloc d'anul·lar la meva llibertat, la crida a la responsabilitat i així la instaura qüestionant l'arbitrarietat de la meva existència egoista. La presència de l'Altre -heteronomia privilegiada- investeix la llibertat.

En darrera instància, doncs, si la llibertat és capaç d'acusar-se, de buscar un fonament fora de si mateixa, és perquè l'ésser es reconeix com a creat. D'aquesta manera Levinas es distancia de tota una tradició filosòfica que cerca en el jo el fonament de si mateix i que entén la llibertat en tant que autonomia. "Philosopher, c'est remonter en deçà de la liberté, découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire"³⁹. L'existència, en realitat, no està condemnada a la llibertat com deia Sartre, sinó que està investida com a llibertat per l'Altre. "Et si l'autre -afegeix Levinas- peut m'investir et investir ma liberté par elle-même arbitraire, c'est que moi-même je peux en fin de compte, me sentir comme l'Autre de l'Autre. Mais cela ne s'obtient qu'à travers des

³⁹ TI 83 (107).

structures fort complexes" ⁴⁰. D'aquestes estructures en parlarem en el capítol següent, sobre la Justícia.

De moment, quedí com a resum que l'Altres desperta en mi la necessitat de justificar la meva llibertat, d'altra manera arbitrària, i que justificar la llibertat significa, per a Levinas, fer-la justa. Finalment, "la justification morale de la liberté (...) s'accomplit comme mouvement et vie, elle consiste à adresser à sa liberté une exigence infinie, à avoir pour sa liberté une non-indulgence radicale. La liberté ne se justifie pas dans la conscience de la certitude, mais dans une exigence infinie à l'égard de soi, dans le dépassement de toute bonne conscience"⁴¹.

2. LA NO SUBORDINACIÓ DE LA LLIBERTAT AL CONEIXEMENT.

"NOUS FERONS ET NOUS ENTENDRONS"

"Il s'agit d'inverser les termes de la conception qui fait reposer la vérité sur la liberté." TI 338 (307)

El segon aspecte de les consideracions levinassianes sobre la llibertat que em proposava examinar és aquell

⁴⁰ Idem.

⁴¹ TI 339-340 (308).

que fa referència a la no subordinació de la llibertat al coneixement. La pregunta és: és realment lliure aquell actuar que requereix per a exercir-se la certesa i la seguretat? O encara més: és l'acte basat en la deliberació allò que millor respon a la vocació de la subjectivitat? Aquest tema ha estat ja abordat, de fet, quan hem tractat de l'anterioritat del Bé respecte la llibertat i la consciència i hem situat el naixement de la moral en l'encontre i la relació amb l'exterioritat. Tanmateix, no estarà de més dedicar-li un apartat propi i insistir-hi a partir, ara però, d'un suggerent text pertanyent als escrits de Levinas sobre el judaisme.

En efecte, la segona lliçó inclosa a *Quatre lectures talmudiques* intitulada "La Tentation de la tentation"⁴² i presentada per Levinas al marc d'un col.loqui consagrat a "Les tentacions jueves", constitueix un compendi admirable des de la perspectiva jueva de tot allò que desde la filosofia hem dit fins ara sobre la llibertat. En aquesta conferència, Levinas tracta de la fidelitat a la Tora com a exemplificant el particularisme de l'actitud jueva en front la veritat. L'adhesió a la Tora, diu Levinas en concret, juga un paper de primera importància pel que fa a la teoria mateixa del coneixement. Per la claredat de la seva

⁴² LEVINAS, E.: *Quatre lectures talmudiques*, o.c.
pp.67-109.

exposició i com a exemple també de com les creences religioses de Levinas inspiren i corroboren les seves tesis filosòfiques, creiem que val la pena considerar aquest article en detall. Aquí, no fem més que seguir el raonament mateix de Levinas per qui, si bé els tractats del Talmud no són filosofia pròpiament dita, sí són una font eminent d'aquelles experiències sobre les quals els filòsofs reflexionen.

"La Tentation de la tentation" és el comentari de Levinas a uns fragments del tractat anomenat *Chabat*, del Talmud ⁴³. El particularisme de l'actitud jueva enfront la veritat que Levinas descriu a partir d'aquest tractat em sembla sintetitzar-se en la sentència "Israël s'est engagé à faire avant d'entendre". En efecte, allò que per a Levinas significa fonamentalment el seguiment de la Tora és, com ara veurem, el valor de la disponibilitat il·limitada al Bé (a la veritat), anterior al coneixement.

⁴³ Aquest tractat, "Chabat", pertany al grup de textes talmúdics -és a dir, que transcriuen la tradició oral d'Israel- anomenats hagàdics. La Hagadah reuneix una sèrie d'apòlegs i d'adagis que serien com el pròleg o complement filosòfic dels textes sobre les regles de la vida ritual, social i econòmica reunits en la Halakhah. L'esforç de Levinas en comentar aquest text que es compona, segons ell mateix diu, d'una sèrie d'observacions en aparença dispers, consistirà en cercar la unitat i la progressió del pensament que aquestes observacions contenen.

La tentació de la tentació descriu per a Levinas la condició de l'home occidental: àvid d'experimentar i de conèixer-ho tot, impacient per a viure apassionadament, perillosament, deixant-se temptar pels dos termes de les alternatives, pel bé i pel mal, com en un joc de seduccions al qual hom s'hi presta segur de la pròpia lucidesa. "Ce qui tente celui qui est tenté par la tentation n'est pas le plaisir mais l'ambiguité de la situation où le plaisir est encore possible, mais où le Moi conserve à son égard sa liberté, où il n'a pas encore renoncé à sa sécurité, à son quant-à-soi. (...)" La tentation de la tentation, c'est donc la tentation du savoir. (...) Joindre le mal au bien, se risquer dans les coins ambigus de l'être sans sombrer dans le mal et, pour cela, se tenir au-delà du bien et du mal, c'est savoir" ". La temptació, doncs, tempta l'obediència incondicional al Bé que, per a Levinas, està en la base de la humanitat creada, i promet a l'home la sobirania del saber i de l'elecció. La llibertat aleshores és la promesa d'una plenitud de vida assolida a través d'una multiplicitat d'experiències vitals. Es busca, en definitiva, en la llibertat "*l'experiència*" de la llibertat i no el moviment mateix de la sortida de si, que Levinas identifica amb el Bé.

No emprendre res sense saber-ho tot: saber preliminar a l'acte, acte sense gratuitat, sense generositat, només realitzat després de càculs; viure perillosament però no arriscant res, sortint de la prova re-affirmat. La tentació de la tentació, la subordinació de tot acte al saber, és per a Levinas la vida occidental esdevenint filosofia. Tot acte que no es faci precedir de saber és tractat per aquesta en termes pejoratius, és ingenu. En efecte, allò que la tradició occidental oposa a la lucidesa, a l'aventura de deixar-se temptar retornant sa i estalvi al port del mateix, és la innocència, entesa de forma purament negativa. El propòsit de Levinas consisteix en oposar a la lucidesa de la tentació de la tentació una altra antítesi que no sigui la de la innocència. El text que Levinas comenta "nous propose peut-être une façon d'éviter l'alternative d'une vieillesse infiniment précautionneuse et d'une enfance inévitablement imprudente, en fixant d'une façon différente la relation entre l'être et le connaître" ⁴⁵. Relació amb el coneixement que Levinas anomena saviesa i que consisteix en saber sense haver d'experimentar, en estar simultàniament compromès amb la veritat i deslligat de la temptació de considerar la vida com un joc. Levinas vol mostrar com, en ocasions,

⁴⁵ QLT 80.

acceptar abans fins i tot de conèixer o d'experimentar no és una alternativa d'ingenuïtat o de fe cega.

Levinas veu en l'acceptació de la Tora per part del poble jueu la possibilitat d'un consentiment inicial o previ al missatge revelat que no es basa en la raó, que no és fruit d'una elecció personal basada en el coneixement, però que no és tampoc violència o sense-sentit, ni ingenuïtat ni ignorància. El text talmúdic expressa, segons la interpretació que d'ell en fa Levinas, com segons la tradició jueva l'ensenyament de la Tora s'imposa d'entrada, i en aquest sentit es rep, sense consideració prèvia del seu contingut per part de l'enteniment, i com, deu segles després d'haver rebut la Llei al Sinaí, el poble jueu comprèn i assumeix lliurement allò que prèviament havia acceptat: "ils reconnaissent ce qu'ils avaient accepté" ⁴⁶.

El paradigma de fer abans d'entendre mostra en la Tora tot el seu sentit. La Tora no és una font de coneixement, un contingut, una doctrina sinó una Llei. Rebre la Tora, aleshores, és veure's constret a acomplir unes normes fora de les quals hi ha el caos o la mort. Imposició, doncs, oposada a l'elecció que comporta la temptació perquè no es compona d'opcions

⁴⁶ Ester 9: 23, 27.

múltiples, desafiament a la pretensió humana de situar-se més aquí o més enllà del bé i del mal, de ser capaç de deixar-se temptar sense caure en la temptació. Imposició, però, on es revela tota la gravetat i el sentit del projecte de la creació. En efecte, l'anterioritat de l'acceptació de la Tora en relació a la llibertat d'elecció no expressa només una possibilitat humana, sinó que d'ella en depèn el sentit últim de la creació. "Dieu n'a pas créé sans s'occuper du sens de la création. L'être a un sens. Le sens de l'être, le sens de la création - c'est la réalisation de la Tora. Le monde est là pour que l'ordre éthique ait chance de s'accomplir. L'acte par lequel les Israélites acceptent la Tora est l'acte qui donne un sens à la réalité. Refuser la Tora, c'est ramener l'être au néant"⁴⁷.

Així, a la llibertat de l'escrutini intel.lectual i de l'experimentació de totes les possibilitats humanes s'hi oposa la llibertat de la Llei. La llibertat que la Tora ensenya és una llibertat que comença en allò que té tota l'aparença d'una imposició sota amenaça, contrariament a la llibertat predicada pel món occidental: llibertat en tant que no-compromís d'aquell que és temptat i tempta la seva sort. La llibertat de

⁴⁷ QLT 90.

la Tora és una llibertat ètica. "Les Israélites sortant d'Egypte vont recevoir la Tora. La liberté négative d'affranchis va se transformer en liberté de la Loi gravée sur la pierre, en liberté de responsabilités"
48.

El paradigma d'actuar abans d'"entendre", abans de comprendre o àdhuc de sentir, no està mancat, doncs, de sentit. L'alternativa a l'ordre lògic de comprendre primer per a acceptar o rebutjar després no és ingenuitat o fe cega sinó que expressa la integritat d'una via recta, en la serenitat i el pes de l'acordança amb la Llei o, el que és el mateix, tota la gravetat d'un situar-se, ja d'entrada, en l'ordre moral. Situar-se en l'ordre moral és establir una relació directa amb la veritat; però la veritat no és un contingut intel·lectual sinó un rostre o una paraula. La moral o el Bé és, en definitiva, una relació directa amb l'alteritat, amb l'altra persona: sentir una veu que se m'adreça és ja estar obligat -ser responsable- d'aquell que parla. Així és com Levinas ho planteja:

"Mais voici où mène cette intégrité logique de la subjectivité: la relation directe avec le vrai excluant l'examen préalable de sa teneur, de son idée -c'est-à-dire l'accueil

48 QLT 81.

de la Révélation- ne peut être que la relation avec une personne, avec autrui. La Tora est donnée dans la Lumière d'un visage. L'épiphanie d'autrui est *ipso facto* ma responsabilité à l'égard d'autrui: la vision d'autrui est d'ores et déjà une obligation à son égard. L'optique directe -sans médiation d'aucune idée- ne peut s'accomplir que comme éthique. La connaissance intégrale ou Révélation (réception de la Tora) est comportement éthique.

"Une telle connaissance n'a pas besoin d'interrompre sa marche, d'emblée orientée, pour s'interroger sur la route à suivre. 'Nous ferons et nous entendrons' n'exprime pas la pureté de l'âme confiante, mais la structure d'une subjectivité agrippée à l'absolu (...).

"Le oui du 'nous ferons' ne peut être un engagement d'un faire en tant que faire, d'une je ne sais quelle praxis merveilleuse, antérieure à la pensée et dont l'aveuglement, fût-il celui de la confiance, mènerait à la catastrophe. Il s'agit au contraire d'une lucidité avertie comme le doute, mais engagée comme le faire -d'un savoir d'ange "⁴⁹ dont tout savoir ultérieur ne fera que le commentaire; il s'agit d'une lucidité sans tâtonnement, non précédée d'un savoir-hypothèse, d'une idée, d'un savoir-essai. Mais un tel savoir est celui dont le messager est, à la fois, le message même.

"Entendre une voix qui vous parle est *ipso facto* accepter l'obligation à l'égard de celui qui parle. L'intelligibilité ne commence pas dans la certitude de soi, dans la coïncidence avec soi-même à partir de laquelle on peut se donner le temps et une morale provisoire, tout tenter et se laisser tenter par tout. L'intelligibilité est une fidélité au vrai, incorruptible et préalable à toute aventure humaine; elle protège cette aventure comme une nuée, qui selon le Talmud, enveloppait les Israélites dans le désert.

"La conscience est l'urgence d'une destination, menant à autrui et non pas un

⁴⁹ Salm 103, 20. QLT 98.

éternel retour sur soi. Mais le 'nous ferons' n'exclut pas le 'nous entendrons'. La fidélité préalable n'est pas une naïveté: tout en elle peut et doit devenir discours et livre appelant discussions. L'innocence dont parlait M. Jankelevitch (...) est une innocence sans naïveté, une droiture sans niaiserie, droiture absolue qui est aussi critique absolue de soi, lue dans les yeux de celui qui est le terme de cette droiture et dont le regard me met en question. Mouvement vers l'autre qui ne revient pas à son point d'origine comme y revient le divertissement incapable de transcendance. Mouvement par-delà le souci et plus fort que la mort".⁵⁰

La transcripció d'aquestes dues pàgines em sembla justificar-se per ella mateixa. Levinas ha exposat amb claredat una de les qüestions més essencials del seu pensament. L'anterioritat del fer abans l'entendre significa, en definitiva, l'anterioritat de la responsabilitat davant la llibertat, o la urgència de la resposta ètica al rostre que em qüestiona, o l'inexcusable deure d'adherir-se al Bé. Finalment, la inversió de l'ordre lòtic on l'entendre precedeix el fer -que és l'ordre on es juga la tentació de la tentació- es revela com l'ordre fonamental, l'ordre ètic: una sortida de l'ésser que no espera a què el jo es decideixi, que va vers l'Altre, immediatament, "únicament" pel fet mateix que l'Altre em sol·licita.

⁵⁰ QLT 103-105.

Abans d' acabar, però, Levinas mateix és conscient de les nostres reserves: "N'avons-nous pas, sous le titre d'intégrité, exalté l'attitude anti-scientifique? N'avons-nous pas ainsi relégué le judaïsme parmi les doctrines de l'obéissance sans pensée, dans le conservatisme de l'opinion et dans la Réaction? N'avons-nous pas commis l'imprudence d'affirmer que le premier mot, celui qui rend possible tous les autres et jusqu'au non de la négativité (...) est un oui inconditionné?/ Inconditionné, certes, mais non naïf. Un oui naïf, nous l'avons assez souligné, resterait sans défense contre le non et les tentations (...). La droiture, fidélité originelle à l'égard d'une alliance irrésiliable, appartenance, consiste à confirmer cette alliance et non pas à s'engager pour s'engager, la tête la première ⁵¹. La llibertat d'adherir-se al Bé de forma incondicionada és, diu Levinas, una "difficile liberté" ⁵².

Encara una altra objecció (que hem, però, ja vist abans): "Dira-t-on que cette alliance préalable n'avait

⁵¹ QLT 106-107.

⁵² "Difficile liberté" és el títol que Levinas dóna al seu recull d'articles sobre el judaïsme, escrits entre la fi de la segona guerra mundial i el principi dels anys 60. El terme expressa la dificultat i el valor d'una vida viscuda seguint les ensenyances jueves fonamentals.

pas été librement conclue?" ⁵³. I novament la mateixa resposta: hom raona, diu Levinas, com si el jo només pogués ésser responsable d'allò que ell mateix ha creat. "[Mais] le monde pèserait-il de toute sa souffrance sur le moi parce que celui-ci aurait été libre de compatir ou de ne pas compatir? Seul l'être libre aurait-il été sensible au poids du monde qu'il aurait ainsi pris sur soi? ⁵⁴. La responsabilitat d'ostatge per l'altre constitueix la persona -pesa sobre ella- amb anterioritat al fet que aquesta responsabilitat sigui assumida o no. Però no per això la persona és menys lliure, ans al contrari: si la meva responsabilitat per l'altre és signe de que jo no sóc l'origen de tot, la meva llibertat testimonia que jo no sóc, tampoc, un simple resultat. "Dire que la personne commence dans la liberté, que la liberté est la causalité première (...), c'est se fermer le regard sur ce secret du moi: sur une relation avec le passé qui ne revient ni à se placer au commencement pour assumer ce passé ni à en être le simple résultat" ⁵⁵.

Resumint, ara ja per acabar, Levinas no només s'oposa a la tradició filosòfica que prima la llibertat sobre

⁵³ QLT 107.

⁵⁴ QLT 108.

⁵⁵ QLT 107-108.

qualsevol altre valor sinó que, a més, qüestiona la seva identificació amb el logos que coneix i, així, posseeix el món. L'esforç de Levinas no va dirigit a negar el valor de la llibertat sinó a situar-la en el lloc que li és propi: és en relació amb la veritat i la justícia que la llibertat expressa tot el seu sentit. La veritat no és l'adhesió de la voluntat a una idea clara i distinta sinó una relació de justícia amb l'Altre a partir de la qual, i no per o en si mateixa, la llibertat té un sentit. La raó i la llibertat es fonamenten, doncs, segons Levinas, en estructures anteriors a les del coneixement, en estructures ètiques, en un moviment de respecte metafísic que és una veritat altra que la del saber: una "experiència heterònoma". Heterònoma, és a dir, basada en l'Altre, i "altre" significant ambigüament "ésser humà" i "Déu"⁵⁶.

⁵⁶ Aquesta ambigüïtat subjacent en totes les obres de Levinas pel que afecta als conceptes d'Altre, Infinit, Transcendència i, per tant, també Heteronomia, serà essencial per a l'establiment de la meva lectura o interpretació personal relativa al sentit en què cal entendre el terme "metafísica" aplicat a l'ètica levinassiana. "L'altro (prossimo) e l'Altro (Dio) non sempre vengono sufficientemente distinti" GEVAERT, J.: "L'escatologia di Emmanuel Levinas", Salesianum, 32 (1970) 601-618, p.615. I citat també per Gevaert, una nova constatació de la mateixa indistinció fonamental: "Non si può dire con certezza, sulla base dei testi, se l'idea dell'Infinito viene causata in me per il fatto che l'altro è persona, oppure perché nell'altro risuona l'appello di Dio" PLAT, J.: "De mens en de oneindige Ander bij Em. Levinas", Tijdschrift voor filosofie, 26 (1964) 457-500, pp.474-475.

Finalment, la responsabilitat que comença sempre com a heteronomia absoluta -provinent del rostre de l'Altre o/i com a ordre de Déu- no nega en cap cas la llibertat humana. Tant la responsabilitat que es deriva del rostre de l'altre com del concepte d'un ésser creat s'imposa a mi abans de tot consentiment però apel·lant-me, precisament, a assumir aquesta responsabilitat. Com diu Burggraeve i segons el pensament de Levinas:

"A demand is only ethical, when it is directed and calls upon a freedom, i.e. when there is a summons or appeal ('appel') which can not physically -or in any other way- manipulate or force this freedom. On the other side, the begging is only ethical when it includes an absolute and unavoidable ought, otherwise it remains an uncommitted question, to which one may or may not respond according to one's own wish or will" ⁵⁷.

⁵⁷ BURGGRAEVE, R.: "The ethical basis for a humane society according to Emmanuel Levinas", Ephemerides Theologicae Lovanienses, 57 (1981) 5-57, pp.25-26.

CAPÍTOL 6

EL TERCER I LA JUSTÍCIA

"Il y a nécessité de modérer ce privilège d'autrui; d'où la justice." EI 95 (90)

INTRODUCCIÓ

Les afirmacions de Levinas sobre el subjecte responsable per l'altre fins a la substitució, ostatge, obsessionat i perseguit, caurien en l'absurd si no es considerés que també el subjecte és un "altre" pels altres i té els seus drets. És a dir, una responsabilitat per l'altre desinteressada exclou, certament, la reciprocitat; però això no significa que l'altre no tingui, al seu torn, una obligació envers aquells que són el seu proïsmo. "No tenir-ne cura és fregar el nihilisme" ¹.

En efecte, res del pensament ètic de Levinas pot ser adequadament comprès si no es tenen en compte, també, les seves aportacions referents a la justícia. Quan el sistema de Levinas és acusat d'utòpic i de negligir la

¹ LEVINAS, E.: *Humanisme de l'autre homme*, o.c. p.123 nota 11; trad. cat. p.170 nota 14; trad. cast. p.98 nota 11.

inscripció política de les exigències ètiques, crec que una part important del seu pensament és passat per alt. Això no treu, certament, que l'interès fonamental de Levinas és la relació ètica que es produeix entre el Mateix i l'Altre en el cara-a-cara; però Levinas rebutja amb insistència tota interpretació intimista d'aquesta relació. La preponderància de l'altre respecte al mateix, la responsabilitat il.limitada del jo, l'assimetria i la gratuitat determinen la relació ètica segons Levinas, però és també una exigència ètica la necessitat de no marginar ningú, tampoc el jo mateix.

"Comment se fait-il qu'on puisse punir et réprimer? Comment se fait-il qu'il y ait une justice? Je réponds que c'est le fait de la multiplicité des hommes, la présence du tiers à côté d'autrui, qui conditionnent les lois et instaurent la justice. Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout; mais il y a le tiers. (...) La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui; d'où la justice" ². La justícia apareix, doncs, a partir de la necessitat de considerar els individus en societat, en la multiplicitat que desborda l'abast de la relació

² LEVINAS, E.: *Éthique et Infini*, o.c. pp.94-95 (90).

interpersonal del cara-a-cara. L'ordre polític no és més "real" que l'ordre ètic, però certament ha de moderar, en el context de la multiplicitat social, la supremacia absoluta que l'altre -en tant que Infinit- ha d'ostentar en la relació ètica.

En definitiva, la justícia introduceix en el panorama de les relacions humanes la multiplicitat social, així com el reconeixement dels drets del jo o la reciprocitat i un límit a la substitució incondicional del cara-a-cara. El discurs sobre la justícia complementa, doncs, i mesura la radicalitat ètica.

1. EL TERCER

"C'est le tiers qui est la source de la justice." DVI 134

El pensament de Levinas tracta, des d'un principi, de pensar l'alteritat; la intuició de fons és que la diferència entre els individus -la seva unicitat- és moralment més significativa que la igualtat o que la pertanyença a un gènere comú. Si la intuició roman constant, els conceptes emprats per a expressar-la experimentaran, en canvi, un procés de precisió remarcable. En efecte, a mesura que Levinas aprofundeix

en la seva anàlisi ètica sobre el subjecte i les relacions humanes, els conceptes moral, justícia, altre, igualtat, equitat... van progressivament fent referència a aspectes diferents, realitats distingibles dins del panorama de les relacions intersubjectives. Així, mentre que en la producció que va fins a *Totalité et Infini* Levinas empra el terme justícia per a designar de forma genèrica la naturalesa de la relació ètica amb l'altre (relació de respecte per la diferència i reconeixement del privilegi de l'altre³), amb posterioritat a aquesta obra la noció significarà, de manera molt més específica, en el context de la relació amb el tercer (i no amb l'altre com a tu). Al 1975, any de la publicació de *De Dieu qui vient à l'Idée*, els àmbits conceptuals estan ja plenament determinats: Levinas empra el terme justícia per a descriure la relació amb el tercer en connexió amb nocions com igualtat i equitat, reservant per a la relació amb l'altre la noció de substitució o de subordinació o d'ostatge: "Le mot 'justice' -diu ell- est en effet beaucoup plus à sa place là où il faut non pas ma 'subordination' à autrui, mais l'"équité". S'il faut l'équité il faut la comparaison et l'égalité: l'égalité entre ce qui ne se compare pas. Et par

³ "La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître. L'égalité entre personnes ne signifie rien par elle-même" LEVINAS, E.: *Totalité et Infini*, o.c. pp.68-69 (95).

conséquent le mot 'justice' s'applique beaucoup plus à la relation avec le tiers qu'à la relation avec autrui"⁴.

El pas de la responsabilitat del cara a cara a l'ordre universal de la justícia s'explica a partir del sorgiment del "tercer"⁵. El tercer és un "altre altre" que es troba "al costat" o "darrera" l'altre, és a dir, amagat i present en el rostre d'aquell al qual tinc al meu davant. El meu ésser-per-a-l'altre no pot reduir-se, sense mancança, a la immediatesa d'aquelles persones que conformen el meu cercle íntim: la meva família, els meus amics, aquells amb els quals em topo pel carrer, a la feina... Atès que tot altre -

⁴ LEVINAS, E.: "Questions et réponses", *De Dieu qui vient a l'idée*, o.c. p.132.

⁵ Burggraeve, en un article diria que magistral, segueix l'evolució d'aquest pas remontant-se a l'"existència sense existent" de l'"il y a", passant pel Jo com a egocèntrica auto-nomia i els seus models de relació (la totalitat, la tirania, el pacte social) i finalment per la crítica que Levinas els hi adreça desde la perspectiva ètica. Aquestes analisis són fonamentals perqüè contemplen una possibilitat de l'ésser humà -el subjecte egocèntric- que l'establiment d'una societat heterònoma -basada en el cara a cara- no pot negligir. Cf. BURGGRAEVE, R.: "The ethical basis for a humane society according to Emmanuel Levinas", Ephemerides Theologicae Lovanienses 57 (1981) 5-57. La meva exposició, tanmateix, comença amb el sorgiment del tercer i segueix una trajectòria menys linial i detallada per tal de poder tractar dos temes levinassians que trobo particularment interessants: el dels drets de l'home millorant la tasca de l'Estat liberal; i el tema de la caritat complementant la justícia.

independentment que jo el retrobi o no- té un rostre, tot el món em mira i em concern en el rostre d'aquell que, ara i aquí, m'està mirant. El tercer és, doncs, la multiplicitat de tots els éssers anònims que tenen, però, també un rostre i una paraula i que, encara que no els vegi directament, m'affecten en i de la mateixa manera que l'altre que tinc al meu davant.

Com s'estableix aleshores aquesta distinció entre l'altre i el tercer? No és el tercer també un "altre"? Certament. Si distingim "altre" i "tercer" és per quant a la modalitat de la relació que el Jo pot establir amb ells, relació amb l'altre en tant que Tu (en el cara-a-cara) o en tant que Tercer (en la multiplicitat social). Relacions de cara-a-cara i de justícia que són variants d'una responsabilitat única i que es duen a terme simultàniament i no consecutiva perquè, en realitat, "la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui: d'ores et déjà dans autrui le tiers est représenté; dans l'apparition même d'autrui me regarde déjà le tiers. Et cela rend tout de même le rapport entre la responsabilité à l'égard d'autrui et la justice extrêmement étroit" ⁶.

⁶ "Questions et réponses", DVI 132-133.

El cara-a-cara i la justícia són, doncs, dues modalitats d'una única responsabilitat pels altres. La relació amb l'altre per a Levinas es duu a terme, com vem veure, en la responsabilitat del cara-a-cara. En el cara-a-cara el jo estableix una relació amb l'altre directa, immediata, sense qüestionaments; és una relació amb un rostre; davant d'ell, per la seva grandesa i infinitud, jo responc "heus-me ací": jo-sóc-per⁴ l'altre; el seu Tu no m'implica en una relació entre iguals, en una complicitat recíproca, en una correspondència de drets i deures; sinó en una proximitat ètica. "S'il n'y avait qu'autrui en face de moi, je dirais jusqu'au bout: je lui dois tout. Je suis pour lui. (...) Je ne suis pas son égal, je suis à tout jamais assujetti à lui" ⁷. Però aquesta proximitat i superioritat inqüestionada de l'altre és turbada i es torna problema amb l'aparició del tercer. En efecte, quan l'altre entra en relació amb un tercer, de qui jo sóc igualment responsable, els actes de l'altre i la seva persona m'affecten de manera diferent, m'affecten pel bé o pel mal que fa a aquesta tercera persona. Aleshores, i només aleshores, el rostre de l'altre pot i ha de ser "de-visagé", la seva personalitat analitzada, exposada, comparada; la seva actuació jutjada, condemnada i castigada si és el cas, perquè

⁷ Ib., DVI 134.

esta afectant a un tercer i jo no puc ser-ne indiferent. "Le tiers introduit une contradiction dans le Dire [de la responsabilité] dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question: Qu'ai-je à faire avec justice? Question de conscience. Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématisation, la visibilité des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un poid d'égalité comme devant une cour de justice" ⁸. És doncs el tercer qui és la font de la justícia. El privilegi absolut de l'altre davant meu, la meva substitució incondicionada a ell, troben un límit, es moderen, quan un tercer és l'afectat: "c'est la violence subie par le tiers qui justifie que l'on arrête de violence la violence de l'autre" ⁹. La meva responsabilitat per l'altre no pot ignorar ningú: tothom és el meu "altre". A vegades, doncs, és necessari oposar-se a l'altre pel bé d'un tercer.

⁸ LEVINAS, E.: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, o.c. p.245 (236).

⁹ "Questions et réponses", DVI 134.

En l'ordre ètic -del cara-a-cara- l'altre m'affecta com a primer vingut, independentment de les seves característiques i del meu coneixement sobre ell; és a dir, com a desconegut i, tanmateix, únic. "Dans son visage, malgré la contenance qu'il se donnait, j'ai lu un appel à moi adressé, l'ordre de Dieu de ne pas le laisser" ¹⁰. En l'ordre de la justícia, en canvi, la relació amb els altres no es produeix en la proximitat del cara-a-cara sinó en la simultaneïtat de tots, en la socialitat. "Tout se modifie en effet des que s'affirme le 'Tout le monde'. L'autre n'est pas unique, là" ¹¹. En la multiplicitat social la meva responsabilitat ineludible pels altres no disminueix, però pren, forçosament, un nou aspecte: es duu a terme a través de la llei i les institucions, a través de la justícia. El tercer introduceix la necessitat de jutjar les persones i, per tant, la comparança entre únics o incomparables i la seva inclusió en un gènere comú. Levinas qualifica aquest fenomen de "primera violència" però violència necessària des del moment en que un tercer, i un quart, i un cinquè afecten l'inicial immediatesa del "per-a-l'altre".

¹⁰ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?* o.c. pp.96-97.

¹¹ Ib., p.97.

"Jusqu'où va ma responsabilité? Je pense que dans une certaine mesure, je suis responsable du mal en autrui - de celui qui le tourmente comme de celui qu'il fait. Je ne suis humainement jamais quitte envers l'autre homme, je ne saurais me contenter de ma perfection bienheureuse, et laisser le mal se poursuivre ou seulement penser à le punir. Concrètement, la situation est beaucoup plus complexe parce que je n'ai jamais affaire à une seule personne, j'ai toujours affaire à une multitude de personnes, et par consequent, ces relations entre personnes et l'ensemble de la situation sont à prendre en compte. Ce qui limite, non ma responsabilité, mais mon action, en modifiant les modalités de mes obligations. C'est ce que j'evoquais comme problématique de la justice qui semble renier de prime abord cette bienveillance naturelle, cette responsabilité directe et simple à l'égard d'autrui, laquelle est cependant le fondement et l'exigence de toute justice. Dans le visage d'autrui, j'entends ma responsabilité pour lui. Dans sa rencontre, je suis concerné. Il m'est non-indifférent. Une non-indifférence - déjà responsabilité. Mais voici venir un tiers: nouvelle responsabilité. A moins qu'on puisse décider par un jugement éclairé et juste qui entre les deux me concerne le premier. Il faut que je les compare, que je demande des comptes. C'est toute la problématique de la justice. Je l'ai appelée première violence (...)"¹².

Introducció d'un ordre objectiu (i dels seus desordres), l'ordre de la justícia -de la comparança, de la balança i la llei- sembla aleshores venir a completar (i a limitar també) l'ordre ètic -de l'entrega, l'amor i la caritat. Completar perquè inclou en la meva responsabilitat pels altres la totalitat de les persones, limitar perquè cada ú no pot aleshores

¹² Ib., pp.102-103.

ser considerat com a absolut en si a qui jo dec tot sinó en relació a un contexte i situació particulars que han de ser analitzats per a fer justícia. La justícia, doncs, introduceix l'ordre social a costa de marginar l'unicitat i excel·lència de l'altre en tant que altre, a base de comparar, jutjar i castigar les persones culpables. Però de fet, la introducció d'aquest ordre és necessària, sense ella la responsabilitat il·limitada per l'altre cauria en la injustícia d'ignorar el tercer. El mateix moviment de la responsabilitat per l'altre és el que instaura, per extensió al tercer, la justícia encara que la justícia limiti la responsabilitat-fins-a-la-substitució-per-l'altre. "(...) A l'extravagance de la substitution se superpose, de par les exigences de la responsabilité elle-même qu'est la substitution, un ordre raisonnable, l'ordre (...) de la justice (...)"¹³. Paradoxa que cauria en el sentit si la caritat, com veurem més endavant, no vingués a amorosir la justícia.

2. LA BÍBLIA I GRÈCIA

"Je pense que l'Europe, ce sont la Bible et les Grecs." E.L. a POIRIÉ: o.c.p.113

¹³ AE 251 (241).

La necessitat de combinar caritat i justícia és, per a Levinas, un dels ensenyaments fonamentals que podem rebre d' Europa. En la tradició occidental es conjuguen dues influències: la de la Bíblia i la dels Grecs. La filosofia grega, segons Levinas, promou l'acte de conèixer com l'acte espiritual per excel.lència: l'home és aquell que cerca la veritat, aquell que pensa. La Bíblia, en canvi, ensenya que el subjecte és, fonamentalment, relació i que el sentit de la vida humana es troba en l'amor als altres.

El tret fonamental de la Bíblia és l'affirmació del meu ésser en tant que en relació amb l'altre, entregat a l'altre, en obligació envers ell. "J'ai appelé cette unicité du moi dans la responsabilité, son élection. Dans une grande mesure, bien entendu, il y a ici le rappel de l'élection dont il est question dans la Bible. C'est pensé comme l'ultime secret de ma subjectivité. Je suis moi, non pas en tant que maître qui embrasse le monde et qui le domine, mais en tant qu'appelé d'une manière inaccessible, dans l'impossibilité de refuser cette élection, accomplissant le mal en la refusant" ¹⁴. En tant que responsable de l'altre, jo sóc únic. Responsabilitat viscuda com a elecció -he estat elegit per a respondre de l'altre- i,

¹⁴ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.116.

per tant, irreemplaçable: l'elegit no pot passar la crida rebuda i el seu rol a algú altre; èticament la responsabilitat és irrecusable. Però si no volem renunciar a la societat i, en la responsabilitat il·limitada pels altres situar l'única possibilitat de respondre de fet dels i als altres, cal també acceptar l'existència i la importància d'una responsabilitat delegada, una responsabilitat política. "A vrai dire, certes, la responsabilité peut se remplacer, mais lorsque les rapports entre personnes s'établissent au sein d'une multiplicité et son régis, non pas de l'un à l'autre dans la droiture du face-à-face, mais à travers une multiplicité humaine. Il faut organiser cette multiplicité d'hommes, calculer. Je peux céder ma responsabilité dans une société organisée en État, en justice. Mais là encore, ce qui fonde cette exigence de justice, ce qui m'oblige à chercher justice, c'est le fait que je suis responsable de l'autre homme" ¹⁵. És aquí on la saviesa grega, experta en "espècies i en gèneres", esdevé essencial. És el moment de la lògica, de la consideració de l'individu en tant que gènere, dels procediments jurídics, la llei, les institucions, l'Estat. La persona no és només una ànima, és, també, un ciutadà:

¹⁵ Ib., p.116.

"voici l'heure de la justice inévitable qu'exige pourtant la charité elle-même. L'heure de la Justice, de la comparaison des incomparables se 'rassemblant' en espèces et genre humains. Et l'heure des institutions habilitées à juger et l'heure des États où les institutions se consolident et l'heure de la Loi universelle qui est toujours la dure lex et l'heure des citoyens égaux devant la loi" ¹⁶.

Si la justícia és la consideració de tots els homes en tant que iguals i la igualtat és el fonament de l'equitat, per a exercir aquesta és necessari representar, identificar, conèixer. Perquè explicita l'aparèixer i compara i sopesa, la justícia és -diu Levinas- font de tota teoria i, en concret, seu de la filosofia mateixa. En el pla estrictament ètic, l'Altre és Infinit i per tant la relació entre el Mateix i l'Altre no és reduible a saber. Però el saber gaudeix d'un lloc privilegiat en el terreny de les relacions socials en la mesura en què la responsabilitat per l'altre no pot, davant el tercer, prescindir de la comparança. És a dir, la responsabilitat, per la condició -o incondició- d'ostatge que aquesta responsabilitat significa, ha de prescindir de la comparació i considerar els termes com a incomparables, ha de prescindir de l'objectivació, de la consciència i del saber filosòfic mateix; però comparació,

¹⁶ LEVINAS, E.: "L'Autre, Utopie et Justice", Autrement, 102 (1988) 57, recullit a EN 259.

objectivació, consciència i saber filosòfic han d'ésser incorporats en tota societat justa. Comparança, lucidesa, coneixement, presència... són doncs, en definitiva, termes relatius a la justícia; però és la responsabilitat mateixa per l'altre la que té necessitat d'introduir aquestes realitats en el terreny de les relacions socials. La filosofia modera la radicalitat de l'ésser-per-l'altre que caracteritza la relació cara-a-cara introduint-hi el sopesar de la raó, la mesura, el seny. La filosofia és, diu Levinas, "com la saviesa de l'amor"¹⁷.

3. L'ESTAT

"Tout ce que je développais jusqu'à présent au sujet de l'unicité c'était de la pré-logique. Pas la pensée sauvage, rassurez-vous! La pré-logique. Seulement, il faut passer par la logique maintenant, il faut les comparer, il faut dire qui est coupable entre deux, et ce n'est possible que dans l'Etat."

E.L. a POIRIÉ: o.c.p.117

El necessari recurs dels individus a l'Estat en ordre a exercir justícia en la societat implica una contradicció interna. D'una banda, l'Estat considera l'individu en el seu gènere i a través les institucions

¹⁷ AE 251 (241), tb. 253 (242).

i, conseqüentment, la seva obra nega en certa manera la unicitat de l'individu, limita la seva infinitud, compara l'incomparable. De l'altra, tanmateix, l'aparició de la política i la consideració de l'altre en tant que gènere es justifiquen pel fet que vivim en una societat, en una multiplicitat humana on a més de l'altre hi ha sempre un tercer, i un quart, un cinquè, un sisè... L'Estat és, doncs, violència al rostre del proïsme, però violència que esdevé necessària per la generositat mateixa de la bondat que no pot excloure ningú. En efecte, l'Estat no nega la responsabilitat de l'individu sinó que l'extén i complementa. De cap manera, diu Levinas, la justícia és una disminució de la responsabilitat, ans al contrari, ser responsable dels altres comporta no poguer negligir ningú. I és precisament perquè en la pràctica aquesta tasca és impossible d'acomplir que estic obligada a pensar en l'altre en tant que gènere i a recórrer a l'Estat. Es retroba així la necessitat de l'Estat ¹⁸.

Ara bé, "si en fin de compte les uniques doivent rentrer sous le genre, pourquoi insister tellement sur l'unicité? N'avons nous pas fait une construction inutile? Puisqu'il faut passer par l'idée de l'État, ne peut-on pas y arriver à partir du principe de Hobbes,

¹⁸ Cf. E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.117.

de 'l'homme loup pour l'homme'? (...) Cette guerre de tous contre tous conduit les hommes à construire un État légal où s'établissent des principes généraux auxquels on se plie parce qu'ils garantissent aux uns que d'autres vont s'y plier. Tout tient à cause du retour menaçant à la situation où l'homme est loup pour l'homme. Pourquoi dès lors insister sur la notion de l'homme qui n'est pas loup pour l'homme, de l'homme responsable de l'autre homme qui toujours lui incombe? ¹⁹. És a dir, si finalment hem de recórrer a l'Estat per a fer justícia, perquè insistir tant en la unicitat de l'home? O també, no podriem explicar l'existència de l'Estat -no a partir de la responsabilitat pels altres-sinó del principi de Hobbes segons el qual l'home és un llop per l'home? Altrament dit, sorgeix certament l'Estat dels límits pràctics de la responsabilitat il·limitada? No serà de fet l'Estat un límit a l'agressivitat humana? "Il n'est pas dès lors sans importance de savoir si l'État égalitaire et juste (...) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous (...) Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instauration d'une guerre avec bonne conscience" ²⁰.

¹⁹ Ib., p.118.

²⁰ AE 248-249 (239).

"Je tente de déduire la nécessité d'un social rationnel des exigences mêmes de l'intersubjectif tel que je le décris" ²¹. La humanitat de l'home, ja ho hem dit, és per a Levinas la possibilitat de sortir d'un mateix i ocupar-se dels altres. L'un-per-l'autre de la proximitat no és una abstracció o un cas aïllat de relació entre persones, "ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu'humaines procèdent du désintéressement" ²². Levinas afirma categòricament que la societat no és el remei a la soledat, una manera de distreure's, sinó que en l'encontre amb l'autre la humanitat hi descobreix el bé i el sentit. És doncs l'oblit de si mateix allò que mou l'ésser a la societat i a la justícia. El mal és possible i l'Estat, certament, posa fre a l'agressivitat humana, però la seva funció principal ha de ser jutjada en positiu: la funció principal de l'Estat és la de garantir la justícia.

La paradoxa, però, resta en peu: si bé l'Estat sorgeix, segons Levinas, de la necessitat moral de no marginar ningú, la seva acció contesta inevitablement la unicitat de les persones. La sol·lució a aquesta

²¹ EI 85 (82).

²² AE 247-248 (238).

contradicció interna es troba en l'Estat liberal que és aquell que, considerant els homes en conjunt, proporciona també un espai a l'individu sigui a través d'instàncies de justícia no-governamentals sensibles als particularismes, sigui a través d'actes de misericòrdia i caritat personals: l'Estat "égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir)" no pot prescindir "d'amitiés et de visages"²³. És a dir, la justícia no pot preferir ningú però seria injusta si renegués del seu origen en la responsabilitat per l'altre, responsabilitat que sorgeix del cara-a-cara, de la proximitat, i que té sempre en compte la unicitat de les persones:

"La justice n'est pas une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d'«équilibre social» mettant en harmonie des forces antagonistes -ce qui serait une justification de l'État livré à ses propres nécessités. La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité. Sa fonction ne se limite pas à la 'fonction du jugement', à la subsomption de cas particuliers sous la règle générale. Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité. La justice, la société, l'État et ses institutions -les échanges et le travail compris à partir de la proximité- cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre. Il est important de

²³ AE 248-249 (239).

retrouver toutes ces formes à partir de la proximité (...)"²⁴.

La necessitat d'incorporar en l'Estat liberal realitats que facin més humana, més justa la justícia, ens porta a introduir en l'exposició dos nous temes: el dels drets humans i el de la caritat.

4. ELS DRETS HUMANS

"Le souci des droits de l'homme (...) c'est le rappel de l'humanité encore non-accomplie dans l'État." E.L. a POIRÉ: o.c.p.119

La consciència que la justícia sobre la qual es fonamenta l'Estat és encara -i sempre- una justícia imperfecta és la característica principal de l'Estat liberal. "Je pense -diu Levinas- que l'universalité de la loi dans l'État -toujours violence faite au particulier- n'est pas abandon pur et simple, puisque tant qu'il demeure libéral sa loi n'est pas encore achevée et peut être plus juste que la justice actuelle"²⁵. En efecte, en l'Estat liberal la justícia no es dóna mai per definitiva, per tancada. Rera tota justícia establerta en tant que règim, l'Estat liberal

²⁴ AE 248 (238).

²⁵ E. LEVINAS a POIRÉ, F.: o.c. p.118.

preveu una justícia més justa i deixa un lloc per les iniciatives de justícia dels individus o les organitzacions no-governamentals. Els diferents moviment pels drets de l'home, per exemple, tracten de millorar la justícia institucional des d'un espai exterior a l'Estat mateix. En un article titulat "Les droits de l'homme et les droits d'autrui"²⁶ Levinas analitza amb més detall aquest fenomen de justícia no institucional que constitueix el reconeixement i la lluita pels drets humans.

"Les droits revendiqués à titre de droits de l'homme - au sens rigoureux et presque terminologique que cette expression a pris depuis le XVIII^e siècle- les droits au respect de la dignité humaine en chacun, de la vie et de la liberté, à l'égalité de tous les hommes devant la loi, reposent sur une conscience originelle du droit ou la conscience d'un droit originel"²⁷. Consciència d'un dret original, els drets humans expressen, per a Levinas, la mesura de tot dret, la seva eticitat o fonamentació moral anterior a les aplicacions jurídiques concretes; manifesten la convicció que

²⁶ LEVINAS, E.: "Les Droits de l'homme et les droits d'autrui" article aparegut a *Indivisibilité des Droits de l'Homme*, Éditions Universitaires, Friburg, 1985, i recullit a *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, pp.173-187.

²⁷ Ib., HS 175.

l'ésser humà gaudex, d'entrada, d'una dignitat inviolable pel sol fet d'ésser un ésser humà i independentment o a priori de qualsevol altra consideració: "indépendants de toute force qui serait le lot initial de chaque être humain dans la distribution aveugle de l'énergie de la nature et des influences du corps social, mais aussi indépendants des mérites que l'individu humain aurait acquis par ses efforts et même par ses vertus; antérieurs à tout octroi: à toute tradition, à toute jurisprudence, à toute distribution de privilèges, de dignités ou de titres, à toute consécration par une volonté qui se prétendrait abusivement raison" ²⁸. Els drets humans són, doncs, més legítims que tota legislació, més justos que tota justificació; drets que no són conferits per cap autoritat i són, per tant, irrevocables i inalienables.

Aquesta sostracció -o llibertat- als condicionants particulars, suspensió de tota referència, no és una pura abstracció; assenyala una unicitat més enllà de la conferida en tant que individu d'un gènere o en raó d'un qualsevol signe distintiu que serviria de diferència específica o individuant; revela la identitat absoluta de la persona en tant que

²⁸ Ib., HS 176.

incomparable i única, unicitat anterior a tot signe distintiu, unicitat de persona, reconeguda en els drets de l'home. "Droits qui, dans leur indépendance à l'égard de toute collation, expriment de chaque homme l'altérité ou l'absolu (...); altérité de l'*unique* et de l'incomparable, à cause de l'appartenance de chacun au genre humain, laquelle, ipso facto et paradoxalement, s'annulerait, précisément pour laisser chaque homme *unique dans son genre*"²⁹. Els drets humans expressen, doncs, la paradoxa de la unicitat o l'absolut de la persona reconeguda precisament a causa de la seva pertanyença al gènere humà³⁰.

Històricament, la consciència d'uns drets pertanyents a tota persona en tant que ésser humà sorgeix en el Renaixement com a derivació, no d'una revelació divina, sinó d'una llei "natural", és a dir, com a pertanyent a un ordre de veritats que comporta intel·ligibilitat i

²⁹ Idem.

³⁰ La qual cosa significa el reconeixement d'una dignitat de l'ésser humà en tant, precisament, que humà i anterior a allò que la persona pot tenir (força, riquesa, coeficient intel·lectual), fer o deixar de fer. Tot i que Levinas menciona rarament aquest terme, em sembla que tota la seva noció de sentit l'expressa. "Acomplir la humanitat de la persona" o "responder a la vocació d'ésser humà" són altres maneres de reconèixer en la persona una dignitat, maneres, potser, que tenen com a denominador comú el fet de descriure aquesta "dignitat de persona" en el seu aspecte dinàmic, en tant que exigència ètica.

evidència. Les "evidències", però, només ho són a partir d'un moment donat, i aquest moment marcarà l'entrada definitiva d'Europa en la modernitat. Des d'aleshores el reconeixement d'un a priori del dret humans s'inscriu o s'exigeix com a base de tota legislació humana, al mateix temps que el ventall de drets específics s'amplia progressivament incloent en la noció de drets humans no només aquells anomenats fonamentals sinó també tots aquells altres drets que fan aquests possibles. Així, "à la notion des droits de l'homme appartiennent désormais -inséparables et en nombre toujours croissant- toutes les règles légales qui conditionnent l'exercice effectif de ces droits. Voici derrière les droits à la vie et à la sécurité, à la libre disposition de ses biens et à l'égalité de tous les hommes devant la loi, à la liberté de la pensée et de son expression, à l'éducation et à la participation au pouvoir politique -tous les autres droits qui les prolongent ou les rendent concrètement possibles: les droits à la santé, au bonheur, au travail et au repos, à la demeure et à la libre circulation, etc. Mais aussi, au-delà de tout cela, le droit de s'opposer à l'exploitation par le capital -les droits syndicaux- et jusqu'au droit au progrès social; à l'affinement -utopique ou messianique- de la condition humaine, le droit à l'idéologie ainsi que le droit à la lutte pour le droit intégral de l'homme et

le droit d'assurer les conditions politiques de cette lutte. La modernité des droits de l'homme va certainement jusque-là!"³¹.

El reconeixement intel·lectual dels drets humans - afegeix Levinas- ha d'anar acompanyat dels progressos científics i tecnològics capaços de fer possible el respecte efectiu d'aquests drets. En efecte, la unicitat i l'irreductibilitat de la persona que els drets de l'home reconeixen es protegeixen, concretament, atenuant la pressió dels determinismes natural i social, és a dir, corregint allò que la naturalesa pot comportar d'inhumà i la violència que l'ordre (o el desordre) social pot causar. Però els desenvolupaments de la ciència i la tecnologia que poden fer possible el respecte efectiu dels drets de l'home poden també obstaculitzar el respecte a aquests drets. "La technique elle-même peut comporter des exigences inhumaines se constituant en un nouveau déterminisme, menaçant les libres mouvements que, par ailleurs, elle devait rendre possibles. Dans une société, par exemple, entièrement industrialisée ou dans une société totalitaire -qui précisément résulte des techniques sociales qui se veulent perfectionnées- les droits de l'homme se trouvent compromis par les

³¹ "Les Droits de l'homme et les droits d'autrui", HS 181.

practiques mêmes dont ils ont fourni la motivation. Mécanisation et asservissement! Et cela, avant d'évoquer le thème banal de la concomitance des progrès techniques et des progrès des armements destructeurs et de la manipulation abusive des sociétés et des âmes. (...) Problèmes qu'on ne peut pas passer sous silence, car du progrès technique ne dépend pas seulement un développement nouveau des droits de l'homme dans les pays 'civilisés', mais le respect des droits de l'homme élémentaires dans le 'tiers' et le 'quart' mondes menacés par la maladie et la faim" ³². Problema que es podria també plantejar de la següent manera: els drets humans -és a dir, la llibertat de cada ú, la unicitat de la persona- no corren també el risc d'ésser desmentits i ofuscats pels drets de l'altre home? I això ens retorna al fil de la nostra argumentació, a la pregunta que la menció a Hobbes implicava: una llibertat no suposa per una altra voluntat la seva possible negació o, si més no, un límit? Es la justícia l'àrbitre d'una situació de guerra entre llibertats múltiples, d'un conflicte entre voluntats que s'ha de resoldre a través de la raó? O la justícia mateixa, com defensa Levinas, sorgeix d'un anhel d'incloure tothom en la meva responsabilitat pels altres? Potser podrem respondre aquests interrogants a partir de considerar

³² Ib., HS 182.

quina és la relació entre els meus drets i els drets de l'altre.

Hem esmentat ja que, sigui quin sigui l'origen de la justícia, el cert és que aquesta -en exercir-se-, suposa una certa limitació dels drets i de la unicitat de la persona: una manera de tractar-la com a objecte sotmetent-la -ella que és única i incomparable- a la comparació, al judici de la balança, a la raó i al càlcul. Amb el rigor de la justícia imposant-se sobre "unicitats incomparables" assistim, doncs, al naixement -dolorós- de l'esperit objectiu. Ara bé, si aquesta justícia és només fruit d'una necessitat de controlar diferències, la pau que ella instaura és sempre incerta i precària. Pau abstracta cercant estabilitat en els poders de l'Estat, en la política que assegura per la força l'obediència a la llei. Si la justícia s'equipara amb la política, ha de sotmetre's a les seves estratègies i a les necessitats i interessos propis de l'Estat. I, en l'eventualitat d'un Estat totalitari, la justícia no només constituirà un límit als drets de l'home sinó que, en tant que institució, servirà a la seva repressió.

És a dir, si la justícia s'entén com la necessitat d'acordar voluntats diverses i en conflicte mitjançant l'autoritat única de l'Estat, la justícia acaba servint

interessos polítics i no una pau veritable. O altament dit, si situem l'origen de l'Estat en una lluita organitzada per la sobrevivència els resultats que l'Estat pot obtenir seran sempre molt precaris. Però l'existència d'uns moviments civils dintre de l'Estat en defensa dels drets de l'home dóna testimoni d'una preocupació pels altres que transcendeix el camp dels interessos propis. "La défense des droits de l'homme répond à une vocation extérieure à l'Etat, jouissant, dans une société politique, d'une espèce d'extra-territorialité, comme celle de la prophétie devant les pouvoirs politiques de l'Ancien Testament, vigilance tout autre que l'intelligence politique, lucidité qui ne se borne pas à s'incliner devant le formalisme de l'universalité, mais qui soutient la justice elle-même dans ses limitations. La possibilité de garantir cette extra-territorialité et cette indépendance, définit l'Etat libéral et décrit la modalité selon laquelle est, de soi, possible la conjonction de la politique et de l'éthique" ³³.

Recapitulem, la defensa dels drets humans respon a una "vocació exterior a l'Estat" i ha de ser exercida, dins l'Estat, per una organització no-governamental. La seva acomesa consisteix, precisament, en recordar a l'Estat

³³ Ib., HS 185.

la humanitat encara no acomplida, la justícia que resta per fer i el fet que és necessari millorar la justícia. Però la defensa dels drets de l'home no pot millorar la justícia més que si aquesta és expressió d'una sincera preocupació pels altres. L'altre no és una llibertat que amenaça la meva llibertat. Els drets humans no fan referència a un arranjament de voluntats a partir d'una limitació recíproca, a un dret establint-se dins d'un sistema de concessions i compromisos. "Il faut à la justice qui est incontournable, une autre 'autorité' que celle des proportions s'établissant entre volontés d'emblée opposées et opposables. Il faut que ces proportions soient agréées par les volontés libres en raison d'une préalable paix qui ne serait pas la non-agression pure et simple, mais qui comporterait, si on peut dire, une positivité propre dont l'idée de bonté suggère le dés-intérêsement procédant de l'amour, pour lequel l'unique et l'absolument autre peuvent seulement signifier leur sens en l'aimé et en soi-même. S'en tenir, dans la justice, à la norme de la pure mesure - ou modération - entre termes qui s'excluent, reviendrait encore à assimiler les rapports entre membres du genre humain au rapport entre individus d'une extension logique, qui ne signifient, de l'un à l'autre, que négation, additions ou indifférence" ³⁴.

³⁴ Ib., HS 185-186.

En definitiva, argumenta Levinas, cal pensar la justícia a partir d'una bondat i responsabilitat originals per les quals la noció "drets de l'home" no fa referència, en primer lloc, als meus drets, sinó principalment als drets de l'altre i, en conseqüència, als meus deures, i només secundàriament, també, als meus drets. "Se manifester originellement comme droits de l'autre homme et comme devoirs pour un moi, comme mes devoirs dans la fraternité, c'est là la phénoménologie des droits de l'homme. Mais dans leur 'mise en scène' originelle, s'affirment aussi (...) les droits de celui qui est obligé (...)"³⁵. Desviar-se del "retorn a un mateix", de l'autoafirmació, de l'egoisme d'ens perseverant en el seu ésser per a respondre de l'altre, per defensar nogensmenys els drets de l'altre home, és l'exercici d'una llibertat que la llibertat de l'altre no amenaça sinó que instaura. L'altre que em mira m'affecta, em concerneix i m'importa com aquell de qui jo he de respondre. La meva llibertat i els meus drets en lloc de mostrarse en l'enfrontament amb la llibertat i els drets de l'altre es mostren precisament en tant que responsabilitat. Non-indiferència i bondat de la responsabilitat que són, doncs, el fonament de tota pau veritable i de tota "sincera" (des-interessada) defensa dels drets humans.

³⁵ Ib., HS 187.

"Ne faut-il pas reconnaître la fraternité -figurant dans la devise de la République- en cette préalable non-indifférence de l'un pour l'autre, en cette originelle bonté où serait implantée la liberté et où la justice des droits de l'homme retrouve une portée et une stabilité inaltérables, meilleures que celles que garantit l'État?" ³⁶.

És a dir, i per acabar, la justícia que prové d'un encontre amb l'Altre en tant que únic i primer estableix una pau més durable que la justícia basada en una limitació recíproca de voluntats enemigues. Però encara més, i això és el que ens importava destacar, la defensa dels drets de l'home, és a dir, la possibilitat de reconèixer en l'altre la seva unicitat d'ésser humà i la voluntat de defensar aquesta seva dignitat i els seus drets, prova que la justícia és fruit de la no-indiferència per l'altre -per tot altre, pel tercer-; que sorgeix d'aquesta preocupació per l'Altre i que, al mateix temps, limita i corregeix la tendència de la justícia -intrínseca a la seva naturalesa- a considerar els altres en tant que membres d'un mateix gènere i, per tant, comparables.

³⁶ Idem.

5. LA CARITAT

"La justice est éveillée par la charité, mais la charité qui est avant la justice est aussi après." E.L. a POIRIÉ: o.c. p.98

La preocupació pels drets de l'home assumida com a pròpia per les societats liberals és testimoni d'una justícia conscient de les seves limitacions -i traïcions- que tracta de no perdre de vista el seu origen, és a dir, la responsabilitat de l'un per l'altre. Tanmateix, els moviments pels drets humans, si bé sempre reinventats, no poden mai sortir de l'ordre de les sol.lucions i formules generals. "Cela ne comble jamais ce que la miséricorde, souci de l'individuel, seule peut donner. Cela reste, par-delà la justice et la loi, un appel aux individus dans leur singularité que les citoyens confiant en la justice demeurent toujours" ³⁷.

La caritat, doncs, que estava en l'origen de la justícia ve a completar-la un cop aquesta ha estat exercida. Es a dir, evidentment, la justícia ha de prescindir de la unicitat i comparar els incomparables per tal de ser objectiva, però ha de deixar, finalment, a la caritat la última paraula si no vol córrer el risc

³⁷ E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.98.

d'haver pogut ésser injusta: "Je ne sais pas si vous admettez ce système un peu complexe -du Levinas- qui consiste à juger selon la vérité et à traiter dans l'amour celui qui a été jugé" ³⁸.

La necessitat per part de l'Estat d'exercir justícia no pot excloure la caritat; i aquesta és la tasca de cada ú: "dans l'État où les lois fonctionnent dans leur généralité, où les verdicts sont prononcés dans le souci de l'universalité, une fois la justice dite, il y a encore pour la personne en tant qu'unique et responsable, la possibilité ou l'appel de trouver quelque chose qui va réviser cette rigueur de la justice toujours rigoureuse. Adoucir cette justice, entendre cet appel personnel, c'est le rôle de chacun" ³⁹.

Per a Levinas, la idea d'una progressió i d'una obertura en l'aplicació de la justícia és essencial. No es tracta de barrejar la justícia amb la caritat, sinó d'establir entre elles una continuitat i mútua implicació tan importants com la necessitat de restar separades: "à côté et après le respect de la justice -

³⁸ Ib., p.119.

³⁹ Ib., p.119.

les ressources de charité et de miséricorde de chacun"⁴⁰. Si la Justicia deixa d'inspirar-se en la bondat que l'ha fet sorgir es converteix en règim totalitari. La supressió de la pena de mort, per exemple, és per a Levinas essencial a la coexistència de la caritat amb la justícia. De manera similar, però, la caritat sola és insuficient i no pot, ella mateixa, substituir la justícia estructurant-se en règim o en llei: "Rechercher une société d'emblée charitable, d'emblée régime charitable, c'est courir le risque du stalinisme. (...) C'est penser qu'on peut se passer de la charité -et de l'invention nécessaire à la charité- et instaurer par des lois, pour toujours, ce que ne peut apporter chaque fois qu'un acte personnel de misericorde et d'amour. Le stalinisme part d'excellentes intentions et il se noie dans l'administration. Ah, la violence de l'administration! (...) Il faut que je retrouve l'unique une fois la chose jugée; chaque fois à nouveau et chaque fois comme un individu vivant et un individu unique qui peut, dans son unicité même, trouver ce qu'une considération d'ordre général ne peut pas trouver"⁴¹.

⁴⁰ Ib., p.97.

⁴¹ Ib., pp.97-98.

Només la persona té el "do d'inventar formes noves d'humana coexistència" ⁴². La justícia, doncs, no té sentit més que si conserva l'esperit de desinteressament que anima la responsabilitat per l'altre. Per això, la justícia exercida per les institucions ha de ser sempre controlada per la relació interpersonal, o el que és el mateix, "la política sempre s'ha de poder controlar i criticar a partir de l'ètica" ⁴³.

6. "LA MEVA SORT IMPORTA"

"Mon sort importe. Mais c'est encore à partir de ma responsabilité que mon salut a un sens (...)." AE 250 (240)

Hem vist com l'ordre de la justícia sorgeix no per a introduir entre el jo i l'altre una reciprocitat que

⁴² Levinas menciona en diverses ocasions la seva admiració per l'escriptor rus Vassili Grossman i l'impacte que la seva novel·la *Vie et Destin* exercí en ell (Trad. cast.: *Vida y destino*. Seix Barral. Barcelona, 1985). El pensament de Grossman sobre la bondat difereix només en un punt del de Levinas; és, podriem dir, més radical. Lluny d'insistir en una necessària implicació mútua -en el respecte- entre justícia i caritat, Grossman, diu Levinas, "pense que la 'petite bonté' allant d'un homme à son prochain, se perd et se déforme dès qu'elle se cherche organisation et universalité et système, dès qu'elle se veut doctrine, traité de politique et de théologie, Parti, État et même Église" E. LEVINAS a "L'Autre, Utopie et Justice", EN 260. Cf. tb. E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. pp.133-135.

⁴³ EI 86 (83).

l'ordre ètic manca sinò a partir de la necessitat d'estendre la meva responsabilitat per l'altre al tercer. I hem vist també que la justícia introduceix en les relacions humanes la igualtat entre l'altre i el tercer, que ara poden ser analitzats, comparats i jutjats perquè són considerats en tant que éssers i no a partir de la unicitat -i misteri- del seu rostre. Però és també així com hi ha justícia pel Jo i com, finalment, la reciprocitat és incorporada en les relacions socials; és a dir, la igualtat que la justícia estableix afecta també al Jo que ja no és només subjecte de deures sinò també de drets. En la justícia jo sóc comptat entre els altres, tots compartim la mateixa arena, la subjectivitat és ciutadana. Finalment, l'ordre de la justícia modera i contrarresta la incommensurabilitat de la meva substitució a l'altre restituint el si mateix al càcul i a l'esfera dels drets.

Certament, jo sóc també un altre pels altres, un altre de qui els altres i jo mateix amb ells ens hem d'ocupar. Però aquesta consideració de jo mateix com igual als altres i per tant també subjecte de drets no és l'autoafirmació del jo egoista i egocèntric, sinò un amor dessinteressat per mi-mateix que es deriva del meu ésser "altre" pels altres i no identitat perseverant en la seva essència i cercant una auto-realització

narcissista. Com estableix Peperzak interpretant Levinas: "malgré tous les guets-apens qui se cachent sur cette voie, il est possible et nécessaire de s'aimer comme un être qui a besoin de justice et miséricorde" ⁴⁴.

En tant que el jo mateix és altre i tercer és subjecte de drets i no només de deures. Però és suficient -ens preguntem- amb aquest reconeixement derivat i "com de passada" del reconeixement dels drets del jo per part dels altres? De manera semblant, són realment escasses en l'obra de Levinas les referències als deures que el jo té envers si mateix ⁴⁵. Levinas, certament, ha deixat clar en nombroses ocasions que l'enfoc del seu pensament es dirigeix a l'altre; és a partir d'ell que el jo es constitueix en tant que subjecte: únic en la responsabilitat, identitat, per tant, d'ésser-per-a-l'altre. L'ètica, per a Levinas, és aquesta prioritat de l'altre i oblit de si mateix. "Utopie! Ma manière de comprendre le sens de l'humain -le dés-intér-essement

⁴⁴ PEPERZAK, A.: "Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d' E.Levinas", Archivio di Filosofia, 54 (1986) 309-318, p.316.

⁴⁵ "Ma responsabilité pour tous peut (et dois) se manifester aussi en se limitant. Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi." Però això, precisa Levinas, és "un autre tema". LEVINAS, E.: "La substitution" Revue Philosophique de Louvain, 66 (1968) 507; tb. a AE 203-204 (201).

même de leur être- ne commence pas par penser au souci que les hommes prennent des lieux où ils tiennent à être-pour-être. Je pense avant tout au pour-l'autre en eux où l'humain interrompt, dans l'aventure d'une sainteté possible, la pure obstination à être et ses guerres" ⁴⁶. L'ètica testimonia d'aquesta extraordinària possibilitat en l'ésser humà de què l'altre pugui importar al jo més que si mateix - santedat o sentit-, i així, la urgència de la crida que l'altre dirigeix al Jo en el seu rostre ajorna o simplement esvaeix les obligacions que el jo interpellat es deu a si mateix. Cal el recurs a la Justícia per a reconèixer en el Jo un subjecte de drets, perquè si bé el subjecte és èticament oblit de si mateix, la justícia, en canvi, no pot exercir-se ignorant el Jo i ha d'exigir, per tant, que els seus drets siguin reconeguts i respectats. "La justice ne peut s'établir que si Moi -je- toujours évadé du concept du Moi, toujours désitué et destitué de l'être, toujours en relation non réciproquable avec l'Autre, toujours pour-Autrui, je peux me faire autre comme les autres. (...) Mon sort importe. Mais c'est encore à partir de ma responsabilité que mon salut a un sens (...)" ⁴⁷. Prioritat, una vegada més, de l'ètica.

⁴⁶ LEVINAS, E.: "L'Autre, Utopie et Justice", EN 261.

⁴⁷ AE 250 (240).

La gairebé total omissió del tractament dels drets del jo en l'obra de Levinas destaca, doncs, la importància de l'altre, la seva prioritat respecte^o mi. Els efectes psicològics -aparentment- negatius que això pot comportar en la pròpia consideració de la persona -i que Levinas considera no menys greus que els derivats d'un ésser en constant tensió per a dominar i per a no deixar-se afectar pels altres- són àmpliament sobrepassats pels valors que aquesta perspectiva fa possible: una pau veritable, el sentit i àdhuc la felicitat ⁴⁶. En una època marcadament individualista, tanmateix, la unívoca insistència de Levinas en l'altre i l'affirmació -gairebé mística- que el sentit del jo es troba en l'oblit de si mateix pot ser difícil d'acceptar. Una parcialitat com aquesta només pot convèncer als ja convençuts i desperta en els altres, en els filòsofs i pensadors de signe divers, sentiments de rebuig que actúen, estic convençuda, com a desincentius envers una anàlisi detallada i consideració seriosa de les obres de Levinas. Ell, per la seva banda, sembla desafiar amb orgull els retrets d'utopisme, sembla voler-los incitar deliberadament. Novament, crec que és fonamental situar el seu discurs

⁴⁶ En l'ètica de Levinas, contrariament a la concepció kantiana, el deure no s'oposa a la felicitat. Substituir-se a l'altre no és, certament, fàcil, però aquest gest, en ell mateix, dóna una dimensió d'alçada i de realització -sentit- a l'ésser humà ara i aquí.

en la perspectiva del sentit: no es tracta de fer allò que es més prudent, sinó allò que pot (o podria) canviar radicalment el món. I la possibilitat de viure per-als-altres és tan "real" com la possibilitat contrària. Aquesta és la "provocació" de Levinas ⁴⁹.

7. EL "PAS DE DÉU" EN LA JUSTÍCIA

"Le 'passage' de Dieu (...) est précisément le retournement du sujet incomparable en membre se société." AE 247 (237)

Si bé desconsiderats desde la perspectiva ètica, el recull dels drets del jo efectuat per la justícia és de fonamental importància, i això és posat de manifest per la connexió que Levinas estableix entre aquest fet i l'acció divina. "Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre: je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer et que la substitution de l'un à l'autre ne signifie pas la substitution de l'autre à l'un. La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage. Il y a pesée, pensée, objectivation et,

⁴⁹ *The provocation of Levinas: rethinking the other* és el títol significatiu d'una obra conjunta sobre Levinas. BERNASCONI / WOOD (Eds.): o.c.

par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité, mais où elle se traduit devant nous. Trahison de ma relation anarchique avec l'illéité, mais aussi une relation nouvelle avec elle: c'est grâce à Dieu seulement que, sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres, c'est-à-dire 'pour moi'. 'Grâce à Dieu' je suis autrui pour les autres" ⁵⁰.

En la relació ètica amb l'altre en tant que absolutament Altre -relació assimètrica- el jo entra en relació amb Déu, l'Infinit; és Déu qui crida el subjecte a "sentir" el rostre de l'Altre i a respondre-li. Però és també Déu qui, en el context d'una relació de caire totalment diferent, una relació de càlcul i objectivació de l'altre, recupera el jo de la seva entrega unilateral a l'altre i li atorga el reconeixement dels seus drets a través de la justícia. "L'Infini qui, énigmatiquement, me commande -commande et ne commande pas- à partir de l'autre, n'est-il pas aussi le retournement du je en 'comme les autres' dont il importe de se soucier et de prendre soin?" ⁵¹. És Déu qui fa valdre els meus drets -davant mi mateix i davant els altres- com també els drets de tot home, els

⁵⁰ AE 246-247 (237).

⁵¹ AE 250 (240).

drets humans. Gràcies a Déu, diu Levinas, tots els individus troben un lloc en la multiplicitat del social sense haver de caure ni en l'egoisme ni en l'anonimat del gènere; és gràcies a Déu "qu'ils s'y affirment, chacun, comme but unique du monde (ou comme l'unique responsable du réel); ce serait là certainement la trace de Dieu en l'homme ou, plus exactement, le point de la réalité où l'idée de Dieu vient seulement à l'homme"⁵².

La justícia -modalitat de la proximitat que es realitza en el social- està doncs, com l'ètica, també en referència a Déu, però novament en referència de la única manera que Déu pot manifestar-se, això és, de forma enigmàtica, ambivalent. D'aquesta manifestació enigmàtica de Déu en l'Altre en parlarem extensament en el capítol següent.

⁵² "Les Droits de l'homme et les droits d'autrui", HS 177.

CAPÍTOL 7

L'ENIGMA D'UN DÉU QUE SIGNIFICA EN L'ÈTICA

"Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain qui me regarde." DEHH 215

INTRODUCCIÓ

El discurs filosòfic d'Occident reivindica per a si les qualitats de saber englobant i últim i, en virtut d'això, reclama que tots els altres discursos es justifiquin davant seu. Aquesta pretesa superioritat, però, li ve a la filosofia -diu Levinas- de la manera com ella mateixa ha definit el marc del seu i de tot altre coneixement sensat: només tot allò que pertany a la "gesta de l'ésser" pot ser pensat, és a dir, només allò que es mostra pot tenir un sentit. "Se montrer, s'éclairer, c'est cela précisément avoir un sens, c'est cela avoir l'intelligibilité par excellence (...)"¹. Ara bé, el pensament de Levinas qüestiona des d'un principi aquesta arrelada convicció de tota la filosofia occidental; és a dir, Levinas qüestiona que l'única font de sentit siguin el saber i l'evidència:

¹ "Dieu et la philosophie", DVI 94.

més enllà de la intel·ligibilitat de la manifestació i de la immanència hi ha la significació ètica de la transcendència. D'ella tractaré en aquest capítol i el següent.

Abordaré ara l'anàlisi de la qüestió sobre Déu en Levinas en dos temps diferenciats. En un primer moment analitzaré la crítica levinassiana a la pretensió ontològica d'ostentar tota intel·ligibilitat, així com el tema, tan punyent a Auschwitz, del "silenci de Déu". En el segon, veurem com Déu es manifesta tanmateix, sense deixar-se apressar -és a dir, enigmàticament- en la traça que deixa en el rostre de l'altre (el proïsme i l'estranger) i com, per tant, tota relació amb Déu ha de realitzar-se necessàriament en i a través la relació ètica. Un i altre moment no són l'aspecte negatiu i el positiu d'una revelació, sinó que ambdós -indisolublement- expressen el sentit mateix de la transcendència, que és exterioritat-en-relació.

1. EXTERIORITAT I SILENCI DE DÉU

1.1. EN CONTRA DE LA PREMISA: "PENSÉE SENSEE, PENSÉE DE L'ÊTRE"

"Y a-t-il rien au monde qui puisse se refuser à cet ordre primordial de la contemporanéité, sans cesser aussitôt de signifier?" DEHH 205

La filosofia occidental s'ha erigit, majoritàriament, en ontologia, diu Levinas, és a dir, en un saber per al qual el sentit equival a la manifestació de l'ésser. La diferència, l'enigma, l'alteritat han constituit allò que el pensament havia, respectivament, de reduir, descobrir, dominar. No és, doncs, per casualitat que la història d'aquest pensament ha comportat finalment la destrucció de la transcendència, o la seva reducció a l'àmbit de la significació purament subjectiva.

Ara bé, no testimonia la nostra experiència de realitats significatives més enllà d'allò evident? ². Obrir a elles la filosofia, el pensar raonable i racional, deu ser, potser, una de les tasques de què la humanitat en crisi, la humanitat d'avui, està més necessitada. Allò que Levinas pretén és, doncs, pensar aquestes modalitats de la significació irreductibles a la presència, a la "prova", a l'evidència. Pel que fa a la Transcendència, contestar la pretensió filosòfica de que tot sentit hagi de pertànyer al camp del saber serà

² "L'usage de la vie et de la société nous oblige d'accorder notre assentiment à une quantité de choses que nous ne saurions démontrer" SYLVAIN ZAC, citat per LEVINAS a DL 164 en relació a l'estatut "epistemològic" de la certesa moral: certesa que no és ni subjectiva, ni transmissible *more geometrico*.

contestar la reducció ontològica del problema de Déu a "la question insidieuse -la seule prétendûment sérieuse- sur l'existence de Dieu" ³ i plantejar-la a partir de la seva significació en la vida humana, a partir de "les conditions et les circonstances non-fortuites de son signifier dans l'homme" ⁴. Situada en aquesta perspectiva, la Transcendència no serà ja una qüestió relativa al saber, sinó una intriga espiritual. En altres paraules, allò rellevant no serà trobar una "prova de Déu" que satisfagui la raó, sinó establir -fenomenològicament- si i en quines condicions una revelació de Déu i una relació amb Ell són possibles ⁵. Així, en el volum *De Dieu qui vient à l'idée* (conjunt

³ "De la déficience sans souci au sens nouveau", DVI 88.

⁴ "Avant Propos", DVI 11.

⁵ En la mateixa línia però ara en el context d'unes jornades de comentaris talmúdics, Levinas especifica quina és la seva intenció i en quin sentit el seu esforç és filosòfic: "Ceux qui assistent pour la première fois à cette séance de commentaires talmudiques ne doivent pas s'arrêter au langage théologique de ces lignes. Il s'agit de pensées de sages et non pas de visions prophétiques. Mon effort consiste toujours à dégager de ce langage théologique des significations qui s'adressent à la raison. Le rationalisme de la méthode ne consiste pas, Dieu merci, à remplacer Dieu par Être Suprême ou par Nature ou - comme le font certains jeunes hommes en Israël - par Peuple juif ou Classe ouvrière. Il consiste d'abord à se méfier de tout ce qui dans les textes étudiés pourrait passer pour une information sur la vie de Dieu, pour une théosophie; il consiste à se soucier, devant chacune de ces apparentes informations sur l'au-delà, de ce que cette information peut signifier dans la vie de l'homme et pour sa vie." QLT 33

d'assaigs entorn a la qüestió sobre Déu disposats a-sistemàticament podriem dir, és a dir, no segons una evolució temàtica sinó només seguint l'ordre cronològic de la seva redacció⁶) Levinas emprèn, segons les seves paraules, "une recherche sur la possibilité -ou même sur le fait- d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant. Elle est menée indépendamment du problème de l'existence ou de la non-existence de Dieu, indépendamment de la décision qui pourrait être prise devant cette alternative et indépendamment aussi de la décision sur le sens ou le non-sens de cette alternative même. Ce qui est recherché ici, c'est la concrétude phénoménologique dans laquelle cette signification pourrait signifier ou signifie, même si elle tranche sur toute phénoménalité"⁷.

⁶ "Les questions relatives à Dieu ne se résolvent pas par des réponses où cesse de résonner, où s'apaise pleinement, l'interrogation. La recherche ne saurait ici progresser de façon rectiligne" LEVINAS, E.: "Avant-propos", DVI 8.

⁷ Ib., DVI 7.

⁸ En aquesta mateixa línia, Levinas critica a Autrement qu'être l'arrogància ontològica de reduir la reflexió sobre Déu a la pregunta per la seva existència o no-existència. Plantejar el problema de l'existència de Déu, sense considerar la qüestió de la seva significació -que es trobarà, com veurem, en el desinterès ("relation sans emprise sur un être" DVI 10) - pertany a la naturalesa de la filosofia de l'ésser i testimonia del prestigi per ella atorgat a la totalitat i a l'eficàcia, així com del seu menyspreu per "toutes les différences de dignité, de hauteur et de distance." LEVINAS, E.: AE 151 (158-159)

La primera pregunta és, doncs, "y a-t-il rien au monde qui puisse se refuser à cet ordre primordial de la contemporanéité [de la manifestation], sans cesser aussitôt de signifier?"⁹. No serà aquesta la manera de significar de la Transcendència? Pensar Déu desde l'ésser i la manifestació o l'evidència és - evidentment - una greu contradicció; implica adequar Déu a la raó i no a la inversa, convertir Déu en tema enllot de deixar-lo parlar: "Le Dieu des philosophes, d'Aristote à Leibnitz, à travers le Dieu des scolastiques - est un dieu adéquat à la raison, un dieu compris qui ne saurait troubler l'autonomie de la conscience, se retrouvant elle-même à travers toutes ses aventures, retournant chez soi comme Ulysse qui, à travers toutes ses pérégrinations, ne va que vers son île natale"¹⁰. També la teologia, volent-se aplegar a aquest principi de racionalitat de l'ésser, converteix Déu en un ens -l'ens per excel.lència- al qual s'apliquen tots els qualificatius d'eminentia, alçada o superioritat; és a dir, també la teologia s'esforça a fer encabir la transcendència en el domini de l'ésser i de la tematització "alors que le Dieu de la Bible - afirma Levinas- signifie de façon invraisemblable - c'est-à-dire sans analogie avec une idée soumise aux

⁹ "Énigme et phénomène", DEHH 205.

¹⁰ "La trace de l'autre", DEHH 188.

'critères', sans analogie avec une idée exposée à la sommation de se montrer vraie ou fausse- l'au-delà de l'être, la transcendence" ¹¹. Es tracta, certament, del Déu de la Bíblia, però es tracta de pensar-lo filosòficament i adequada. L'"espai" que s'explora en determina l'accés; en aquest punt, Levinas segueix les ensenyances fenomenològiques ¹².

La reflexió sobre la Transcendència, que Levinas tracta de dur a terme, requereix precisament, i en primer lloc, sortir de l'ésser. "L'intelligibilité de la transcendence n'est pas ontologique. La transcendence de Dieu ne peut ni se dire ni se penser, en termes de l'être, élément de la philosophie, derrière lequel la

¹¹ "Dieu et la philosophie", DVI 95.

¹² "Le trait dominant [de la phénoménologie] (...) c'est que en remontant à partir de ce que est pensée vers la plénitude de la pensée elle-même, on découvre (...) des dimensions de sens, chaque fois nouvelles. C'est cette analyse qui me semble la nouveauté husserlienne et qui en dehors de la méthodologie propre de Husserl [la réduction] est un acquis qui demeure pour tous; c'est le fait que si en partant d'un thème je vais vers les 'manières' dont on y accède, la manière dont on y accède est essentielle au sens de ce thème même: elle nous révèle tout un paysage d'horizons qui ont été oubliés et avec lesquels ce qui se montre n'a plus le sens qu'il eut quand on le considérait directement tourné vers lui. La phénoménologie ce n'est pas ériger les phénomènes en choses en soi; c'est ramener les choses en soi à l'horizon de leur apparaître, de leur phénoménalité (...)." LEVINAS, E.: "Questions et réponses", DVI 140. La "manera" d'accéder a la Transcendència i que serà essencial al sentit mateix de la Divinitat serà a través de la situació ètica. Aquest serà el tema que desenvoluparà el capítol següent.

philosophie ne voit que nuit. Mais la rupture entre l'intelligibilité philosophique et l'au-delà de l'être ou la contradiction qu'il y aurait à comprendre l'infini n'exclut pas Dieu de la signifiance (...)"¹³. El pensament de Levinas es dirigeix aleshores a mostrar la possibilitat d'un sentit no condicionat a l'ésser i a la seva manifestació, no pensable a partir de la presència, que és el temps del Mateix, sinó pensable a partir de la Transcendència; sentit del més enllà de l'ésser. I pretén també mostrar que pensar el sentit de la Transcendència, és a dir, sortir de les categories de l'ens i l'ésser, no significa necessàriament ni renunciar a la filosofia ni caure en el discurs de la fe o de l'opinió. És el contacte amb la Transcendència només possible en el marc de la fe? Cal que renunciem a la filosofia?

Levinas afirma la possibilitat d'un discurs raonable sobre Déu que no és ni ontologia ni fe, però que no prescindeix tampoc ni de la filosofia i el pensament rigurós ni dels ensenyaments més transcendentals dels llibres sagrats. Qüestiona, per tant, que la ja clàssica oposició entre el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, invocat sense filosofia en la fe, d'una banda, i el déu dels filosofs de l'altra, constitueixi una

¹³ "Dieu et la philosophie", DVI 125.

alternativa. Una antítesi així significaria que l'"objecte" -el subjecte- de la fe no pot ser expressat en el llenguatge de la raó. Si és possible, doncs, un discurs raonable sobre Déu no és a partir d'una filosofia que identifica sentit amb manifestació de l'ésser, ni tampoc en tant que opinió incapaç d'assolir el rang d'intel·ligibilitat. Un discurs raonable sobre Déu ha de prendre seriosament allò que a Déu li és més propi -la Transcendència- i preguntar-se si i en quines circumstàncies és possible una experiència -per més contradictori que sembli- de l'exterior; un moviment del Mateix vers l'Altres on l'Altres no quedí reduït al Mateix o on el Transcendent no rebi la seva significació del Jo.

1.2. LA DESMESURA DE L'INFINIT

"La figure de l'Infini-mis-en-moi, contemporaine, à en croire Descartes, de ma création, signifierait que le ne-pas-pouvoir-comprendre-l'Infini-par-la-pensée est une relation positive, en quelque façon, avec cette pensée." DVI 108

Tant la filosofia com els discursos religiosos s'interpreten a si mateixos, com acabem de veure, en tant que proposicions que tenen un sentit perquè es refereixen a una manifestació de presència. Una i altra

comprenden i tematitzen Déu en termes d'ésser, de desvelament i d'immanència. Una i altra, doncs, afirma Levinas, falten ja a la desmesura que, precisament, caracteritza la transcendència. Com fa notar Ch. Lefèvre, "s'il est une approche de l'Infini attentive aux exigences de son 'objet', c'est bien celle d'Emmanuel Levinas" ¹⁴. És important adonar-nos del pes determinant que les característiques de l'espai que s'interroga tenen, per a Levinas, en el tipus de pensament o la manera amb què cal abordar-lo. Per això, reproduexo un llarg fragment de Levinas sobre aquesta qüestió en tota la seva extensió i no estalviant res de la seva insistència repetitiva.

"On se demande s'il est possible de parler légitimement de Dieu, sans porter atteinte à l'absoluité que son mot semble signifier. Avoir pris conscience de Dieu, n'est-ce pas l'avoir inclus dans un savoir qui assimile, dans une expérience qui demeure -quelles que soient ses modalités- un apprendre et un saisir? Et ainsi l'infinité ou l'altérité totale, ou la nouveauté de l'absolu n'est-elle pas restituée à l'immanence, à la totalité que le 'je pense' de l'"aperception transcendantale" embrasse, au système auquel le savoir aboutit ou tend à travers l'histoire universelle? Ce que signifie ce nom extraordinaire de Dieu dans notre vocabulaire, ne se trouve-t-il pas contredit par cette restitution inévitable jusqu'à démentir la cohérence de ce signifier souverain et à réduire son nom à un pur *flatus vocis*?

¹⁴ LEFÈVRE, CH.: "Autrui et Dieu: La pensée d'Emmanuel Levinas, question aux chrétiens", *Mélanges de science religieuse*, 4 (1980) 255.

"Mais que peut-on chercher d'autre que de la conscience et de l'expérience -quoi d'autre que du savoir -sous la pensée, pour que, accueillant la nouveauté de l'absolu, elle ne la dépouille pas de sa nouveauté de par son accueil même? Quelle est cette pensée autre qui -ni assimilation, ni intégration- ne ramènerait pas l'absolu dans sa nouveauté au 'déjà connu' et ne compromettrait pas la nouveauté du neuf en le déflorant dans la corrélation entre pensée et être, que la pensée instaure? Il y faudrait une pensée qui ne soit plus bâtie comme relation reliant le penseur au pensé ou il faudrait, dans cette pensée, une relation sans corrélatifs, une pensée non-astraite à la rigoureuse correspondance entre ce que Husserl appelle *noèse* et *noème*, non-astreint à l'adéquation du visible à la visée à laquelle il répondrait dans l'intuition de la vérité; il y faudrait une pensée où ne seraient plus légitimes les métaphores mêmes de vision et de visée.

"Exigences impossibles! A moins qu'à ces exigences ne fasse écho ce que Descartes appelait *idée-de-l'infini-en-nous* (...)"¹⁵.

L'intent de "dir" el més enllà de l'ésser no és nou en la història del pensament occidental. Ja Plató va parlar d'una realitat indescriptible a partir de les categories del coneixement precisament pel seu caràcter transcendent a l'ésser, i va identificar aquest més enllà amb la transcendència del Bé¹⁶. Semblantment,

¹⁵ "Avant-propos", DVI 8-9.

¹⁶ "L'Un dont parle Platon dans la première hypothèse du Parménide est étranger à la définition et à la limite, au lieu et au temps, à l'identité avec soi et à la différence par rapport à soi, à la ressemblance et à la dissemblance, étranger à l'être et à la connaissance dont d'ailleurs tous ces attributs constituent les catégories. Il est autre chose que tout

Descartes descriu la "idea de Déu en mi" com transcendent al pensament i als seus esforços de representació i síntesi, com a pensament que pensa - precisament- més enllà d'allò que la finitud del cogito podria contenir. "La mise de l'Idée de l'Infini dans le fini, dépassant sa capacité, enseignée par Descartes, est l'une des plus remarquables expressions de la transcendance" ¹⁷. Levinas conscient de la radicalitat i novetat encara del seu esforç per a dir la Transcendència, s'ampara en aquestes dues expressions històriques del transcendent.

La "idea de l'Infinit" és per a Levinas l'aportació de Descartes més significativa a la història del pensament occidental. És cert que Descartes realitza la seva anàlisi de la idea de Déu utilitzant encara el llenguatge substancialista i les categories de l'ésser que Levinas pretén abandonar; és a dir, interpretant la desmesura de Déu com un superlatiu de l'existir, o a

cela, autre absolument et non pas par rapport à quelque terme relatif. Il est l'Irrévélé; irrévélé non pas parce que toute connaissance serait trop limitée ou trop petite pour en recevoir la lumière. Mais irrévélé parce que Un et parce que se faire connaître implique une dualité qui jure déjà avec l'unité de l'Un. L'Un est au delà de l'être non pas parce que enfoui et abscons. Il est enfoui parce qu'il est au delà de l'être, tout autre que l'être." E.L.: "La trace de l'autre", DEHH 189-190.

¹⁷ "La pensée de l'être et la question de l'autre", DVI 185.

Déu mateix com a ens que és eminentment. És cert també que per a Descartes la idea de l'Infinit en mi és penyora o premissa d'una prova de l'existència de Déu i que aquesta confirma el filòsof en la seva recerca d'un saber clar i distint. Però allò que a Levinas li interessa de la tercera Meditació cartesiana -i no deixarà d'aprofundir en aquest tema¹⁸- no és la prova de l'existència de Déu sinó l'extraordinari (i la significació) d'una ruptura de la consciència -i del seu mirar intencional i representatiu- que es produeix des del moment en què el "jo penso" té amb l'Infinit una relació que desborda tota idea i que no prové de si mateix sinó de Déu. En efecte, en la "idea de l'Infinit" allò pensat depassa la idea que el pensa conservant la seva exterioritat: l'Infinit és sempre més; en aquest sentit, la Transcendència desperta la consciència del seu reposar en l'objecte, no és mai apressable i, tanmateix, és "en mi". Aquesta "mise en nous" d'una idea inenglobable és com un *traumatisme*, un cop per a la consciència i els seus esquemes intencionals i de re-presentació. I així, finalment, la

¹⁸ Cf.: "La philosophie et l'idée de l'Infini", DEHH 171-178; "Dieu et la philosophie", DVI 104-108; "La pensée de l'être et la question de l'autre", DVI 185; TI 40-41 (72-73), 231-233 (224-225); "Transcendance et hauteur", Bulletin de la Société Française de Philosophie, 56 (1962) 89-113, pp. 98, 100-101, 104-105, 112-113.

"idea de l'Infinit" no només expressa la desmesura divina que transcendeix i desborda tota adequació amb un concepte, sinó que expressa també la passivitat absoluta de la consciència davant d'aquest Infinit que a ella s'imposa. Passivitat de la consciència que apunta a la passivitat mateixa dels éssers en tant que creats ¹⁹ i per aquí, ja, a una relació de pertanyença.

1.3. TRANSCENDENT FINS A L'ABSÈNCIA

"Dieu n'est pas simplement le 'premier autrui', ou 'autrui par excellence' ou l''absolument autrui', mais autre qu'autrui, autre autrement (...) transcendant jusqu'à l'absence (...)." DVI 115

Descartes, i a la seva manera Platò, han "dit" filosòficament la Transcendència. L'interès de Levinas, però, és la significació d'aquest mot, el sentit de Déu o allò que Déu pot "dir" o "diu" a la persona humana.

¹⁹ La idea de l'Infinit, afirma Descartes, "n'est pas une pure production ou fiction de mon esprit car il n'est en mon pouvoir d'y disminuer ou d'y ajouter aucune chose. Et par conséquent, (...) elle est née et produite avec moi dès lors que j'ai été crée". Citat per Levinas mateix a "Dieu et la philosophie", DVI 107, nota 6.

Però és que Déu significa alguna cosa després d'Auschwitz? ²⁰

El silenci de Déu ha colpit aquest segle amb esfereidora duresa. Per a molts, si Déu existia, ha mort definitivament o, el que és pitjor, ha abandonat els seus, ha desertat. Com no interpretar el seu silenci com un abandó? ²¹.

La sofrència que la barbàrie humana ha estat capaç d'infringir en el segle XX -i de la que Auschwitz n'és dolorós testimoni i símbol- és motiu d'espant i de

²⁰ "Maurice Blanchot (...) note quelque part: 'Comment philosopher, comment écrire dans un souvenir d'Auschwitz, de ceux qui nous ont dit parfois en des notes enterrées près de crématoires: Sachez ce qui s'est passé, n'oubliez pas, et, en même temps, jamais vous ne saurez.' Je pense -afegeix Levinas- que tous les morts du goulag et de tous les autres lieux de torture en notre siècle politique sont présents quand on parle d'Auschwitz." LEVINAS, E.: "La souffrance inutile", EN 115 nota 1.

²¹ A Auschwitz i després, l'existència d'un Déu cristià bo, omnipresent, poderós, dotat de providència, perdonant i misericordiós, és difícil de pensar o, com diu el filòsof jueu Max Horkheimer, "(...)la doctrina de la religión cristiana sobre la existencia de un Dios todopoderoso y de infinita bondad ante el sufrimiento, que desde hace miles de años domina sobre esta tierra, apenas es creíble." HORKHEIMER, M.: "La añoranza de lo completamente otro"²² O també: "Ante el sufrimiento en este mundo y ante la injusticia es, a todas luces, imposible creer en el dogma de la existencia de un Dios todopoderoso e infinito" HORKHEIMER, M. "Entrevista con Helmut Gumnior", p.101. També és difícil de concebre el Déu jueu, un Déu que escull un poble, li parla a través dels profetes i l'ensenya, per a abandonar-lo finalment quan el poble que el proclama és perseguit fins a l'extermini.

reflexió. El mal ha estat tan gran, tan cruel, tan gratuït que ha acallat els esforços de la teodicea per a "innocentar" Déu i fer així la sofrència més suportable als homes. Tampoc la "teodicea" implícita en l'Antic Testament ²² (explicant el drama de la Diàspora pels pecats comesos per Israel, o el drama de tot mal com a resultat del Pecat Original) pot després d'Auschwitz predicar-se sense constituir un insult per a les víctimes. "Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, des totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le Goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. Siècle qui s'achève dans la hantise du retour de tout ce que ces noms barbares signifient. Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison devenue politique et détachée de toute éthique./ Que parmi ces événements, l'Holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler, nous paraisse le paradigme de cette souffrance humaine gratuite où le mal apparut dans son horreur diabolique, n'est peut être pas un sentiment subjectif. La disproportion entre la souffrance et toute théodicée, se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux. Sa possibilité met en question la foi traditionnelle multi-millénaire. Le mot de Nietzsche

²² El nom "teodicea" es deu a Leibnitz (1710).

sur la mort de Dieu, ne prenait-il pas dans les camps d'extermination la signification d'un fait quasi empirique?"²³ ²⁴.

En Levinas la paradoxa d'un Déu absent, d'un Déu que calla davant el dolor i els crims de la humanitat, necessitarà molt de temps per a pensar-se. Per aquesta raó, crec, Levinas trigarà molts anys en atrevir-se a mencionar el nom de Déu en les seves obres²⁵. No

²³ "La souffrance inutile", EN 114-115.

²⁴ "Je veux évoquer ici -diu Levinas- l'analyse que le Juif canadien, le philosophe Émil Fackenheim, de Toronto, a fait de cette catastrophe de l'humain et du divin dans son Œuvre et notamment dans son livre *La Présence de Dieu dans l'histoire* (Verdier, 1980), (...): 'Le génocide nazi du peuple juif, écrit-il, est sans précédent dans l'histoire juive. Il est sans précédent également en dehors de l'histoire juive. Même les génocides effectifs diffèrent de l'Holocauste nazi sous deux rapports au moins: des peuples entiers ont été tués pour des raisons (et cependant effroyables) comme la conquête du pouvoir, d'un territoire, de la richesse (...). Les massacres des nazis, c'est l'anéantissement pour l'anéantissement, le massacre pour le massacre, le mal pour le mal (...). Mais plus unique encore que le crime lui-même fut incontestablement la situation des victimes. Les Albigeois sont morts pour leur foi en croyant jusqu'à la mort que Dieu avait besoin de martyrs. Les Chrétiens noirs ont été massacrés à cause de leur race, capables de trouver leur réconfort dans une foi qui n'était pas en question. Le million et davantage d'enfants juifs massacrés dans l'Holocauste nazi ne sont morts ni à cause de leur foi, ni pour des raisons sans rapport avec la foi juive et à cause de la fidélité de leurs grands-pères qui les avaient laissés enfants juifs' (pp.123-124). Citat per LEVINAS a "La souffrance inutile", EN 115-116.

²⁵ Vázquez Moro atribueix aquesta "reserva" a "la naturaleza misma de la investigación sobre Dios": "La cuestión de Dios será, para Levinas, inseparable de la

defugirà aquest nom ²⁶, ni tampoc partirà en les seves anàlisis d'elements derivats d'una religió positiva sinó que trobarà Déu a partir de la reflexió sobre el sentit en la vida humana ²⁷. En efecte, des del primer assaig de Levinas, *De l'évasion* (1935), escrit durant els anys immediatament anteriors a la Segona Guerra Mundial, fins a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) s'extén la trajectòria d'un pensament fidel a la necessitat de trobar un sentit a

filosofía, pero en la filosofía la cuestión de Dios no deberá, ni podrá, al menos al principio, aparecer como tal. De hecho, así sucederá en la primera mitad de su obra. No se trata de un problema de estrategia apologética, sino de la naturaleza misma de la investigación sobre Dios: si Dios pudiera entrar directamente como tema del discurso filosófico, no sería Infinito. Pero, por otra parte, si Dios no pudiera decirse filosóficamente 'de otra manera' que como denominación o evocación religiosas, tampoco sería Infinito, es decir, no sería encontrable por la racionalidad humana. En la primera hipótesis Dios no sería Dios, y no valdría la pena buscarnlo; en la segunda, el hombre no sería humano y no podría encontrarlo" VÁZQUEZ MORO, U.: o.c. p.15.

²⁶ Cf.: EI 111 (103).

²⁷ Així es confirma el que diu J. Moingt: "La question de Dieu est faite de ce silence, de la difficulté (pour ne pas employer un mot plus fort) d'articuler le langage de la transcendance avec les multiples langages contemporains de l'expérience. / Il reste cependant un refuge au transcendant, refuge vaste et moins assuré que naguère, mais encore accessible et protecteur, celui de la métaphysique. Bien que les contestations qu'elle subit de divers côtés lui aient fait perdre de son audience, la démarche métaphysique est toujours pratiquée sous une forme ou une autre (...) par ceux qui n'ont pas renoncé à la recherche du sens. (...) La quête du sens de l'existence humaine semble propre à consolider l'énonciation de Dieu." MOINGT, J.: "L'écho du silence", Recherches de science religieuse 67/3 (1979) 329-356, pp.333-334.

l'existència humana. Allò que en la primera obra no expressava sinó el sentiment o la necessitat impetuosa de sortir de l'ésser encara, però, sense saber com, acabarà transformant-se en un pensament sòlid i profund sobre l'alteritat. Obviament, el frapant ascens del nazisme i els esdeveniments de la guerra influiran en la reflexió de Levinas en tant que jueu i en tant que filòsof. Acabada la guerra, Auschwitz significarà per a Levinas, religiosament, la necessitat de no col.laborar amb el nazisme matant el judaisme, i, per tant, l'exigència de retornar a les fonts vives del judaisme: als llibres sagrats; filosòficament suposarà el no poder parlar de Déu més que com l'Absent o l'Infinit.

"N'est-ce pas folie que de prêter la plénitude de l'être à Dieu, lequel, toujours absent de la perception, ne se manifeste pas davantage dans la conduite morale du monde, soumise à la violence, où la paix ne s'installe que provisoirement et au prix d'un tribut de sang (...); où la 'présence' divine, par conséquent, demeure souvenir incertain ou attente indéterminée? Supporter la contradiction entre l'existence incluse dans l'essence de Dieu et l'absence scandaleuse de ce Dieu, c'est subir une épreuve d'initiation à la vie religieuse, qui sépare philosophes et croyants. A moins que l'absence obstinée de Dieu ne soit l'un de ces paradoxes qui appellent sur les grandes voies" ²⁸.

²⁸ "Énigme et phénomène", DEHH 204.

Finalment, serà necessari un llarg procés de reflexió personal sobre els ensenyaments religiosos rebuts a Lituània per a sentir-se autoritzat a parlar de Déu "en veu alta". Strasser comenta: "It can be assumed with certainty that Levinas has struggled very personally with the problem of atheism. The fact that eventually he found in Talmudic piety and spiritual power a source of inspiration cannot by any means be considered as an automatic return to the traditions which had accompanied his childhood" ²⁹. No pretenc amb aquesta citació suggerir que Levinas mateix hagi rebutjat en algun moment la seva filiació religiosa -no trobo en els seus escrits cap indici que apunti en aquesta direcció i m'inclino, més aviat, a creure que Levinas ha estat sempre pres per la "certesa" de l'existència de Déu. Pretenc però subratllar, amb Strasser, que si Levinas surtirà de la commoció i crisi col·lectiva i prova espiritual causada pel nazisme serà gràcies a un lent -i durant molt de temps- silenciós esforç personal d'aprofundiment en els ensenyaments moral-religiosos del judaïsme transmesos en la Bíblia i pel Talmud, i a la inspiració que Levinas trobarà en aquests llibres

²⁹ STRASSER, S.: "Emmanuel Levinas" a SPIEGELBERG, H.: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* Martinus Nijhoff. La Haya, 1984 (3^a), p.613.

³⁰. Aleshores, enfortit en la fe personal, Levinas transcendirà el marc religiós i veurà en el silenci de Déu un problema d'abast filosòfic essencial. La invisibilitat de Déu, el seu refús a exhibir-se, dirà, no remet a la finitud del nostre coneixement sinó a l'essència mateixa de la transcendència i al seu designi sobre els homes.

2. DÉU EN RELACIÓ, VENINT A NOSALTRES

2.1. ABSÈNCIA QUE DEIXA LA SEVA "TRAÇA"

"Délaisssé, mais par qui ou par quoi? Vide du délaissé -oh! équivoque à démystifier! (...). Ou, malgré la démystification, vide à nouveau, obsédant comme dans l'agoraphobie, trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'ex-cession, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute capacité, trace de l'infini (...)." AE 146 (154-155)

Malgrat l'abandó experimentat a Auschwitz, malgrat el consell kantià i també de Wittgenstein de no remoure o de callar sobre aquelles qüestions que no poden ser

³⁰ La importància vital atorgada per Levinas als llibres sagrats "més interiors que la interioritat" pot seguir-se a l'entrevista concedida a F. POIRIÉ (o.c. pp. 67, 124-125, 130); en els diàlegs amb PH. NEMO (EI, p.17); o a l'article: "Israël: éthique et politique", Les Nouveaux Cahiers, 18 (1982-3) n°71, p.7.

respostes de manera certa, la pregunta per Déu ens persegueix i són incapços d'escapar-hi (Levinas anomenarà aquesta impossibilitat "Desig metafísic"). Els intents de respondre-hi són variats ³¹. L'aproximació levinassiana al problema guarda, novament, estreta relació amb les ensenyances de l'Antic Testament: Levinas afirmarà que el silenci de Déu "diu", precisament, la Transcendència d'aquell que calla. Això, certament, no és cap consol. La filosofia no ha de -ni pot- donar el consol que les religions potser aporten ³². I encara diem "potser" perquè, després d'Auschwitz, Levinas es pregunta si és possible o legítim predicar una religió sense promeses, demanar

³¹ El teòleg cristià J. Moingt escriu: "La situation culturelle que nous vivons nous a contraints à comprendre et à accepter que Dieu ne se révèle pas dans l'histoire pas des effets visibles de puissance. Nous ne disons pas qu'il ne le peut pas, ce serait blasphématoire ou contradictoire. Dirons-nous qu'il ne le veut pas? Cet arbitraire divin ne serait pas facile à expliquer. Alors, disons qu'il n'est pas de sa nature de laisser des traces de son passage. Il est de sa nature de se faire toujours attendre et désirer, plus loin que nous ne le cherchons. Il est en passion et en travail dans l'histoire, il ne s'y trouve pas en spectacle. Il n'est pas dans le passé, mais toujours en avant. Il se révèle à la foi et non à la vue. Il se révèle dans l'avenir, à qui ose s'y livrer à la suite de Christ pour créer l'histoire avec lui." MOINGT. J.: art.c. p.352.

³² "La religion en effet n'est pas identique à la philosophie, laquelle n'apporte pas nécessairement les consolation que sait donner la religion. La prophétie et l'éthique n'excluent nullement les consolations de la religion; mais je répète encore: n'est peut-être digne de ces consolations qu'une humanité qui peut aussi s'en passer." LEVINAS, E.: EI 127.

tenir fe a ningú altre que a mi ³³. Però el refús de Déu a manifestar-se indica ja quelcom: indica la seva Transcendència, la seva Exterioritat, la impossibilitat d'entrar en els esquemes intel·lectuals de l'ésser i del sistema. Déu és el totalment Altre, o una Transcendència altrament que ésser.

Si Déu no es deixa apressar en el present -ni en un passat re-presentable- és perquè l'Infinit és veritablement transcendent. En efecte, el Transcendent no sabria sense anihilarse exposar-se en la linialitat d'un tema, aplegar-se a l'activitat identificadora de la consciència, sotmetre's a la intencionalitat i a les seves estructures de necessitat i de satisfacció - pensament apressant allò pensat. I això perquè Déu és, precisament, diferència absoluta, l'invisible:

³³ "Moi je n'ai pas été à Auschwitz, mais enfin j'y ai perdu toute ma famille. Je me demande encore maintenant s'il n'y a pas un étrange enseignement -que Dieu me pardonne de dire: un enseignement d'Auschwitz-étrange enseignement, d'après lequel le commencement de la foi n'est pas du tout la promesse et que la foi n'est dès lors pas quelque chose qu'on peut prêcher parce qu'il est difficile de prêcher -c'est-à-dire de proposer à l'autre- quelque chose sans promesse. Mais on peut le prêcher à soi, on peut le demander à soi: je ne dis pas que j'arrive toujours à y consentir. Il faut rappeler tout ce que je vous disais de la symétrie et de la dissymétrie: supporter Auschwitz, sans renier Dieu, il est permis peut-être de le demander à soi-même. Mais peut-être est-ce encore: il y aurait par là même une offense de contredire au désespoir de ceux qui allaient à la mort. On peut se demander si même à soi-même on peut se permettre de dire cela: une religion sans promesse." E. LEVINAS a POIRIÉ, F.: o.c. p.130.

"invisible au point de ne pas se laisser représenter, ni thématiser, ni nommer, ni montrer du doigt comme un 'quelque chose' en général comme un ceci ou un cela et, dès lors 'absolutament non-incarnable' (...) " ³⁴. La Transcendència exigeix una manera de significar altra que la de la manifestació, que l'evidència d'allò visible, que l'exposició en el present; una manera de significar on quedí respectada la seva incommensurabilitat. L'Infinit, doncs, significa amb una significació que no prové de la presència ni de la manifestació; significa, dirà Levinas, en la seva absència... però en tant que aquesta absència és Traça i Enigma d'una relació.

Faessler explica el significat atorgat per Levinas a la Transcendència amb el següent paràgraf: "Le Dieu dont témoigne la Bible hébraïque signifie sa Transcendance en nouant avec l'être une énigme. Extériorité d'un envers qui a toujours déjà passé (Ex 33/23), dérangement subtil d'un fin silence (I R 19/12), intrigue désarticulant le présent où elle s'offre et quêtant la reconnaissance tout en gardant son incognito (Ex 3), sollicitation dans le visage du prochain (Jr 22/16), cette façon extra-ordinaire de la Transcendance du Dieu biblique marque un refus de se laisser

³⁴ "La pensée de l'être et la question de l'autre", DVI 183.

confondre avec la 'geste' de l'être. L'emphase d'extériorité où cette Transcendance passe et se dépasse n'est pas un mode d'être se montrant dans un thème. Elle ne vire pas en immanence. Elle ne se laisse confondre avec aucun étant, même éminent. Elle indique une hauteur, un dénivellation infranchissable dans l'être, un au delà de l'être qui est plus qu'une simple manière d'être 'autrement' ou au delà, qui est un autrement qu'être" ³⁵.

La pregunta és, doncs: com és possible una experiència de la transcendència, una relació amb la transcendència, "si elle doit exclure l'ultime -et la plus formelle- co-présence que la relation garantit à ses termes?" ³⁶. No podem pensar Déu altrament que "sur le mode" de l'absència. Però aquesta absència pot ser també una manera de manifestar-se. "(...) L'infini qui clignote se refusant aux audaces spéculatives, se distingue du néant pur et simple (...)" ³⁷. En efecte, entre el fenomen que apareix a la llum del coneixement i l'absolut no-ésser existeix una tercera possibilitat, afirma Levinas: l'ésser en tant que traça. Strasser

³⁵ FAESSLER, M.: "L'intrigue du Tout-Autre. Dieu dans la pensée de Levinas", a ROLLAND, J. (Ed.): *Emmanuel Levinas*, o.c. p.119.

³⁶ "Dieu et la philosophie", DVI 110.

³⁷ AE 149 (157).

comenta així la manera de ser segons la traça: "One cannot say that he who leaves only a trace simply does not exist for us. The opposite is the case: his absence makes itself distinctly noticeable. A relation to an absence which cannot be transformed into presence is obviously very well conceivable; and it is not at all absurd to speak of it" ³⁸.

Per a Levinas, allò propi de la traça consisteix en significar sense fer aparèixer: així les pistes deixades pel criminal, les petjades de la llebre, els vestigis d'antigues civilitzacions, o una carta i àdhuc la grafia d'aquesta carta. En tots aquests exemples la traça és un signe, però un signe on tot s'estableix en un ordre, en un món, on cada cosa revela l'altra o es revela en funció d'ella. Es tracta doncs, de fet, diu Levinas, d'una correlació, d'una relació directa -si bé es pretén mediata i indirecta- entre signe i significat, d'un desvelament que neutralitza la transcendència d'allò significat retornant la seva significació a l'ordre del món.

Però la traça deixada per la transcendència té quelcom d'exceptional respecte els altres signes, és a dir, és un signe, però no és un signe com els altres. Si la

³⁸ S. STRASSER a SPIEGELBERG, H.: o.c. pp.635-636.

traça de l'Infinit fos un mer signe, revelaria i introduiria l'Absent significat en la immanència, inseriria en un ordre l'extra-ordinari. La traça autèntica significa més enllà de l'Ésser, significa sense deixar aparèixer res, situant-nos en una relació lateral -inconvertible en rectitud (cosa que és, diu Levinas, inconcebible en l'ordre del desvelament i de l'ésser) - amb allò significat. No significa en tant que revelació, sinó pel desordre que causa en el món, de forma irreparable, i a través del qual és descoberta. Aquest desordre és el que el Jo experimenta en la seva existència satisfeta quan l'Altro el mira, la qual cosa vol dir que la transcendència significa com a traça en el rostre de l'Altro, o que el rostre del meu proïsme és la traça de la Transcendència. "Le visage est précisément l'unique ouverture où la signifiance du Transcendant n'annule pas la transcendance pour la faire entrer dans un ordre immanent, mais où, au contraire, la transcendance se maintient comme transcendance toujours révolue du transcendant. La relation entre signifié et signification est dans la trace non pas corrélation, mais l'irrectitude même" ³⁹.

Considerat el rostre en tant que signe revelaria i introduiria l'Absent significat en la immanència. En

³⁹ "La trace de l'autre", DEHH 198.

tant que traça, en canvi, el rostre significa el "més enllà de l'ésser" d'on ell ve però "més enllà" que s'ha ja retirat del rostre i és així irrecuperable per la rememoració, o immemorial. "(...) L'abstraction du visage est visitation et venue -diu Levinas. Elle dérange l'immanence sans se fixer dans les horizons du monde. Son abstraction ne s'obtient pas par un processus logique partant de la substance des êtres allant du particulier au général. Elle va, au contraire, vers ces êtres, mais ne se compromet pas avec eux, se retire d'eux, s'absout. Sa merveille tient à l'ailleurs dont elle vient et où déjà elle se retire. Mais cette venue d'ailleurs n'est pas un renvoi symbolique à cet ailleurs comme à un terme. Le visage se présente dans sa nudité, il n'est pas une forme recélant -mais par là-même indiquant- un fond, un phénomène cachant -mais par là-même trahissant une chose en soi. Sinon le visage se confondrait avec un masque qui le présuppose. Si signifier équivaleait à indiquer, le visage serait insignifiant. (...) Sa relation avec l'absolument absent dont il vient, n'indique pas, ne révèle pas cet Absent; et pourtant l'Absent a une signification dans le visage. Mais cette signifiance n'est pas pour l'Absent une façon de se donner en creux dans la présence du visage -ce qui nous ramènerait encore à un mode de dévoilement. La relation qui va du visage à l'Absent, est en dehors de toute

révélation et de toute dissimulation, une troisième voie exclue par ces contradictoires. Comment cette troisième voie est-elle possible? (...) Une telle signifiance est la signifiance de la trace. L'au delà dont vient le visage signifie comme trace" ⁴⁰.

La Transcendència significa en el rostre de l'altre i en la relació ètica a que aquest encontre amb l'altre convida. En l'ètica es perfila, així, la tercera via de què parla Levinas: una manifestació de l'alteritat que no es ni revelació ni dissimulació, sinó significació de la traça. En efecte, el radical esdeveniment ètic que es produeix en el Mateix en presència de l'Altres, quan l'altre el mira, no pot reduir-se a la fenomenologia de l'ésser segons la qual les coses -i les persones- o bé es mostren o es dissimulen. Res en el rostre que se m'adreça -considerat físicament- pot explicar que jo em senti obligat a respondre. I, tanmateix, hi ha quelcom més enllà dels ulls, en la mirada d'aquell que em mira, que em commou i transforma radicalment la meva existència. És la seva resistència a tot poder de captació o anihilació -en un rostre nu i estranger!-, i la força amb què m'impeleix a la responsabilitat -abans inclús de tota determinació per part meva- allò que en el rostre de l'altre em parla

⁴⁰ Ib., DEHH 197-198.

d'una absoluta Transcendència, d'un Infinit visitant-me. En el rostre de l'altre, en definitiva, l'In-finit em visita -ens visita- sense fer-se evident, sense fer-se immanent ("In-" que és no-finit i en-el-finit): no com a Ésser sinó com a "més enllà de l'Ésser". Algú ha passat...

L'ordre personal al qual ens obliga el rostre es troba en aquest "més enllà de l'Ésser" (que és, com hem vist, la Transcendència escapant a l'alternativa del mostrars-se o dissimular-se, Transcendència que Levinas denomina amb el nom de tercera persona "Il" ⁴¹). És a dir, el rostre llueix perquè en ell s'hi suggereix una presència "altra": "La suprême présence du visage est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de la visitation" ⁴². Però anar vers Déu no és anar vers l'altre com si aquest fos la icona de Déu, sinó anar vers l'altre perquè ell mateix, l'altre, el meu proïsmo, es troba en la traça de Déu ⁴³. La relació amb la Transcendència no és un fi

⁴¹ "Cette façon de signifier qui ne consiste ni à se dévoiler, ni à se voiler, absolument étrangère au cache-cache de la connaissance, cette façon de sortir des alternatives de l'être -nous l'entendons sous le pronom personnel de la troisième personne, sous le mot Il." "Énigme et Phénomène", DEHH 214.

⁴² "La trace de l'autre", DEHH 199.

⁴³ Cf. HAH 69-70; trad. cat. pp.125-126; trad. cast. p.60.

a assolir, i la relació amb l'altre no és el seu mitjà, "car il n'y a pas de fin, pas de terme. Le Désir de l'absolument Autre, ne viendra pas, comme un besoin, s'éteindre dans un bonheur" ⁴⁴. El sentit de l'ètica rau precisament en el seu des-interès, en la seva entrega, en la seva generositat. Si la meva interpretació del text que es troba a HAH 69-70 (i reproduït pràcticament igual a DEHH 202) i que ara comento és correcta, serà una qüestió crucial per a la meva tesi: voldrà dir que la relació amb l'altre val per si mateixa i que el fet que Déu es trobi -encara que com a Absent, retirat- en aquesta relació, tot i ser fonamental no és sinò un "sur-plus" de significat.

Déu no es dóna com a fi, sinò en i com a relació amb els altres, com a Desig que és inquietud pel Bé. És sens dubte per a remarcar això -i en contraposició, com assenyala Faessler ⁴⁵, al pensament de Buber segons el qual la relació Jo-Tu resta un mode d'ésser fundat pel Tu de Déu que en seria l'última epifania- que Levinas proposa el concepte d'Illeitat, neologisme format sobre el llatí *ille*, referent demostratiu de la tercera

⁴⁴ HAH 70; trad. cat. p.126; trad. cat. p.60.

⁴⁵ Cf.: FAESSLER, M.: art.c., a ROLLAND, J.: Emmanuel Levinas, o.c. p.140.

persona⁴⁶. L'Illeitat designa aquest rodeig que s'esdevé amb el rostre, la manera com Déu ens concern. sense entrar en conjunció amb la consciència sinó en tant que obligació ètica i, així, la circumstància on s'anuncia la significació del mot Déu més enllà de l'alternativa ontològica de la revelació o la dissimulació. El rostre no és prova de l'existència de Déu. En la rectitud del cara a cara entre el Jo i el Tu s'absol tot visitant-nos l'Il d'una Transcendència que ja ha passat. La seva passa és la marca d'una responsabilitat irrecusable envers l'altre. En aquesta responsabilitat Déu ens posa i ens deixa, ve i se'n va. La qual cosa vol dir que el significat del mot Déu no es dóna en l'evidència però que el seu silenci, o la seva invisibilitat altrament que com a traça en el rostre del proisme, remet a una significació;

⁴⁶ "Je vais vous conter un trait singulier de la mystique juive. Dans certaines prières très anciennes, fixées par d'antiques autorités, le fidèle commence par dire à Dieu "tu" et finit la proposition commencée en disant "il", comme si, au cours de cette approche du "toi" survenait sa transcendance en "il". C'est ce que j'ai appelé, dans mes descriptions, l'"illéité" de l'Infini." E.L.: EI 112-113 (104).

significació de punta a punta ètica: la socialitat"⁴⁷.

2.2. LA SIGNIFICACIÓ DE L'ENIGMA

"En somme, nous ne savons toujours pas si, lorsqu'on sonne à la porte, il y a quelqu'un ou non..." E. IONESCO, La cantatrice chauve.
Citat per Levinas, DEHH 203.

Que la mirada de l'altre desarticula l'ordre en què el jo s'havia establert és un fet que pertany, segons Levinas, a l'experiència; la seva descripció és fenomenològica. Però el rostre aporta una significació que excedeix el fenomen i que només el llenguatge ètic està en condicions d'expressar. En efecte, pensar la Transcendència, la significació de la traça, comporta pensar un sentit que no prové de la presència d'allò representat, que significa altrament que manifestant-se i conceptualitzant-se en tema, que significa en la intriga ètica en la que la transcendència es mostra -

⁴⁷ "Nous avons toujours souligné, dans la présente étude, le recours de Buber aux termes ontologiques pour décrire le rapport au Toi, et sa recherche avouée d'une ontologie, à partir du Je-Tu comme si l'être (ou l'être de l'étant) étaient l'alpha et l'oméga du sens. Or il y a lieu de se demander si la relation Je-Tu, dans sa transcendance, rencontre l'être primordialement (...), si le Toi en tant que Dieu dans son invisibilité, n'a pas une signifiance de socialité qui éclipse la clarté des données et de leur être" (el subratllat és meu). LEVINAS, E.: "Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie", HS 52-53.

sense deixar-se apressar- en el rostre de l'Altre. Ens trobem més enllà de l'ésser i de l'ens, més enllà per tant de tota tesi teo-lògica ⁴⁸, en la paradoxa d'una significació no-ontològica, en l'enigma d'una significació ètica i que només el llenguatge ètic pot expressar en la seva irreductibilitat al saber.

"Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption -ne vient pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir. Aucun langage autre qu'éthique n'est à même d'égaler le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l'ordonne visage selon une diachronie non-synchronisable dans la représentation. Une description qui ne connaît au départ qu'être et au-delà de l'être, tourne en langage éthique. L'énigme, dans laquelle la transcendance affleure, se distingue de l'arbitraire de l'illusion. L'extériorité de l'illéité, réfractaire au dévoilement et à la manifestation - est un

⁴⁸ Cf.: "La substitution", AE 184, nota 1 (186, nota 19). Una de les conviccions bàsiques de Levinas, que Vázquez Moro analitza i critica en la seva obra citada, és la no necessitat i impossibilitat mateixa de la teologia per quant el seu llenguatge destrueix la situació religiosa de la transcendència. El propòsit de Vázquez Moro serà "mostrar de qué manera la categórica exclusión del discurso religioso [por parte de Levinas] es una exclusión problemática, no en virtud de elementos ajenos a su propia reflexión, sino por fuerza de la misma. (...) [Finalmente] se podrá apreciar cómo los motivos de la que se denominará 'suspensión teológico-ética de la teología' están determinados por su 'pertenencia' a la tradición e historia judías y por su oposición a la historia y tradición cristianas, o a lo que él entiende por tales." VÁZQUEZ MORO, U.: o.c. p.79.

devoir être (el subrallat és meu) dans le visage d'Autrui (...)"⁴⁹.

Només el llenguatge ètic pot mantenir l'imperatiu del rostre en la seva ambigüitat, conservant l'enigma del seu origen sense deduir-ne, precipitadament, tesis relatives a l'existència de Déu. El rostre no és l'aparença o el signe d'un Déu ocult que m'ordenaria vers el proïsme, sinó la impossibilitat d'una correlació, i potser per això la desmesura de l'Infinit "sans que jamais l'équivoque se lève"⁵⁰. Déu sempre renegable, que m'ordena i no m'ordena. La força imperativa del rostre no és una necessitat; és un enigma. Però també l'enigma és una manera de significar.

"Si la signifiance de la trace consiste à signifier sans faire apparaître, si elle établit une relation avec l'illéité -relation qui, personnelle et éthique, -qui, obligation, -ne dévoile pas - si, par conséquent la trace n'appartient pas à la phénoménologie- à la compréhension de l'*'apparaître'* et du *'se dissimuler'*- on pourrait, du moins, s'en approcher par une autre voie en situant cette signifiance à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt"⁵¹.

⁴⁹ AE 150 (158). Cf. tb. AE 192 (192) i DEHH 199.

⁵⁰ AE 150 (157).

⁵¹ "La trace de l'autre", DEHH 199.

Anem, doncs, a "llegir" la significació de la traça a partir del desordre ("dérangement") que ella produeix.

La irrupció de l'Altre davant el Mateix comporta sempre una alteració en l'ordre on el Mateix es troava comfortablement situat. "Un inconnu a sonné à ma porte et a interrompu mon travail. Je lui ai fait perdre quelques illusions. Mais il m'a fait entrer dans ses affaires et ses difficultés, troublant ma bonne conscience" ⁵². Aquesta situació, tanmateix, aquesta alteració o discordància que l'Altre introduceix en l'ordre del Mateix pot ser vista com a problema a resoldre, com a situació que pot explicar-se pel seu context, o bé pot experimentar-se i acceptar-se com a "dérangement insurmontable" i obertura a una significació altra que la de la totalitat.

En el primer cas, es tracta de comprendre l'insòlit d'un rostre que em visita incorporant aquest fet en un ordre, en un contexte que faci les coses comprensibles i que resolgui el desacord: "on contestera cette surprise. On fera attention à l'ordre qui annule le dérangement, à l'histoire où se résument les hommes, leurs misères et leurs désespoirs, leurs guerres et leurs sacrifices, l'horrible et le sublime. Comme

⁵² "Énigme et phénomène", DEHH 206.

Spinoza, on contestera la possibilité d'une erreur qui ne soit pas portée par une vérité partielle et qui n'acheminerait pas vers une vérité entière" ⁵³. Així el desordre que causa el xoc de dos ordres desemboca finalment en una conciliació, en un nou ordre -sensat, comprensible, measurable; un cop l'insòlit s'ha comprès, el problema està resolt; no valdrà la pena pensar-hi més. Així, dirà Levinas, és com procedeix la història: en ella tot es comprèn, tot es justifica, tot es perdona; "l'*histoire* efface la trace du sang et des larmes" ⁵⁴; tot -l'horrible i el sublim- s'explica i es subsumeix en un sentit raonable, tot s'acomoda. ...O no?

Torne'm-hi. I la sorpresa d'aquest rostre darrera la porta? La insòlita visita, diu Levinas, no pertany a cap context; no és el xoc d'una provisòria incomprendsió que aviat esdevindrà intel·ligència. No és però, tampoc, la sorpresa de l'absurd. Darrera la porta hi ha un rostre: és únic, no sé d'on vé però m'interpel·la. En aquest punt Levinas es confesa deutor tant de Bergson com de Jankélévitch: el desordre és una idea relativa; l'ordre pot ser perforat. El sentit del desordre per a Levinas és el fet mateix que un rostre

⁵³ Idem.

⁵⁴ Ib., DEHH 207.

em visita trencant tots els meus esquemes: un estranger truca a la meva porta, un desconegut -sempre- se m'adreça i m'implica de tal manera que les coses ja no seran mai més el que eren. Però això només, és clar, si jo realment "li obro la porta". El "dérangement" és tot un repte de sensibilitat per a la subjectivitat.

"Le dérangement est un mouvement qui ne propose aucun ordre stable en conflit ou en accord avec un ordre donné, mais un mouvement qui emporte déjà la signification qu'il apportait: le dérangement dérange l'ordre sans le troubler sérieusement. Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous le retenions. Il s'insinue - se retire avant d'entrer. Il ne reste que pour celui qui veut bien lui donner suite. Sinon, il a déjà restitué l'ordre qu'il troublait: on a sonné, et il n'y a personne à la porte. A-t-on sonné? (...) Un Dieu s'est révélé sur une montagne ou dans un buisson inconsommable ou s'est fait attester dans des Livres. Et si c'était un orage! Et si les livres nous venaient des rêveurs! (...)"⁵⁵.

Si el rostre pot escapar a la petrificació del seu significat en un contexte és perquè el rostre és expressió -Dir- i no estructura -Dit-. Si la proximitat i l'expressió del rostre són possibles, i això sense subsumir els termes en relació l'un a l'altre, és també perquè el rostre prové d'una dimensió de profunditat que no sabria fer-se present perquè, diu Levinas, pertany a un passat irreversible, immemorial,

⁵⁵ Ib., DEHH 208.

irrepresentable⁵⁶. Finalment encara, si la significació del rostre escapa o pot escapar al sentit que rebria del context que interromp és perquè ens fa front nu: "la partie fut abandonnée avant de commencer, le décrochage a eu lieu avant l'engagement: le visage est défait et nu. Par ce défaitisme, cette déréliction et cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation qui n'a pas le front de solliciter et qui est la non-audace même, par cette sollicitation de mendiant, l'expression ne participe plus à l'ordre auquel elle s'arrache, mais ainsi précisément fait face et front dans le visage, approche et dérange absolument"⁵⁷.

Considerant aquestes característiques, el rostre d'aquell que truca pot ser "escoltat" també com a traça. En efecte, en la nuditat del rostre que em sol·licita s'hi endevina una presència retirada, el buit que ha deixat algú que ha passat però que ja no hi és. Per això, la interrupció que el rostre exerceix no pot ser represa pel context interromput per a rebre d'ell un sentit: el seu efecte en mi és inexplicable, i

⁵⁶ "Un rapport qui ne créerait de simultanéité entre ses termes (...) devrait se référer à (...) une indication accusant la retraite de l'indiqué, au lieu d'une référence qui le rejoit. Telle la trace par son vide et sa désolation." "Énigme et phénomène" DEHH 207. Cf.tb. pp.210-211.

⁵⁷ Ib., DEHH 208.

això, diu Levinas, perquè en el rostre de l'altre i amb ell, el Transcendent ha vingut també a casa meva. I precisament perquè aquest Transcendent no ha deixat en l'altre més que la seva petjada, el rostre es presenta a mi com a vençut i nu, sollicitant-me sense gosar, com a captaire, tan discretament que el subjecte haurà d'esmorteir tot soroll per a adonar-se'n.

"C'est à nous ou, plus exactement, c'est à moi de retenir ou de repousser ce Dieu sans audace, exilé car allié au vaincu, pourchassé et, dès lors, ab-solu, désarticulant ainsi le moment même où il s'offre et se proclame, irreprésentable. Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son incognito, en dédaignant le recours au clin d'œil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons - en remontant à l'étyologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du phénomène - énigme" ⁵⁸.

L'enigma es contraposa al fenomen, en l'obra de Levinas. El fenomen és l'aparició de l'esser en plena llum, la immanència de les coses que es presta a la comparança i a la síntesi en una totalitat homogènia. L'enigma, en canvi, és la transcendència mateixa, "la façó de l'Ab-solu" ⁵⁹, la proximitat de l'Altro en tant que Altro, que intervé -com a sentit- en la realitat fenomènica però tot disposat a retirar-se

⁵⁸ Ib., DEHH 208-209.

⁵⁹ Ib., DEHH 214.

"comme un étranger indésirable" ⁶⁰. L'enigma, doncs, és una manera de significar retirant-se, una porta a la vegada oberta i tancada, una veritat perseguida en nom d'una veritat evident; aquesta, creu Levinas, és la principal aportació de Kierkegaard a la filosofia, més enllà del drama salvífic en què el pensador cristia sitúa i l'existència que la seva obra defineix ⁶¹.

L'essencial de l'enigma és que amb ell un sentit que està més enllà del sentit o de l'ordre del món s'insereix en aquest ordre tot renunciant a ell, és a dir, la manera com un sentit llueix com ja extingit en l'altre, empal·lidint en l'altre; la manera com avança tot batent-se en retirada, ja passat. "Dans l'éénigme, le sens exorbitant s'est déjà effacé dans son apparition. Le Dieu qui a parlé n'a rien dit, a passé incognito, tout dans la lumière du phénomène lui

⁶⁰ Ib., DEHH 213.

⁶¹ "Le Dieu kierkegaardien qui ne se révèle que pour être persécuté et méconnu, qui ne se révèle que dans la mesure où il est pourchassé, de sorte que la subjectivité, désespérée de la solitude où cette absolue humilité la laisse, devient le lieu même de la vérité, - le Dieu kierkegaardien n'est pas simplement porteur de certains attributs d'humilité, mais une façon de la vérité qui, cette fois-ci, ne se détermine pas par le phénomène, par le présent et la contemporanéité et qui ne se mesure pas à la certitude. Vérité irréductible au phénomène et, par là, essentielle à un monde qui ne peut plus croire que les livres sur Dieu attestent la transcendance comme phénomène et l'Ab-solu comme apparition." "Énigme et phénomène", DEHH 209

inflige démenti, le réfute, le refoule, le persécute"

⁶².

L'enigma, però, no és un simple equívoc ni una complaença per l'obscur. Mostrar-se com a "veritat perseguida", restant amb l'humil i al marge, no és tampoc una pura "consolació" religiosa sinó l'expressió de la manera mateixa d'ésser de la transcendència. La transcendència, a través de l'enigma, escapa a la llum de l'evidència i al reconeixement universal de la raó per a dirigir-se, en tant que assignació ètica, a una subjectivitat atenta... En efecte, si la transcendència s'expressa "dans le refus d'oser" és certament perquè és Infinit, alteritat inassimilable, diferència i passat ab-solut en relació a tot allò que es mostra, s'assenyala, es simbolitza, s'anuncia, es rememora i d'aquesta manera es "contemporalitza" amb aquell que comprèn. Però també i principalment perquè és Bondat i aquesta exclou precisament tota complaença en si-mateix i en la seva definició; la bondat no s'imposa i mai no tempta, sinó que sol·licita i assigna: "cette assignation, catégorique dans sa droiture, mais déjà discrète, comme si personne n'assignait et personne ne controlait, assigne à la responsabilité morale. La

⁶² Ib., DEHH 209.

moralitat est la façó de l'Enigma" ⁶³. I d'aquesta manera, encara, si la Transcendència es mostra en tant que Enigma es perquè així sol.licita la subjectivitat, la persona humana, única que pot retenir-ne l'insinuació, però subjectivitat que s'ha d'entendre no aglutinada a l'ésser, capaç de sentir l'allusió i respondre a l'enigma malgrat els seus riscs i perills; subjectivitat que és capaç d'oferir-se: "Heus-me aquí!". Enigma de la Transcendència, "retraite comme un adieu qui se signifie non pas en s'ouvrant au regard pour l'inonder de lumière, mais en s'éteignant jusqu'à l'incognito dans le visage qui fait face" ⁶⁴. Enigma que sol.licita moralment la subjectivitat.

"Citée à comparaître, appelée à une responsabilité inaccessible -alors que le dévoilement de l'Être se fait au su et au vu de l'Universalité- la subjectivité est le partenaire de l'Enigma et de la transcendance qui dérange l'Être" ⁶⁵.

2.3. EL ROSTRE I EL SEU PARAL.ELISME AMB LA "IDEA DE L'INFINIT" DE DESCARTES

⁶³ Ib., DEHH 215.

⁶⁴ Ib., DEHH 214-215.

⁶⁵ Ib., DEHH 213.

"La face positive de la structure formelle - avoir l'idée de l'Infini- équivaut dans le concret au discours qui se précise comme relation éthique." TI 78 (103)

Finalment, i abans d'entrar en l'anàlisi de la relació ètica on aquesta crida de l'Enigma revela Déu i es respon, és interessant destacar el paral.lelisme que Levinas estableix entre l'accés a Déu -o a la seva idea- a través de "la idea de l'Infinit" cartesiana i a través del rostre de l'altre en el seu propi pensament. Aquest paral.lelisme constitueix segons el meu parer -i així també ho considera Faessler⁶⁶- una de les grans originalitats de l'obra de Levinas.

"L'idée de l'Infini implique une pensée de l'Inégal. Je pars de l'idée cartésienne de l'infini, où l'ideatum de cette idée, c'est-à-dire ce que cette idée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense. Il y a disproportion entre l'acte et ce à quoi l'acte fait accéder. (...) Or, dans le visage, tel que j'en décris l'approche, se produit le même dépassement de l'acte par ce à quoi il mène. Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu"⁶⁷.

La idea de l'Infinit, idea que per la seva desmesura el pensament finit no podria mai trobar en si, idea, per tant, "posada" en mi segons el pensament de Descartes,

⁶⁶ Cf.: FAESSLER, M.: art.c., a ROLLAND, J. (Ed): o.c. pp.124-126.

⁶⁷ EI 96-97 (91-92).

ve al subjecte, segons Levinas, a partir del rostre de l'altre. El rostre, en efecte, és traça d'algú que va passar però s'ha ja retirat, una excedència, una presència inenglobable, irrepresentable. L'aproximació entre un i altre plantejament, però, cessa aquí. "Chez Descartes -continua Levinas- l'idée de l'Infini reste une idée théorétique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'infini n'est pas un savoir, mais un Désir. J'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini" ⁶⁸. La relació amb l'infinit no es juga doncs, diu Levinas, en termes teòrics, sinó com a Desig. Desitjar, certament, és pensar allò que constantment es retira del pensament; però aquest Desig insaciabile de l'altrement que ésser reverteix no en saber -prova de l'existència de Déu, sacietat- sinó en resposta: exigència moral que sempre augmenta, responsabilitat insaciabile.

⁶⁸ EI 97 (92).

Com es respon, doncs, a l'assignació de l'Enigma en el rostre que em mira? "A l'idée de l'Infini ne se peut qu'une réponse extra-vagante" diu Levinas⁶⁹. En primer lloc, cal un "pensament" que no es cenyexi a l'ésser i a la immanència sinó que sigui capaç d'escoltar altres ressonàncies, "entendre plus qu'on n'entend, penser plus qu'on ne pense, penser ce qui se retire de la pensée"⁷⁰, en una paraula, desitjar. En segon lloc, i precisament perquè l'Infinit sol·licita a través d'un rostre, el Desig o la resposta a l'Enigma no és possible en tant que coneixement sinó en tant que generositat sense mesura, en tant que moralitat: "Le Désir ou la réponse à l'Enigme ou la moralité est une intrigue à trois: le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'Illéité, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche. Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain qui me regarde. (...) Je m'approche de l'Infini en me sacrifiant"⁷¹.

⁶⁹ "Énigme et phénomène", DEHH 215.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

CAPÍTOL 8

L'ÈTICA METAFÍSICA. CONCLUSIÓ

"Trace fuyante s'effaçant et réapparaissant qui est comme un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguité: responsabilité infinie de l'un pour l'autre ou signification de l'Infini dans la responsabilité." AE 252 (241)

INTRODUCCIÓ

En aquest capítol aprofundiré en la convicció de Levinas que acabem d'expressar (cap. 7) i segons la qual la comprensió del Diví només s'aclareix, filosòficamente, a partir de l'ètica. Inclouré en l'exposició encara alguns conceptes nous. En primer lloc, reprendré el tema de l'ètica en tant que lloc on Déu es revela; després, l'ètica apareixerà també com a lloc on la humanitat anuncia la transcendència; i finalment i davant la impossibilitat de tenir "experiència" de l'Infinit, veurem com només és possible glorificar aquest Déu en la responsabilitat absoluta. Analitzaré, doncs, les nocions de Revelació, Testimoniatge, Profetisme i Glòria, i sintetitzaré després, novament, la noció de sentit a què Levinas arriba a través de les seves reflexions sobre el

subjecte. Intentaré, per acabar, arribar a algunes conclusions respecte a la pregunta inicial que em concernia referent a les relacions entre ètica i religió, o a la manera com ha d'interpretar-se el qualificatiu sovint donat al pensament levinassiat "d'ètica metafísica".

1. LA REVELACIÓ: INTERPEL·LACIÓ ALS HOMES

"L'intrigue insolite qui sollicite le Moi et se noue par-delà la connaissance et le dévoilement dans l'Énigme, est éthique. La relation avec l'Infini, n'est pas une connaissance, mais un approche, voisinage avec ce qui se signifie sans se révéler, qui s'en va, mais non pas pour se dissimuler. Infini, il ne peut pas se prêter au présent où ce jeu de clarté et d'abscondité se joue. (...) Il sollicite à travers un visage." DEHH
216

Fins aquí Levinas ha afirmat que la impossibilitat que Déu pogués manifestar-se en l'experiència sense renunciar o desmentir -amb la presència- la seva absoluta transcendència es deriva de les estructures mateixes del coneixement -correlatives i tematitzants¹. Ha afirmat també que excloure's de la manifestació

¹ "L'impossibilité de se manifester dans une expérience peut venir (...) de la structure de toute pensée, qui est corrélation. Entrée en corrélation, la divinité de Dieu se dissipe (...). Toute ce qui aurait pu attester sa sainteté, c'est-à-dire sa transcendance, infligerait aussitôt, dans la lumière de l'expérience,

no vol dir excloure's de tot sentit i que la manera de significar de l'Infinit és establint amb els homes una relació enigmàtica que s'inicia amb el rostre de l'altre i es juga en l'ètica en tant que responsabilitat.

L'ètica és la manera escullida per l'Infinit per a revelar-se. Així ho afirma també la reflexió de la tradició jueva sobre la Revelació i la importància per ella atorgada a la Llei oral i escrita. En efecte, d'entre els diversos gèneres literaris de la Bíblia, cada un amb una funció i un poder revelador diferent - textes profètics, històrics, sapiencials, himnes, accions de gràcies- els textos prescriptius tenen, en la consciència jueva, un caràcter privilegiat per quant a la relació amb Déu. Així doncs, la revelació jueva reposa sobre la Llei, o com diu Levinas: "c'est en tant que kérygme éthique que la Bible est Révélation" ².

un démenti à son propre témoignage, déjà par sa présence et son intelligibilité, c'est-à-dire par son enchaînement aux significations qui constituent le monde. Parafitre, sembler, c'est aussitôt ressembler aux termes d'un ordre déjà familier, se commettre avec eux, s'y assimiler. L'invisibilité de Dieu n'appartient-elle pas à un autre jeu, à une approche qui ne se polarise pas en corrélation sujet-objet, mais se déploie comme drame à plusieurs personnages?" E.L.: "Énigme et phénomène", DEHH 204.

² "La Révélation dans la tradition juive", ADV 178.

Ara bé, la manera de revelar-se no és aliena al contingut revelat mateix. Si Déu opta per afectar l'ordre immanent a través la relació ètica amb l'altre i no en tant que "credo" o contingut dogmàtic, és perquè la revelació de Déu és interpellació adreçada a l'home. "Nous savons depuis Maïmonide que tout ce qui se dit de Dieu dans le judaïsme signifie par la *praxis humaine*" ³. La Revelació és la possibilitat que un missatge venint de l'exterior no forci la "lliure raó" sinó contribueixi a la formació d'un Jo únic, d'un subjecte responsable. "L'être humain ne serait-il pas, plus qu'auditeur, le 'terrain' unique où l'extériorité arrive à se montrer? Le personnel, c'est-à-dire le 'de soi' unique, n'est-il pas nécessaire à la percée et à la manifestation s'opérant de l'extérieur?" ⁴. És així també com pot interpretar-se -i de fet la tradició jueva interpreta- el "silenci de Déu": silenci que no és absència, sinó retirada destinada a fer evident la responsabilitat ineludible de l'home, o la seva necessària participació en la creació d'un regne messiànic, veritablement humà.

Convocats per Déu a la creació del món fins a l'extrem de no eximir ni de la responsabilitat de perdonar. I

³ "Envers autrui", QLT 33.

⁴ "La Révélation dans la tradition juive", ADV 163.

així Déu, retirant-se, posa també en les mans de l'home tota la gravetat del perdó: "Les juifs ne veulent pas être des possédés, mais des responsables. Leur Dieu est le maître de la justice, il juge au grand jour de la pensée et du discours. Ce Dieu ne peut pas se charger de tous les péchés des hommes; le péché commis contre l'homme ne peut être pardonné que par l'homme qui en a souffert; Dieu ne le peut pas. Pour sa gloire de dieu moral et pour la gloire de l'homme majeur, Dieu est impuissant" ⁵.

2. "AIMER LA THORA PLUS QUE DIEU" ⁶

Allò més propi dels ensenyaments transmesos pel judaisme és, doncs, la insistència en la moral en tant que compliment dels designis de Déu i relació amb Ell. El "silenci" de Déu, tant difícil d'entendre en un principi, es revela aleshores com a senyalant unívocament, és a dir, sense engany o excusa possible, a l'ésser humà en la seva responsabilitat inalienable

⁵ "L'arche et la momie", DL 83-84.

⁶ Segons definició del propi Levinas, "on appelle Thora écrite les vingt-quatre livres du Canon biblique juif et, dans un sens plus étroit, la Thora de Moïse: le Pentateuque. Au sens le plus large, Thora signifie l'ensemble de la Bible et du Talmud avec leurs commentaires et même avec les recueils et textes homilétiques dits Aggada." LEVINAS, E.: "La Révélation dans la tradition juive", ADV 159.

envers els altres. El dolor inútil aparegut en tota la seva malignitat en els esdeveniments del s. XX i que qüestionava el sentit que poguéssin encara tenir no només la religiositat sinó també la moralitat humana de la bondat, es transforma paradoxalment en sentit i revelació de Déu. Tot apunta vers l'ètica.

En aquest punt, em sembla interessant recórrer novament a un text dels considerats no-filosòfics, al comentari que Levinas realitza d'un text anònim de ficció⁷. El text pren la forma d'un document que el protagonista - Yossel fill de Yossel- escriu durant les darreres hores de la Resistència al Ghetto de Varsòvia. La seva experiència i les seves reflexions podrien molt bé reflectir l'experiència i la trajectòria espiritual de molts jueus contemporanis; coincideixen admirablement, de fet, amb els sentiments i les conviccions més pregones de Levinas mateix respecte al dolor i al sofriment dels innocents i a la possibilitat d'una

⁷ Levinas comenta aquest text en una allocució radiofònica publicada posteriorment en el volum intitulat *Difficile liberté* sota el títol "Aimer la Thora plus que Dieu" (DL 201-206). "Nous venons de lire un texte beau et vrai, vrai comme seule la fiction peut l'être. Publié dans un journal israélien par un auteur anonyme, traduit sous le titre de "Yossel, fils de Yossel Rakover de Tarnopol, parle à Dieu" pour 'La Terre retrouvée' -périodique sioniste de Paris- par M. Arnold Mandel (...) ce texte apporte une science juive, pudiquement dissimulé, mais sûre, et traduit une expérience de la vie spirituelle profonde et authentique." E.L.: "Aimer la Thora plus que Dieu", DL 201-202.

revelació ètica a través de l'anomenat "silenci de Déu": "Fiction littéraire, certes -diu Levinas; mais fiction où chacune de nos vies de survivants se reconnaît avec vertige". Per aquesta raó i perquè el comentari de Levinas al text té l'avantatge, respecte als assaigs filosòfics, de fer-nos arribar el seu pensament al respecte de forma directa i sintetitzada, m'hi referiré ara extensament. Tractant d'explicitar el pensament que s'articula en aquesta obra d'autor anònim, Levinas escriu:

"Que signifie cette souffrance des innocents? Ne témoigne-t-elle pas d'un monde sans Dieu, d'une terre où l'homme seul mesure le Bien et le Mal? La réaction la plus simple, la plus commune consisterait à conclure à l'athéisme. Réaction la plus saine aussi pour tous ceux à qui jusqu'alors un dieu, un peu primaire, distribuait des prix, infligeait des sanctions ou pardonnait des fautes et, dans sa bonté, traitait les hommes en éternels enfants. Mais de quel démon borné, de quel magicien étrange avez-vous donc peuplé votre ciel, vous qui, aujourd'hui, le déclarez désert? Et pourquoi sous un ciel vide cherchez-vous encore un monde sensé et bon?

"La certitude de Dieu, Yossel fils de Yossel l'éprouve avec une force nouvelle, sous un ciel vide. Car s'il existe si seul, c'est pour sentir sur ses épaules toutes les responsabilités de Dieu. Il y a sur la voie qui mène au Dieu unique un relais sans Dieu. Le vrai monothéisme se doit de répondre aux exigences légitimes de l'athéisme. Un Dieu d'adulte se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin. Moment où Dieu se retire du monde et se voile la face (d'après Yossel ben Yossel). 'Il a sacrifié les hommes à leurs instincts féroces', dit notre texte. '...Et

* Ib., DL 202.

puisque ce sont ces instincts qui dominent le monde, il est naturel que ceux qui préservent le divin et le pur soient les premières victimes de cette domination'.

"Dieu qui se voile la face n'est pas, pensons-nous (notem que a partir d'ara és Levinas mateix qui s'expressa), une abstraction de théologien ni une image de poète. C'est l'heure où l'individu juste ne trouve aucun recours extérieur, où aucune institution ne le protège, où la consolation de la présence divine dans le sentiment religieux enfantin se refuse elle aussi, où l'individu ne peut triompher que dans sa conscience, c'est-à-dire nécessairement dans la souffrance. Sens spécifiquement juif de la souffrance (...). Elle révèle un Dieu qui, renonçant à toute manifestation secourable, en appelle à la pleine maturité de l'homme responsable intégralement. (...).

"Dieu se voilant la face et reconnu comme présent et intime -est-il possible? S'agit-il d'une construction métaphysique, d'un salto mortale paradoxal dans le goût de Kierkegaard? Nous pensons que là se manifeste, au contraire, la physionomie particulière du judaïsme: le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora. C'est précisément une parole, non incarnée de Dieu, qui assure un Dieu vivant parmi nous. La confiance en un Dieu qui ne se manifeste par aucune autorité terrestre ne peut reposer que sur l'évidence intérieure et la valeur d'un enseignement. Elle n'a, pour l'honneur du judaïsme, rien d'aveugle. D'où cette phrase de Yossel ben Yossel -point culminant de tout le monologue et qui fait écho à tout le Talmud: 'Je l'aime, mais j'aime encore davantage sa Thora...Et même si j'étais déçu par lui et comme détrompé, je n'en observerais pas moins les préceptes de la Thora'. (...).

"La vraie humanité de l'homme (...) entre dans le monde avec les paroles sévères d'un Dieu exigeant; le spirituel ne se donne pas comme une substance sensible, mais par l'absence; Dieu est concret non pas par

l'incarnation, mais par la Loi; et sa grandeur n'est pas le souffle de son mystère sacré. Sa grandeur ne provoque pas crainte et tremblement, mais nous remplit de plus hautes pensées. Se voiler la face pour exiger de l'homme -surhumainement- tout, avoir créé un homme capable de répondre, capable d'aborder son Dieu en créancier et non point toujours en débiteur -quelle grandeur vraiment divine! (...) Notre monologue commence et finit par ce refus de la résignation. Capable de confiance en un Dieu absent, l'homme est aussi l'adulte mesurant sa propre faiblesse: la situation héroïque où il se tient rend le monde valable, elle le met aussi en danger. Mûri par une foi issue de la Thora, il reproche à Dieu sa démesurée Grandeur et ses excessives exigences. Il l'aimera en dépit de tout ce que Dieu aura tenté pour décourager son amour. Mais 'ne tends pas trop l'arc', s'écrie Yossel ben Yossel. La vie religieuse ne peut s'achever dans cette situation héroïque. Il faut que Dieu dévoile sa face, il faut que la justice et la puissance se rejoignent, il faut des institutions justes sur cette terre. Mais seul l'homme qui avait reconnu le Dieu voilé peut exiger ce dévoilement. Dans quelle vigoureuse dialectique s'établit l'égalité entre Dieu et l'homme au sein même de leur disproportion.

"Nous voilà aussi éloignés de la communion chaude et quasi sensible avec le Divin que de l'orgueil désespéré de l'homme athée. Humanisme intégral et austère, lié à une difficile adoration! Et inversement, adoration coïncidant avec l'exaltation de l'homme! (...) Le texte que nous venons de commenter montre comment l'éthique et l'ordre des principes instaurent un rapport personnel digne de ce nom. Aimer la Thora plus encore que Dieu, c'est cela précisément accéder à un Dieu personnel contre lequel on peut se révolter, c'est-à-dire pour qui on peut mourir" .

* Ib., DL 201-206.

"Humanisme integral i austèr" que consisteix, abans que res, en exaltar la persona humana; exaltació, però, que guarda encara quelcom d'una revelació divina: ni presència ni absència total sinó pas silenciós i enigmàtic assenyalant l'home en la seva grandesa i en la seva misèria, assignant-lo a actuar, a ser per a l'altre, a realitzar el Bé. I en l'acompliment del Bé, possibilitat de relació amb Déu.

3. TESTIMONIATGE, GLÒRIA I PROFETISME

"Je dirai que le sujet qui dit 'Me voici!' témoigne de l'Infinit." EI 113 (104).

La impossibilitat, per part de Déu de manifestar-se en el present i en la representació m'assigna a la responsabilitat per l'altre. Per aquesta "positivitat" -de la responsabilitat i de la substitució, de la proximitat amb l'altre- s'estableix una diferència en relació a les proposicions de la teologia negativa. El refús a la presència es converteix en la meva presència de present, en la meva unicitat d'ostatge lliurat en do a l'altre. A través d'aquesta responsabilitat fins a la substitució, l'home dóna testimoniatge de l'Infinit. És a dir, en la responsabilitat de l'un-per-l'altre -i no com a tema-

Déu significa i, així, s'exclou del no-res. L'ètica és la modalitat de l'obertura al transcendent.

L'Infinit significa, és a dir, parla adreçant-nos a la responsabilitat envers els altres. D'aquesta abstracció, diu Levinas, tots en tenim experiència: la reflexió no sabria donar raó de la nostra impossible indiferència davant la mirada de l'altre i de la responsabilitat -absurda- que sentim envers ell. La proximitat del proïsme trenca els esquemes de la presència, la representació i la síntesi; és desmesura contrària a la lògica calculadora de la raó: responsable de l'altre? del diferent? responsable de les seves misèries i de les seves faltes? Què, es pregunta Levinas, si no la transcendència de l'altre pot inspirar aquesta obligació sense límits pel proïsme tan contrària al sentit comú i a la idea que jo tinc de mi mateix, obligació al marge de les meves capacitats analítiques, imposant-se àdhuc a la meva llibertat d'elecció, obligació que sento abans de poder ser pensada, que augmenta a mesura que és resposta, que em constitueix -malgrat meu- com a oestatge i capgira les meves seguretats: em transcedeix? Déu s'ha suggerit en la mirada de l'altre que m'ordena a respondre, sugerit tot retirant-se; ha deixat el rastre del seu pas en el rostre del proïsme.

Però més que la sorpresa de l'origen o la "causa" de la necessitat de respondre, allò que ara ens interessa destacar és el fet que, per a Levinas, la resposta del subjecte al rostre que se m'adreça, ella mateixa, és testimoniatge de l'Infinit i que, per tant, l'Infinit no només deixa la seva traça en l'home sinó que es significa -es diu- per ell. L'home profetitza tot acomplint la inspiració que prové de Déu; inspiració anterior a tot desvelament, ambigua, enigmàtica.

"Le discours peut-il signifier autrement qu'en signifiant un thème? Dieu signifie-t-il comme thème du discours religieux qui nomme Dieu - ou comme discours qui précisément, du moins de prime abord, ne le nomme pas, mais le dit, à un autre titre, que la dénomination ou l'évocation" ¹⁰.

Testimoniar de Déu no és parlar-ne, sinó significar-lo en la meva donació a l'altre. La donació a l'altre és testimoniatge sense tematització, Dir sense Dit. En efecte, el subjecte que a la crida de l'altre es dóna totalment i sense reserves, el subjecte com a oestatge, dirà Levinas, no és ni l'experiència ni la prova de l'Infinit, però és certament testimoniatge de Déu - l'Infinit i el Transcendent, impossible de tematitzar. El subjecte responsable testimonia de Déu sense dependre de cap desvelament ni experiència religiosa

¹⁰ "Dieu et la philosophie", DVI 104.

prèvia, respondent a la ordre que sorgeix en el rostre de l'altre abans inclús de reflexionar sobre aquesta ordre, abans -dirà Levinas- de sentir-la, simplement a partir de l'estar davant de l'altre. La possibilitat de la comunicació és anterior a l'obra lògica del discurs identificant i designant els objectes, posant nom a les coses. És a dir, la comunicació no és resultat del coneixement de l'interlocutor i de les seves particularitats; sinó de la proximitat, del cara a cara. Per això, a l'assignació, a la impossibilitat de defugir sense carència la immediatesa del cara a cara, no pot respondre's més que "heus-me aquí", que no és l'affirmació del meu jo, en nominatiu, sinó el jo-en-relació-amb(o per-a)-l'altre, l'acusatiu "me". De manera que l'enunciat "heus-me-aquí" no és un dit tematitzat, sinó l'obertura a l'altre prèvia a tot dit, l'exposició sense reserves, l'acusatiu que reconeix en l'altre la necessitat de respondre'l, com Isaïes (6,8). Dir és, doncs, entrar en relació independentment o amb anterioritat al Dit expressat: davant el proisme, el subjecte respón amb la donació de si mateix, amb l'"heus-me aquí!" que tot enunciat del llenguatge (tot Dit), sigui quin sigui, pressuposa. "Avant de se mettre au service de la vie comme échange d'informations à travers un système linguistique, le Dire est

témoignage, Dire sans Dit, signe donné à autrui. Signe de quoi?" ¹¹.

Signe o testimoni no d'una experiència prèvia, sinó de l'Infinit no accessible als sentits ni a la representació intel·lectual, desproporcionat en relació al present. Infinit que jo no puc englobar, que jo no puc comprendre, que no està davant meu però que, com diu Levinas, "me concerne et me cerne en me parlant par ma bouche. (...) Ce n'est pas une merveille psychologique, mais la modalité selon laquelle l'Infini se passe, signifiant par celui à qui il signifie, entendu en tant que, avant tout engagement, je réponds d'autrui. (...) Me voici. (...) Au nom de Dieu. Sans thématisation! La phrase où Dieu vient se mêler aux mots n'est pas 'je crois en Dieu'. Le discours religieux préalable à tout discours religieux n'est pas le dialogue. Il est le 'me voici' dit au prochain auquel je suis livré et où j'annonce la paix, c'est-à-dire ma responsabilité pour autrui" ¹². L'infinitament exterior es fa veu "interior" excedint-se en responsabilitat; l'heteronomia del Transcendent es fa inspiració en el donar-se del Dir. Inversió de l'ordre:

¹¹ AE 235-236 (228).

¹² "Dieu et la philosophie", DVI 122-123.

la revelació es fa per aquell que la rep ¹³. Jo esdevinc l'autor d'allò que m'ha estat inspirat, malgrat meu.

"On peut appeler inspiration cette intrigue de l'infini où je me fais l'auteur de ce que j'entends. (...) Inspiration ou prophétisme où je suis truchement de ce que j'énonce. (...) Prophétisme comme témoignage pur; pur, car antérieur à tout dévoilement: un assujettissement à l'ordre, antérieur à l'entente de l'ordre. (...) C'est dans le prophétisme que se passe -et éveille- l'Infini et qui, transcendance, refusant l'objectivation et le dialogue, signifie de façon éthique. Il signifie au sens où l'on dit signifier un ordre; il ordonne" ¹⁴.

¹³ Aquesta és també la tesi de l'estudi "La Révélation dans la tradition juive", LEVINAS E.: ADV 158-181, i del qual en reproduexo dos fragments. "L'homme ne serait donc pas un 'étant' parmi les 'étants', simple récepteur d'informations sublimes. Il est, à la fois, celui à qui la parole se dit mais aussi celui par qui il y a Révélation" (175). I una mica més enllà: "Nous l'avons dit dès le départ: notre recherche porte sur le fait de la Révélation, sur une relation avec l'extériorité, qui, contrairement à l'extériorité dont l'homme s'entoure dans le savoir, ne se fait pas simple contenu de l'intériorité, mais reste 'non contenable', infinie et cependant en relation. Que cette relation, de prime abord paradoxale, puisse trouver un modèle dans la non-indifférence pour autrui, dans une responsabilité à son égard (...) voilà la voie que je serais porté à prendre pour résoudre le paradoxe de la Révélation: l'éthique est le modèle à la mesure de la transcendance et c'est en tant que kérygme éthique que la Bible est Révélation" (178). Finalment, la participació del subjecte en el procés de significació de la Revelació és significada també, en la tradició exegètica jueva, per la crida a interpretar les Escriptures, que rep el nom de Midrash. La Revelació no només es dirigeix als homes sinó que es diu per ells: cada persona és única i la seva aportació és necessària a les múltiples dimensions de sentit de la Revelació.

¹⁴ "Dieu et la philosophie", DVI 124.

La inspiració o el profetisme defineix el psiquisme mateix de l'ànima; és una interioritat més íntima que la meva intimitat mateixa: la vocació d'obeir Déu testimoniada per l'acolliment del proïsme que el meu llenguatge mateix profereix. L'espiritualitat de l'esperit és ètica. "La transcendance de la révélation tient au fait que l'"épiphanie" vient dans le Dire de celui qui la reçoit" ¹⁵. És pel profetisme de l'esperit humà, per l'essència ètica de l'esperit, que l'Infinit escapa a l'objectivació i Déu pot revelar-se en tota la seva glòria. En efecte, només en el desinteressament de l'ètica, en la radicalitat de la donació fins a la substitució, l'Infinit pot estar en relació amb el finit sense desmentir-se en la relació sinó, tot al contrari, mostrant-se precisament en la seva glòria: com a Infinit que em desperta del meu egoisme i m'ordena vers el proïsme, com a transcendència que no m'afecta a partir de la seva presència sinó desde la seva absència mostrant-se en les ambigüïtats del rostre i del subjecte que profetitza (o de les influències que aquest subjecte hagi pogut patir). "Transcendant jusqu'à l'absence (...). Confusion où la substitution au prochain gagne en désintéressement c'est-à-dire en noblesse où, par là même, la transcendance de l'Infini s'élève en gloire. Transcendance vraie d'une vérité

¹⁵ AE 234 (227).

dia-chrone et, sans synthèse, plus haute que les vérités sans énigme. Pour que cette formule: transcendance jusqu'à l'absence, ne signifie pas la simple explicitation d'un mot ex-ceptionnel, il fallait restituer ce mot à la signification de toute l'intrigue éthique - à la comédie divine sans laquelle ce mot n'aurait pu surgir. Comédie dans l'ambiguïté du temple et du théâtre, mais où le rire vous reste dans la gorge à l'approche du prochain, c'est-à-dire de son visage ou de son délaissement"¹⁶.

4. LA SIGNIFICACIÓ ÈTICA

"La transcendance comme signification et la signification comme signification d'un ordre donné à la subjectivité avant tout énoncé: pur l'un-pour-l'autre." DVI 127

Arribats a aquest punt i a la llum de tot el que hem vist del pensament de Levinas fins ara, crec que puc ja anar tancant l'escop del nostre discurs que es preguntava originàriament pel sentit de la humanitat de les persones i l'anunciava, seguint Levinas, com a "humanisme de l'altre home"; discurs que ens ha portat del qüestionament del sentit provinent exclusivament de la presència i la manifestació de les coses, a la

¹⁶ "Dieu et la philosophie", DVI 115.

urgència de sortir del Mateix vers l'Altres a través la Responsabilitat, a la necessitat de re-definir la LLiberat i d'equilibrar les exigències unidimensionals de l'ètica mitjançant la Justícia, i finalment a la possibilitat de veure en tota aquesta intriga del sentit la traça d'un Déu proper i transcendent alhora.

"Dans les pages ici proposées, la transcendance comme l'un-pour-l'autre éthique, a été formulée en guise de signification et d'intelligibilité. Le trope de l'intelligibilité se dessine dans l'un-pour-l'autre éthique, signification préalable à celle que revêtent les termes en jonction dans un système" ¹⁷.

Començava Levinas per postular la necessitat de sortir de la noció de sentit proposada per l'ontologia, basada en l'ésser i les seves mostracions evidents. El saber no és ni l'únic mode ni el primer de la intel.ligibilitat i el sentit. "Il faut mettre en question l'expérience comme source de sens. On peut montrer que le sens en tant que savoir, a sa motivation dans un sens qui, au départ, n'a rien du savoir. Que la philosophie elle-même soit connaissance n'est pas contesté par là. Mais la possibilité pour le savoir d'englober tout sens, n'est pas la réduction de tout sens aux structures qu'impose son exhibition" ¹⁸.

¹⁷ Ib., DVI 125.

¹⁸ Ib., DVI 101-102 nota 3.

Levinas troba aquesta significació primera en l'un-per-a l'altre que és la definició mateixa de l'actuar ètic. La significació de l'estructura formal de l'un-per-a l'altre no es dedueix d'una premisa evident i, tanmateix, patir per l'altre, per exemple, té un sentit -diu Levinas- on el saber és adventici.

El sentit esboçat per l'un-per-l'altre ètic no és el del coneixement sinó el del Bé. És el sentit de la Transcendència, del Bé més enllà de l'ésser que proposava Plató, de l'Altrement que ésser que diu Levinas. Totes aquestes idees garanteixen la dignitat filosòfica d'una comprensió de l'humà on la significació i el sentit es separa de la manifestació i de la presència de l'ésser. Però la filosofia occidental no serà fidel a aquest platonisme i, en la claredat d'allò visible i la conjunció-sincronia dels termes l'un significant l'altre, la transcendència quedarà reduïda o marginada.

Sortir de la filosofia així concebuda com a tematització del present i dirigir-nos vers la significació a entendre del testimoniatge profètic no és entrar "dans les sables mouvants de l'expérience religieuse. Que la subjectivité soit le temple ou le théâtre de la transcendance et que l'intelligibilité de la transcendance prenne un sens éthique, ne contradit

certes pas l'idée du Bien d'au-delà de l'être" ¹⁹. Ésser bo és sortir del tancament de l'ésser en si mateix, alliberar-se del conatus essendi, anar vers l'altre fins al desprendiment. L'ètica és, de fet, no un moment de l'ésser o un ésser altrament sinó altrament i millor que ésser: la possibilitat mateixa del més-enllà. Més enllà d'un mateix vers l'altre, excel.lència i alçada de la transcendència. Només la bondat exercida en l'obra pot indicar un moviment del Mateix vers l'Altре que no es recupera en la identificació, que no assegura la identitat, que no torna al seu punt de partença. "Il faut penser l'œuvre non pas comme une apparente agitation d'un fond qui reste après coup identique à lui-même (...). L'œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ./ L'œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du Même qui dans l'œuvre va vers l'Autre. Elle exige par conséquent une ingratitudo de l'Autre. La gratitudo serait précisément le retour du mouvement à son origine (...). L'œuvre est donc une relation avec l'Autre, lequel est atteint sans se

¹⁹ Ib., DVI 125.

montrer touché. Elle se dessine en dehors de la délectation morose de l'échec et des consolations par lesquelles Nietzsche définit la religion" ²⁰.

Allò que provoca aquest moviment del Mateix vers l'Altre no és un despreci malaltís de mi mateix, ni un sentiment de soledat ni cap necessitat, sinó l'Infinit en l'Altre. L'Altre comporta, segons expressió de Levinas, un "surcroît" inadequat a la intencionalitat, una transcendència que inspira el meu Desig d'ell; Desig, però, que no cerca satisfer-se sinó que és com la flama d'un foc incombustible ²¹. En efecte, a causa d'aquest més enllà en el rostre de l'Altre, Levinas anomena la relació que uneix el Jo i l'Altre "Idea de l'Infinit" o Desig. L'Infinit no és el correlat de la idea de l'infinit, com si la idea fos una intencionalitat que s'acompleix en el seu objecte. Tenir la idea de l'infinit significa entrar en relació amb l'inassible tot garantint-li el seu estatut d'inassible. El característic de l'Infinit és

²⁰ "La trace de l'autre", DEHH 191.

²¹ Levinas anomena aquest desig Desig metafísic: un Desig que allò Desitjat no calma sinó que aprofunditza, un Desig que no cerca satisfacció sinó alçada, alteritat, distància; és el Desig d'allò absolutament Altre. Desig dessinteressat, Desig del Bé. "Le Désir est une aspiration que le Désirable anime; il naît à partir de son 'objet', il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l'Ame, il part du sujet" TI 56 (85). Cf.tb. allò que sobre aquest concepte levinassiat vaig dir ja al cap. 1er.

precisament la seva capacitat de capgirar la intencionalitat i el seu apetit de llum: "contrairement à la saturation où s'apaise l'intentionnalité, l'infini désarçonne son idée. Le Moi en relation avec l'Infini est une impossibilité d'arrêter sa marche en avant, l'impossibilité de déserter son poste selon l'expression de Platon dans le Phédon; c'est littéralement, ne pas avoir le temps pour se retourner. L'attitude irréductible à la catégorie, c'est cela. Ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, ne pas avoir de cachette d'intériorité où l'on rentre en soi, marcher en avant sans égard pour soi. Accroissement d'exigences à l'égard de soi: plus je fais face à mes responsabilités et plus je suis responsable. Pouvoir fait d'impuissances -voilà la mise en question de la conscience et son entrée dans une conjoncture de relations qui tranchent sur le dévoilement" ²².

Retinguem aquesta última afirmació: "une conjunture de relations qui tranchent sur le dévoilement". Aquest és un moment crític. Com interpretar aquest Infinit que es troba en l'Altre i que inspira el meu Desig d'ell, o el meu moviment imparable vers ell? L'Infinit és certament Déu, però Déu en-el-finit. Així el Desig és alhora Desig de Déu i aquest retornant en Desig dels altres.

²² "La trace de l'autre", DEHH 196-197.

Perquè, de la mateixa manera que la ingratitud per part de l'Altre garanteix el moviment ètic -incondicional-del Mateix, Déu ha d'ocultar-se rera aquest moviment que ell inspira per tal que la seva transcendència sigui respectada i que el dessinteressament ètic sigui total. En efecte, Déu no deixa sinó la seva traça gravada com a ordre en el rostre de l'altre, ordre que desperta la meva consciència adormida, que m'ordena donar, ser per-a-l'altre. Ordre que, per les raons esmentades, ha de conservar l'ambigüitat del seu origen, convidant a l'obra ètica sense mostra-se, significant suggerint. Ordre heterònoma, finalment, que em constitueix tammateix com a subjecte responsable i únic en aquesta responsabilitat per l'altre.

"C'est de par son ambivalence qui reste toujours énigme que l'infini ou le transcendant ne se laisse pas rassembler. S'écartant de tout présent mémorable -passé qui ne fut jamais présent- il laisse la trace de son impossible incarnation et de sa démesure, dans ma proximité avec le prochain où j'énonce, dans l'autonomie de la voix de la conscience, une responsabilité -qui n'a pas pu commencer en moi, pour la liberté- qui n'est pas la mienne. Trace fuyante s'effaçant et réapparaissant qui est comme un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguïté: responsabilité infinie de l'un pour l'autre ou signification de l'Infini dans la responsabilité. Ambiguïté de l'ordre m'ordonnant le prochain qui m'obsède pour qui et devant qui je réponds de par mon moi en qui l'être s'invertit en substitution, en la possibilité même du don - et d'une illéité infinie, glorieuse précisément dans l'intrigue humaine nouée en proximité, subversion de l'essence en substitution où je

ne saurais me lever assez tôt pour arriver à temps, ni approcher sans que la distance à parcourir -extra-ordinaire- augmente devant tout effort de la rassembler en itinéraire. Illéité débordant (...). Son écart du thème, son anachorèse, sa sainteté - est non pas sa façon 'd'effectuer son être' (...) mais sa gloire, toute autre par rapport à l'être et au connaître. Elle fait prononcer le mot Dieu, sans laisser dire 'divinité' - ce qui aurait été absurde, comme si Dieu était une essence, ou comme s'il était un processus ou comme s'il admettait une pluralité dans l'unité d'un genre".²³ ²⁴.

La significació, en definitiva, és l'alliberament ètic del Si mateix a través de la substitució a l'altre, però en aquest moviment transcorre o "passa" l'infinít. La significació ètica, doncs, és la significació de la transcendència, de l'Altre i de Déu. Per això, i per la

²³ AE 251-252 (241-242).

²⁴ I continua Levinas, referint-se a la paradoxa de dir filosòficamente un Déu no tematitzable: "Dieu -nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale (...); et ainsi, non thématisable et qui, ici-même, n'est thème que parce que, dans un Dit, tout se traduit devant nous, même l'ineffable, au prix d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire: la philosophie appelée à penser l'ambivalence, à la penser en plusieurs temps, même si appelée à la pensée par la justice, elle synchronise encore, dans le Dit, la diachronie de la différence de l'un et de l'autre et reste la servante du dire qui signifie la différence de l'un et de l'autre comme l'un pour l'autre, comme non-indifférence pour l'autre - la philosophie: sagesse de l'amour au service de l'amour./(...) "Dans un mouvement alternant, comme celui qui mène du scepticisme à la réfutation qui le réduit en cendres, et de ses cendres à sa renaissance, la philosophie justifie et critique les lois de l'Être et de la Cité et en retrouve la signification qui consiste à détacher de l'un-pour-l'autre absolu, et l'un et l'autre." AE 252-253, 256 (242, 245).

seva no reducció a les veritats de l'evidència, l'ètica és espiritualitat i el lloc privilegiat del sentit.

5. HETERONOMIA I RAÓ PRÀCTICA. LEVINAS I KANT

Allò que està afirmant Levinas és doncs la prioritat significativa d'una raó heterònoma i pràctica. Heterònoma en tant que oposada a la raó autònoma privilegiada i promulgada desde Grècia, raó en la qual el subjecte s'affirma a si mateix i es constitueix en melic del món; racionalitat ego-cèntrica cercant l'auto-affirmació, el poder i l'estabilitat. I raó pràctica, això és, basada en l'ètica i l'haver d'ésser, la insatisfacció, la ruptura i la transformació del món; fonamentada en el jo subjecte de deures i de responsabilitats, des-nuclearitzat, intimament - essencialment- obert i dirigit vers l'Altre. No començar per la subjectivitat racional heretada de la filosofia grega no significa, com Levinas aclareix, "qu'on le refuse [ce legs], que l'on n'y aura pas recours plus tard ni que l'on 'sombre dans la mystique'" ²⁵. Significa reconèixer -a partir de l'experiència- que el sentit de l'humà no es troba en aquests àmbits: ni en la raó teòrica ni en

²⁵ "La Révélation dans la tradition juive", ADV 177.

l'autosuficiència del subjecte, sinó en el donar -les mans plenes- i el reconeixement de l'Altre.

Quina és la relació entre l'ètica metafísica de Levinas i la filosofia pràctica de Kant és una pregunta que no es pot posposar ja més. Levinas, però, no és gaire explícit en aquest punt i es dedica a suggerir més que no pas a formular els àmbits de convergència. En termes generals, si bé Levinas afirma distanciar-se de l'arquitectura kantiana reconeix en altres moments admirar al menys dos aspectes essencials del seu pensament:

- A) el fet d'haver seriosament minat la idea de totalitat;
- B) l'affirmació del primat de l'ètica en la relació amb l'infinít.

A) En acord amb la tradició racionalista d'Occident, la idea de totalitat coincideix per Kant amb l'ideal de l'intel·ligibilitat absoluta. Aquest ideal, si bé impossible d'assolir per ~~tal com~~ les idees de món i Déu - necessàries per a una comprensió global- no pertanyen al regne de l'ésser (de la dada i el saber ontològic), restarà però una il·lusió necessària. En ella les idees de la raó pura -[el subjecte substancial], el món i Déu- exerciran una funció reguladora en front la pretensió del coneixement científic d'ostentar el saber

absolut. "Un écart sépare désormais raison et vérité"
²⁶.

Kant estableix la idea de totalitat a partir de la relació de condicionament. Tota dada que es presenta en l'experiència a l'enteniment científic participa d'un conjunt de relacions d'aquest tipus. La ciència cerca la condició de la dada però no troba més que condicions condicionades. Elles són suficients a l'enteniment dels fets i a l'establiment de les lleis, però no satisfan la raó que exigeix la síntesi regressiva de tota la sèrie de condicions fins a l'incondicional. La raó és, de fet, aquesta exigència mateixa de situar totes les operacions de l'enteniment en un Tot absolut i, per tant, la necessitat de pensar també les idees de món i de Déu. Però en la mesura que aquestes idees depassen la dada sensible, resten idees que no expressen cap ésser i no contenen cap significació ontològica. I si se'ls hi atribueix aquesta significació, hom no fa sinó oposar la raó a ella mateixa, és a dir, crear antinòmies. En aquesta pretensió de totalitat, doncs, - que expressen encara les idees de Déu i de món- la raó perd la seva valor cognitiva. La seva pretensió de saber serà il·lusòria però il·lusió necessària,

²⁶ Totes les referències a aquest tema seran extretes de l'article de LEVINAS "Totalité et Totalisation" a Encyclopaedia Universalis, 22 (1989) 770-772.

conforme a l'ideal d'intel·ligibilitat integral del racionalisme occidental. A més, les idees de la raó -Déu i el món- exerceixen una funció reguladora envers el saber científic; és a dir, si bé no determinen l'objecte, no tenen un rol constitutiu, prohibeixen al pensament de ser satisfet en el seu esforç de sistematització. Kant qüestiona, doncs, la significació ontològica de la raó: el pensament no pot anar a l'ésser més que a partir de la dada i l'ésser és una part, mai el tot. Una realitat corresponent a la totalitat no és impensable però és, estima Kant, ignorada.

"Découvrant une rationalité au niveau du sensible et du fini, contre la rationalité démesurée de l'Idée platonicienne, retrouvant l'intelligibilité aristotélicienne inhérente aux choses (qui s'exprime dans la doctrine kantienne du schématisme où les concepts de l'entendement s'exposent dans le temps), le criticisme kantien ébranle fortement l'idée de totalité".

En definitiva, Kant ha mostrat com la raó exigeix més que les condicions condicionades amb què s'acontenta la ciència; exigeix, de fet, "la synthèse régressive de toute la série des conditions jusqu'à l'inconditionnel" i, per tant, pensar les idees de món i de Déu. Ha demostrat també que, en la mesura que aquestes idees depassen la dada sensible, no expressen cap ésser i que "dès qu'on leur prête une portée ontologique, elles

opposent la raison à elle-même (antinomies) ou la font déraïssoner". L'absolut no es presta, doncs, a la totalització i allò parcial pot tenir un sentit sense haver-se d'englobar en una comprensió total, en un "enveloppement sans résidu".

La crítica kantiana s'ha quedat però a mig camí. "La critique kantienne de l'idée de la totalité a ébranlé, mais n'a pas mis en cause (...) la possibilité de la totalisation elle-même. (...) [La] impossibilité de la totalisation n'est pas purement négative. Elle désine une relation nouvelle, un temps diachronique qu'aucune historiographie ne transforme en simultanéité totalisée et thématisée et dont l'accomplissement concret serait la relation d'homme à homme, la proximité humaine, la paix entre les hommes, telle qu'aucune synthèse se produisant au-dessus de leurs têtes ou derrière leur dos ne saurait dominer (...). L'humanité ne serait pas, dans cette conception, un domaine d'entre les domaines du réel, mais la modalité sous laquelle la rationalité et sa paix s'articulent tout autrement que dans la totalité".

B) El punt de contacte més evident, però, entre el pensament de Kant i el de Levinas -i allò que segons

aquest constitueix la veritable "revolució copernicana"
²⁷- és la prioritat concedida per ambdós a la raó
pràctica en relació a la raó teòrica. L'ètica
significa, per un i altre, l'àmbit on es juga el sentit
últim de l'humà, i el veritable apropiament a l'Infinit.

Levinas afirma sentir-se "particulièrement près" ²⁸ de
la filosofia pràctica de Kant i accepta la "résonance
éthique" i els "échos kantiens" del terme religió en la
seva obra ²⁹. "On peut même dire qu'en envisageant la
'religion' comme convergence vers l'épiphanie de la
hauteur (le visage) où le Bien peut se révéler, Levinas

²⁷ "Si on avait le droit de retenir d'un système philosophique un trait en négligeant le détail de son architecture (...) nous évoquerions ici le kantisme: trouver un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, sans savoir et sans se demander 'qu'en est-il de'..., (...) la révolution copernicienne est peut-être cela" HAH 90 (79); i a AE 204 (203), Levinas reprèn aquest texte afegint-hi "Le fait que l'immortalité et la théologie ne sauraient déterminer l'impératif catégorique, signifie la nouveauté de la révolution copernicienne: le sens qui ne se mesure pas par l'être ou le ne pas être, l'être se déterminant, au contraire, à partir du sens."

²⁸ LEVINAS. E.: "L'ontologie est-elle fondamentale", art. c. p.98. Recullit a EN 23.

²⁹ "Aucune théologie, aucune mystique ne se dissimule derrière l'analyse que nous venons de donner de la rencontre d'autrui (...). Si le mot religion doit cependant annoncer que la relation avec des hommes, irréductible à la compréhension, s'éloigne par là même de l'exercice du pouvoir, mais dans les visages humains rejoint l'Infini- nous accepterons cette résonance éthique du mot et tous ces échos kantiens" LEVINAS. E.: Ib., p.95; EN 20.

se trouve fort proche d'une religion dans les limites de la simple raison" ³⁰. Però les semblances acaben aquí.

El fonament de l'autonomia de la moral kantiana és la llibertat, la voluntat dels éssers racionals i autònoms capaços de donar-se la seva pròpria llei (en oposició a les lleis de causalitat i de necessitat de la natura). Aleshores, si l'imperatiu categòric -reclamant obrar segons una màxima que hom pugui voler que esdevingui llei universal- és irreductible a un imperatiu hipotètic, és perquè remet a una voluntat lliure regulant-se d'acord amb la universalitat de la raó. L'ésser moral no té necessitat de recórrer als dictats d'un Ésser superior per tal d'obrar rectament; la racionalitat de la llei és suficient a l'home que s'hi adhereix per voluntat pròpia. La moral és suficient a ella mateixa, la universalitat de la llei és la seva justificació. Si, doncs, Déu apareix en el sistema moral kantià és només per a garantir la unió final entre virtut i felicitat ³¹.

³⁰ FORTHOMME, B.: *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas.* Vrin. París, 1979, p.247.

³¹ Com sabem, Kant afirma que el principi fonamental de la moral consisteix en esforçar-se en acordar la pròpia voluntat amb el conjunt d'homes raonables i postula un "regne dels fins" o l'ideal de l'harmonia de les raons entre elles. El principi d'individuació en aquest procés queda garantit per

Per a Levinas, en canvi, la moral és heteronomia que trasbalsa l'ordre lògic de la raó i el seu exercici de justificació del mateix; la moral sorgeix amb el rostre de l'Altre que em mira. El rostre de l'altre és en si mateix llei per ^{tal com} quant en ell està escrit "No mataràs". Aleshores, mentre que a Kant l'universalisme de la Llei constitueix la garantia contra la violència empírica o l'egoisme patològic, en Levinas, només el rostre de l'Altre "protegeix" de la violència que recela l'Universal; mentre que a Kant la pertanyença al món sensible és un obstacle a la conformitat perfecte entre voluntat i llei moral, el sensible és per a Levinas la possibilitat que la transcendència es mostri-i-es-retiri a la vegada i sigui possible la relació ètica; mentre que a Kant, encara, l'excellència moral consisteix en donar-se la seva pròpia llei, per a Levinas només la transcendència de l'Altre, i no un principi racional autònom, pot fer que el subjecte abandoni la llei del *conatus essendi* que li és pròpia i es produueixi una relació ètica ³². En resum: l'Altre, i

l'exigència de felicitat personal que els éssers raonables conserven i aquesta, al seu torn, conduceix a la postulació legítima d'un Déu garant d'aquesta felicitat.

³² En Levinas, l'aparició de la universalitat -com a valor- es produueix per l'entrada del tercer en l'ordre de les relacions. És ell qui reclama justícia, universalisme, llei, igualtat, institucions: la comparació dels incomparables (Cf. el capítol 6è d'aquest treball i el capítol 5è d'AE, especialment pp.244-251 (235-240)). Però aquesta exigència

no un qüestionament teòric, és el fonament de la moralitat per Levinas, o la persona humana en tant que "Altre". Certament, i aquesta és una nova diferència, mentre Kant insisteix en la universalitat i fonamental igualtat dels éssers humans, Levinas parla de la transcendència o alteritat de l'altre i, per tant, de la relació amb ell com a essencialment assimètrica.

De la mateixa manera l'Infinit no és en Levinas un ideal transcendental, un postulat de la raó pura pràctica, sinó una "experiència", si bé pura o sense concepte, que es produeix en la relació amb l'altre.
"La notion kantienne de l'infini se pose comme un idéal de la raison, comme la projection de ses exigences dans un au-delà comme l'achèvement idéal de ce qui se donne comme inachevé sans que l'inachevé se confronte à une expérience privilégiée de l'infini, sans qu'il tire de cette confrontation les limites de sa finitude. Le fini ne se conçoit plus par rapport à l'infini. Tout au contraire, l'infini suppose le fini qu'il amplifie infiniment (...). Cet infini se référant au fini marque le point le plus anti-cartésien de la philosophie

d'universalitat no és aliena a la intriga ètica on jo sóc infinitament responsable de l'Altre; és, de fet, la seva extensió a tot home, als homes en societat, a la fraternitat humana i no seria possible si en la base no es mantingués encara la meva renúncia a ser el contemporani de l'altre, és a dir, la permanència d'actuar com si els meus deures depassessin els meus drets.

kantienne comme, plus tard, de la philosophie heideggerienne" ³³. En efecte, per a Descartes com per a Levinas, l'Infinit ve al finit, revela la seva idea en el rostre de l'altre que se'm manifesta com a absolutament altre: desbordant tot contingut del pensament, tota idea adequada.

La relació amb l'Altres en què es fonamenta l'ètica no es tradueix en un discurs teòric d'auto-consciència i reflexió, sinó en obediència immediata. És per això que la Revelació, la mostració de la transcendència, és possible. La possibilitat de la Revelació -diu Levinas- és la possibilitat d'una ruptura en l'ordre tancat de la totalitat o de l'auto-suficiència de la raó, deguda a un moviment venint de l'exterior però no alienant, paradoxalment, aquesta auto-suficiència racional. Aquesta ruptura és possible, segons Levinas, en la raó pràctica que acompleix l'amor al proïsme com sent un manament que precedeix tota deliberació teòrica -o racional, segons el sentit d'aquesta paraula en la tradició filosòfica. Racionalitat de la transcendència i de l'obediència, "rationalité qui n'apparaîtrait pas comme celle d'une raison 'en décroît', mais qui serait précisément comprise dans sa plénitude à partir de

³³ TI 214 (209-210). Cf. tb. LEVINAS, E.: "Infini" a Encyclopaedia Universalis, 12 (1989) 280-283, en especial p.282.

l'irréductible 'intrigue' de l'obéissance. Obéissance qui ne se ramène pas à un impératif catégorique où une universalité se trouve brusquement à même de diriger un vouloir; obéissance remontant à l'amour du prochain: à l'amour sans éros, sans complaisance pour soi et, dans ce sens, à l'amour obéi ou à la responsabilité pour le prochain, à la prise sur soi du destin de l'autre ou à la fraternité. La relation avec l'autre homme placée au commencement!" ³⁴. La Revelació, més que un saber rebut és un despertar, una crida a la responsabilitat, oberta per la transcendència. L'heteronomia de la moral no consisteix, doncs, en una imposició divina, sinó en una revelació a través del rostre de l'altre que, precisament en tant que pobre i despullat, no força la meva llibertat sinó que la sol·licita. Per això, la subjectivitat racional que s'autodetermina per principis d'universalitat segons el model kantià, es substitueix en el pensament de Levinas per un subjecte que és ètic per ~~tal com~~ reconeix, precisament, que ell no és el començament i el lloc de tot sentit, sinó que ho és l'Altre. El subjecte és passiu en l'heteronomia de la seva responsabilitat per l'altre, passivitat que es contraposa a la plena possessió de si mateix però en la qual la relació amb l'Altre s'affirma com a més i millor

³⁴ "La révélation dans la tradition juive", ADV 176-177.

que el tancament en si, com a sentit: "en la possession de soi l'Esperit s'achève-t-il?"³⁵ ³⁶

Finalment, Levinas criticarà l'ètica kantiana en tant que moral subjectiva tancada en la intimitat de la relació Jo-Tu, perdent-se en els jocs de l'examen de consciència i ocupada en la "bona consciència" de les intencions. La justícia i la injustícia fan referència a les accions i no pas als pensaments, les intencions o el respecte o la manca de respecte. La falta consisteix en el mal causat, i no hi ha injustícia veritable -és a dir, imperdonable- que davant el tercer. Tota vegada que les conseqüències de les nostres accions depassen el marc de la relació entre dos i afecten la pluralitat de les persones, no podem ja mesurar el mal causat en l'altre medint les nostres intencions, perquè les conseqüències han exedit aquestes. La desconfiança de la psicologia actual, diu Levinas, davant la introspecció i l'anàlisi d'un mateix, prové potser de la crisi de les relacions intimistes basades en l'amor

³⁵ Ib., ADV 180.

³⁶ "La signification éthique signifie non pas pour une conscience qui thématise, mais à une subjectivité, toute obéissance, obéissant d'une obéissance précédant l'entendement. Passivité plus passive que celle de la réceptivité du connaître, de la réceptivité assumant ce qui l'affecte; dès lors signification où le moment éthique ne vient se fonder sur aucune structure préliminaire de pensée théorique ou de langage ou de langue." LEVINAS, E.: "Dieu et la philosophie", DVI 126.

o la moral piadosa i de la descoberta de la realitat social. En efecte, la moral del respecte suposa la moral de l'amor, el jo satisfet per un tu i cercant en l'altre la justificació del seu ésser. La relació intersubjectiva de l'amor és la negació de la societat o del tercer: és una societat a dos, societat de solituds, refractària a la universalitat. "Y a-t-il 'conscience morale' avant que 'Nous' ait été proféré? Est-il certain que 'conscience morale' puisse se séparer d'un 'commandement reçu', d'une certaine hétéronomie, d'un rapport avec l'Autre, avec l'extériorité? (...) Personne ne peut plus trouver la loi de son action au fond de son cœur" ³⁷. Per tal que jo sàpiga de la meva injustícia, cal que algú em demani comptes. La justícia ve de fora, de l'exterior. "Respecter, ce n'est pas s'incliner devant la loi, mais devant un être qui me commande une œuvre" ³⁸. Si es pretén que la moral sigui objectiva no pot fonamentar-se en la intenció sinó en la moral social que és justícia econòmica. Ignorar això és illusió o hipocresia.

Com afirma Forthomme "finalement, c'est le primat kantien de la raison -fût-elle pratique- qui sépare

³⁷ "Le Moi et la Totalité", EN 34,36.

³⁸ Ib., EN 49.

Kant de Lévinas au sujet du primat de l'éthique - affirmé par tous deux" ³⁹. El cara-a-cara, o l'"experiència" de la transcendència, és el fonament de la moral, segons Levinas.

6. L'ÈTICA METAFÍSICA. CONCLUSIÓ

"C'est la signification de l'au-delà de la transcendance et non pas l'éthique que notre étude recherche. Elle la trouve dans l'éthique." DVI 114

L'esforç de Levinas per a dir el sentit ens ha portat a afirmar, com a intrínsecament inseparables, el discurs sobre Déu i el discurs moral, i per aquesta raó el seu pensament ha estat sovint qualificat d'"ètica metafísica". Però el terme "metafísica" en l'obra de Levinas, es refereix només a Déu? Com ha d'entendre's en definitiva aquest qualificatiu? Si Déu no és garantia de la moralitat (com en el sistema kantià), és potser el seu fonament? És la metafísica levinassiana una objecció a la universalitat que -per definició- ha de caracteritzar tot sistema ètic? Perquè, seria vàlida una ètica que no pogués aplicar-se a tothom, que no pogués "dir alguna cosa" tan a creients com a no creients?

³⁹ FORTHOMME, B.: o.c. p.251.

Certament, investigant filosòficament el sentit de la subjectivitat humana, Levinas el troba en el reconeixement de la Transcendència i aquest, afirma, no és possible més que en les relacions ètiques. Però, com ell mateix indica, i aquesta és la conclusions que vull formular, "que la façon dont l'Infini passe le fini et se passe ait un sens éthique, ne procède pas d'un projet de construire le 'fondement transcendental' de 'l'expérience éthique'" ⁴⁰.

Totes les afirmacions levinassianes sobre l'infinit inspirant el subjecte a la sortida de si mateix, a la responsabilitat fins a la substitució, a l'obediència de l'ordre abans inclús de ser escoltada o formulada racionalment, no poden ser adequadament compreses, crec jo, sense tota la contrapart temàtica que suposen els termes d'enigma i ambigüitat, testimoniatge (Dir sense Dit), separació, desinteressament, que hem anat ja tractant al llarg dels diferents capítols d'aquest treball i que aquí interpreto com a "retirada" de la religió respecte l'ètica, és a dir, com a possibilitat de reconèixer Déu en l'experiència ètica però altrament que com el seu fonament. De manera que, com expressa Edith Wyschogrod: "The work of Emmanuel Levinas is directed to a non-traditional grounding of metaphysics

⁴⁰ AE 231-232 (225).

in ethics rather than the construction of an ethic upon preestablished metaphysical foundations" ⁴¹.

En efecte, la preocupació principal de Levinas era la d'expressar la significació de la transcendència, i això comportava l'esforç de dir l'Infinit sense anomenar-lo, sense incorporar-lo en un tema i reduir així la seva exterioritat. La dificultat comença en saber com cal interpretar aquesta "transcendència"; es tracta d'una transcendència horitzontal o vertical, és a dir, la transcendència de l'Altre-home o de l'Altre-Déu? Ens situem d'entrada en el pla de l'ètica o en el de la religió? ⁴². Ja vaig indicar (cap.1) que aquesta

⁴¹ WYSCHOGROD, E.: *Emmanuel Levinas, The Problem Of Ethical Metaphysics*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1974, contraportada.

⁴² També J. De Greef constata aquesta ambigüïtat: "Tout se passe comme si, dans Totalité et Infini, il y avait une absence de distinction, voulue ou non, entre autrui dans sa dimension de hauteur, et un Dieu transcendant" DE GREEF, J.: "Éthique et Religion chez Levinas", Revue de Théologie et de Philosophie, 103 (1970) 36-51, p.37. L'argumentació de De Greef, tanmateix, abocarà en certa manera a conclusions diferents que les meves. De Greef afirmarà, d'una banda, que Levinas refusa una moral purament humana, i de l'altra que, tot i si la seva reflexió no es vol teològica, és certament religiosa. La meva conclusió dissenteix, en certa manera, de la primera de les dues consideracions mentre que coincideix amb la segona. És a dir, jo afirmaré que mentre que la reflexió de Levinas no pot ser llegida al marge de la seva dimensió religiosa, Déu no hi apareix, però, com a fonament de la moral sinó com a "sobre-sentit" al qual hom pot o no adherir-se, amb la qual cosa és encara possible i significativa, crec, una lectura "laica" de la seva ètica.

ambigüitat del terme em semblava intencionada. Intencionada per tal d'expressar una única realitat - "la transcendència" (l'exterioritat, l'alteritat, àdhuc l'infinít) - que constitueix la possibilitat per a l'ésser de sortir de l'egoisme del Mateix i, per tant, d'entrar en el sentit; sortida i sentit realitzables tan en un com en l'altre àmbit, però en el religiós només passant per la seva "materialització" en la relació ètica inter-personal. "Dieu est en un sens l'autre par excellence, l'autre en tant qu'autre, l'absolument autre (...). Par contre, le prochain, mon frère, l'homme, infiniment moins autre que l'absolument autre, est, en un certain sens, plus autre que Dieu"⁴³. El sentit és la transcendència, l'exterioritat ètica i religiosa que és, en ambdós casos, exterioritat metafísica⁴⁴. Allò essencial de l'ètica és, doncs, la seva intenció transcendent, la relació amb l'absolutament altre.

⁴³ Aquesta afirmació Levinas la fa en el context d'una reflexió sobre el perdó i per a indicar la oposició a tota tesi que situi l'ordre universal per sobre l'ordre inter-individual. "L'individu offensé doit toujours être apaisé, abordé et consolé individuellement; le pardon de Dieu -ou le pardon de l'histoire- ne peut s'accorder sans que l'individu soit respecté". LEVINAS, E.: "Envers autrui", QLT 36, 44.

⁴⁴ "L'aspiration à l'exteriorité radicale, appelée pour cette raison métaphysique" TI 14 (54).

L'ambigüitat de quina sigui la significació primera del terme "transcendent" i, per tant, la intenció primera - ètica o religiosa- del pensament de Levinas, ha estat expressada ja per Graciano González quan diu: "Caben dos lecturas de esta centralidad del término Dios en la obra de Levinas: una que plantea el carácter frontal del discurso sobre Dios del que iría brotando toda su tematización. Cabe, a este respecto, considerar su pensamiento como resultado o desarrollo de este 'fondo teológico' que la Biblia pondría de relieve (cfr. VÁZQUEZ MORO: 1982, p.297); y la segunda lectura, a nuestro entender más adecuada, que trata de 'comprender el término Dios como una palabra con significado' (LEVINAS: DVI, p.7) desde la exigencia de tener que decir (...) la relación ética" ⁴⁵. En la segona d'aquestes possibilitats, doncs, hi hauria una certa subordinació de tota la reflexió sobre Déu a la necessitat de dir la transcendència que es produeix en les relacions ètiques, amb els altres. La meva interpretació segueix també aquesta línia.

Allò que sembla fonamental en el discurs de Levinas, sigui quina sigui la seva preocupació primera, és l'affirmació que parlar de Déu o accedir a Ell no serà possible més que a través l'ètica. Levinas no es

⁴⁵ GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G.: *E. Levinas: Humanismo y ética*. Cincel. Madrid 1988, pp.94-95.

cansarà de repetir-ho: l'accés a la divinitat es realitza en les relacions ètiques. Sense la seva significació derivada de l'ètica, els conceptes teològics són més esquemes, buits i formals. I encara, és només a partir de les relacions morals que tota afirmació metafísica pren un sentit "espiritual". La intel·ligència directa de Déu no és impossible en primer lloc pel fet que les nostres facultats intel·lectuals són limitades, sinó perquè la relació amb l'Infinit no pot ignorar els homes sense deixar de ser veritablement significativa i sense desmentir així la seva bondat. Déu, vam veure, derivava el moviment del Desig metafísic que a Ell es dirigia vers els homes. La bondat de Déu no pot ser més que aquest retornament del centre d'atenció, que aquesta donació vers els homes fins a gaire bé desaparèixer Ell mateix i àdhuc arriscar convertir-se en "Déu renegable i susceptible de convertir-se en protector de tots els egoismes". "Poser le transcendant comme étranger et pauvre, c'est interdire à la relation métaphysique avec Dieu de s'accomplir dans l'ignorance des hommes et des choses" ⁴⁶. La dimensió del diví s'obre a partir del rostre humà però també a partir d'ell es retira per donar pas -no a una relació intimista, com si l'Altre fos l'encarnació de Déu- sinó a la relació social

⁴⁶ TI 76 (101).

acomplida en l'exigència moral. "Une relation avec le Transcendant -cependant libre de toute emprise du Transcendant- est une relation sociale" ⁴⁷.

Destaque'm-ho: l'ordre ètic no es subordina a ser preparació de l'ànima vers Déu, una ascesi o purificació de la meva existència, un mitjà d'accés a la Transcendència. És, de fet, l'únic accés possible. És a dir, els homes no són el mitjà d'arribar a Déu, són relació mateixa amb Ell, àdhuc si de Déu no queda en els homes més que la seva presència retirada, la seva petjada, el buit deixat per la seva absència, o precisament per això: Déu es retira de cara a fer evident tota la gravetat de la responsabilitat del subjecte envers els altres. Significació de l'un-per-a l'altre. Així és com Déu significa i així és com significa també l'home. L'un-per-l'altre és la significació de la Bondat.

"Parler de loi, ce n'est pas demeurer au stade que la Rédemption dépasse. Parler de Rédemption dans un monde demeuré sans justice, c'est oublier que l'âme n'est pas une exigence d'immortalité, mais une impossibilité d'assassiner - et que par conséquent l'esprit est le souci même d'une société juste. (...) Le Dieu des monothéistes dont la révélation coïncide avec l'éveil même de la conscience -de cette comptabilité contre nature doublant désormais nos dépenses d'énergie- ne se livre pas à la fantaisie

⁴⁷ Idem. (El subratllat és meu).

humaine. Sur les sentiments de la présence divine et les extases des mystiques et toutes les données sacrées, pèse un lourd soupçon: ne sont-ils pas bouillonnement subjectif de forces, de passions et d'imaginaires? L'action morale ne se confond pas avec l'ennui des sermons. (...) C'est à partir de l'ordre éthique (...) que les abstractions métaphysiques prennent une signification et une efficacité. C'est à partir de là qu'on peut retrouver un sens à l'amour de Dieu, à sa présence, à ses consolations./ L'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité./ Tout le reste est chimère" ⁴⁸.

Si la relació amb Déu no pot realitzar-se al marge de l'home, pot l'ètica prescindir de Déu? Per tot el què hem dit fins ara, és ja evident que demostrar el contra-sentit d'una relació amb Déu al marge de l'Ètica i les relacions humanes era quelcom que importava destacar a Levinas. La segona part però, la pregunta "pot l'ètica prescindir de Déu?" no és mai tractada per ell, al menys no explícitament, i tanmateix és la pregunta que m'ha inquietat tot el temps intentant d'interpretar el seu pensament. Crec que la resposta cal trobar-la en la manera com Levinas entén l'ètica en tant que éssent absolutament urgent i intrínsecament ambigua; ambigua, doncs, no en les seves exigències ineludibles sinó en l'origen darrer d'aquestes. La resposta a la meva pregunta, aleshores, sembla que haurà de defugir l'ordre de l'affirmació o de la

⁴⁸ "Le lieu et l'utopie", DL 147.

negació. Allò que Levinas ens proporciona -relatiu a la pregunta: pot l'ètica prescindir de Déu?- és un suggeriment, no una demostració sigui positiva o negativa; una possibilitat amb sentit que no és però essencial per a la significació ètica de la relació amb l'altre, és a dir, no té el caràcter de "fonament".

D'on procedeix aquest moviment de sortida vers l'altre? "Dans la responsabilité pour l'autre, nous voici au cœur de cette ambiguïté de l'inspiration" ⁴⁹. En diverses ocasions Levinas afirma que el moviment vers l'altre procedeix de Déu, per a retirar després el caràcter apodíctic d'aquesta afirmació de la mateixa manera que Déu, diu Levinas, s'ha retirat ja de la traça que deixa en el rostre de l'altre. En altres textes, però, afirma que elucidar això no és el rellevant: "Dans ma relation à autrui (...), la responsabilité qui découle, je ne peux en aucune manière la déléguer ou la transmettre à quelqu'un. Je suis élu pour ça, pour être responsable. (...) L'élection est le principe d'individuation, ce par quoi l'individu est unique dans son genre. Qui élit? Cela, je ne le sais pas. Et même peu importe. Ce qui compte

⁴⁹ AE 232 (225).

c'est que je suis élu, et à ce titre, unique" ⁵⁰. No sé qui m'elegeix. Levinas, evidentment, reconeix en Déu l'autoria de l'elecció; però podria ser igualment l'Altre que en el seu rostre s'expressa com a absolutament Transcendent, Majestat i pobresa, qui em reclama. Entretenir la resposta amb elucubrations teòriques innecessàries, creure que la meva independència d'accions, la meva sobirania intel.lectual, es més important que la necessitat de l'altre, és no haver estat encara capaç de sortir del tancament miop en l'ésser. El rostre expressa una urgència més urgent encara que la moral provisional cartesiana. Actuar abans d'entendre, res eximeix d'aquesta responsabilitat. I, en el procés de respondre, una inversió paradoxal convertirà l'heteronomia de l'ordre en autonomia i significació del subjecte:

"Obéissance précédent toute écoute du commandement. Possibilité de trouver, anachroniquement, l'ordre dans l'obéissance même et de recevoir l'ordre à partir de soi-même - ce retournement de l'hétéronomie en autonomie est la façon même dont l'Infini se passe - et que la métaphore de l'inscription de la loi dans la conscience exprime d'une manière remarquable, conciliant (en une ambivalence, dont la diachronie est la signification même et qui, dans le présent, est ambiguïté) l'autonomie et l'hétéronomie.

⁵⁰ LEVINAS. E.: "Le souci de l'autre", Magazine Littéraire, 225 (1985) 51.

Inscription de l'ordre dans le pour-l'autre de l'obéissance: affection anarchique qui se glissa en moi 'comme un voleur', à travers les filets tendus de la conscience, traumatisme qui m'a absolument surpris, l'ordre n'a jamais été représenté, car il ne s'est jamais présenté -pas même dans le passé venant en souvenir - au point que c'est moi qui dis seulement -et après coup- cette inouie obligation. Ambivalence qui est l'exception et la subjectivité du sujet, son psychisme même, possibilité de l'inspiration: être auteur de ce qui m'avait été à mon insu insufflé - avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur"⁵¹.

Que Déu inspiri el meu moviment vers l'altre o que sigui "només" l'altre qui m'impel·leix -per la seva transcendència- a donar resposta, poc importa en definitiva. El subjecte és alhora inici i intèrpret del moviment ètic envers l'altre, i és en aquesta ambigüïtat on pot reconèixer's la petjada de l'infinít; però també aquesta ambigüïtat fa possible "prescindir", diria jo, de Déu en la meva relació ètica amb l'altre. De fet, és el cara a cara amb l'altre el fonament de la moral. És a dir, en el cara a cara el subjecte realitza l'experiència de la transcendència, de l'alteritat, que és la possibilitat mateixa de la relació ètica. No es tracta, doncs, de cercar un fonament transcendent a la moral. El procés és a la inversa. És la significació de la transcendència (de l'alteritat) allò que remet a la relació ètica amb els altres i aquesta a la

⁵¹ AE 232 (225).

possibilitat de veure en ella un accés - i l'únic possible- a la divinitat. És a dir, la transcendència - precisament perquè ho és- significa ambigument, amb la qual cosa la proposta de Levinas és un humanisme, crec, que significa per si mateix, en tant que responsabilitat pels als altres, i que pot o no reconèixer el seu origen en Déu. Tot depèn de la possibilitat de cada ú de vibrar a significacions que no s'aturen en les demostracions de l'ésser i en les evidències. La descripció formal del "dérangement", de la intriga ètica, és ella mateixa una d'aquestes significacions, i, en el seu fons, hom pot sentir-hi encara altres ressonàncies. Però afirmar que Déu sol és el sentit de l'home seria menystenir la significació de la subjectivitat humana en tant que responsabilitat envers l'altre, que Levinas, em sembla a mi, posa sempre en primer pla.

En efecte, m'inclino a creure que hi ha, de fet en el pensament de Levinas, una subordinació de la religió a l'ètica. "Nous ne pensons pas que le sensé puisse se passer de Dieu (...), [mais] c'est l'analyse du sens qui doit livrer la notion de Dieu que le sens recèle"⁵². El sentit es troba en la sortida del Jo vers l'exterior, en la inversió del "pour soi" en "pour

⁵² HAH 41; trad. cat. pp.90-91; trad. cast. p.37.

l'altre". A "La souffrance inutile" - i en relació a la feblesa teorètica dels arguments en favor de la teodicea- Levinas s'adhereix a la interpretació kantiana del Llibre de Job que conclou així: "Dans cet état d'esprit Job aura prouvé qu'il ne fondait pas sa moralité sur la foi, mais la foi sur la moralité; en ce cas la foi, quelque faible qu'elle puisse être, est cependant seule d'une pure et authentique espèce, de l'espèce qui fonde non pas une religion des faveurs sollicitées, mais d'une vie bien conduite" ⁵³. Encara de forma molt més extrema Levinas parla "d'une foi qui contient de la non-foi" ⁵⁴, d'una fe que és fidelitat a la Bíblia i als seus comandaments, i a través d'ells, a Déu mateix, i tanmateix fe que no proclama Déu, fe sense fe. "Ce n'est pas un concept dialectique ni un paradoxe; ni un phénomène de décadence (...)" ⁵⁵. El jueu, àdhuc aquell que no creu en Déu, es sap partícep d'una Història Sagrada ⁵⁶. L'excel·lència ètica de la

⁵³ KANT citat per LEVINAS a "La souffrance inutile", EN 118.

⁵⁴ LEVINAS, E.: "Le 614e commandement", L'Arche, 291 (1981) 55-57, p.57.

⁵⁵ Ib., p.57.

⁵⁶ Una "fe sense fe" és probablement un concepte menys paradoxal per a un jueu que per a qualsevol altra persona; és, de fet, un aspecte integrant del judaïsme. El mot "judaïsme", com Levinas mateix descriu, inclou realitats molt diverses: "Il désigne, avant tout, une religion - système de croyances, de rites et de prescriptions morales, fondés sur la Bible, sur le Talmud, sur la littérature rabbinique, souvent combinés

Tora imposant-nos construir el món d'acord amb els seus ensenyaments no podrà ni sabrà mai servir de pretext a una nova teodicea. El silenci de Déu a Auschwitz, diu Levinas, "reste à jamais injustifiable" ⁵⁷. Però el deure de realitzar el Bé, d'acomplir la humanitat de l'home resta en peu i constituirà, per a molts, una nova modalitat de fidelitat sense fe que l'ortodòxia de les religions ja no pot rebutjar més. L'existència del mal compromet certament aquests ensenyaments, és a dir, la moral. "Dans la pensée s'infiltrent irrésistiblement le soupçon que tout discours sur la bonté n'est que prédication et dans la convulsion des violences réelles, rien qu'idéologie" ⁵⁸. Però el mal, al mateix temps i inversament, no fa sinó evidenciar la necessitat de retrobar, proclamar i confirmar el comandament al Bé, s'hi reconeixi Déu en ell o no: "Le

avec la mystique ou la théosophie de la kabbale. Les formes principales de cette religion n'ont pas beaucoup varié depuis près de deux millénaires et attestent un esprit pleinement conscient de soi, reflété dans une littérature religieuse et morale, mais susceptible d'autres prolongements. 'Judaïsme' signifie, dès lors, une culture -résultat ou fondement de la religion, mais ayant un devenir propre. A travers le monde -et même dans l'État d'Israël - des juifs s'en réclament sans foi ni pratiques religieuses. Pour des millions d'israélites assimilés à la civilisation ambiguë, le judaïsme ne peut même pas se dire culture: il est une sensibilité diffuse faite de quelques idées et souvenirs, de quelques coutumes et émotions, d'une solidarité avec les juifs persécutés en tant que juifs" E.L.: "Judaïsme", DL 43.

⁵⁷ "Le 614e commandement", art c. p.57.

⁵⁸ Ib., p.56.

juif est peut-être celui qui -par l'histoire inhumaine qu'il a vécue- comprend l'exigence surhumaine de la morale, la nécessité de trouver en soi la source de ses certitudes morales" ⁵⁹.

De fet, la "reducció" ètica de la religió és tal que el veritable problema -més que el del possible fonament religiós de la moral- em sembla ser el de l'estatut de la religió al marge de l'ètica. En efecte, havent establert la primacia de la relació ètica amb els altres -pel que fa al sentit de la humanitat, a la possibilitat del llenguatge i de tot coneixement, i a la revelació del diví- se'ns ocorre preguntar-nos: què queda de Déu mateix separat de la intriga ètica que sosté amb els homes? És Déu quelcom més que l'excés de bondat que emergeix de les relacions ètiques? I si la relació amb Déu es juga en l'ètica, quin és el sentit aleshores de la praxi ritual que el judaïsme tant valora? I què es o quin és el sentit de la pregària en la vida espiritual? ⁶⁰

⁵⁹ "Vieux comme le monde?", QLT 174.

⁶⁰ És difícil de respondre a aquestes preguntes, o potser ho hem estat fent tot al llarg del camí. Del què sigui Déu apart de la seva relació amb els homes, Levinas afirma que no en podem saber res. L'única insistència de Levinas consisteix en separar del seu nom tota possible connotació numinosa que no faria sinó violentar la llibertat i dignitat humanes. Aquest és el significat del títol d'una de les seves obres: *Du Sacré au Saint*. "Le sacré est la pénombre où fleurit la sorcellerie que le judaïsme a en horreur" (SS, 89).

Però aquesta distinció radical entre els dos conceptes no fa sinó retornar al punt principal: l'affirmació de l'element ètic com l'essencial de la religió. Per a Levinas, com anteriorment per a Franz Rosenzweig, no es tracta de reduir el Déu de l'experiència a allò que "Il est au fond" (DL 263), sinó de dir-lo tal i com apareix en el concret de les seves relacions: el lligam que uneix Déu al Món és la creació, la relació entre Déu i l'Home és revelació, i finalment la relació entre l'Home i el Món és redempció (Cfr. "Entre deux mondes. La voie de Franz Rosenzweig", DL 253-301, p.265). En això, d'altra banda, coincideix tota la tradició jueva: "Toute question au sujet de Dieu reste sans réponse. Il est mystère. En revanche, toute question qui concerne l'action reçoit une réponse. Car ici Dieu parle" (SAFRAN, A.: "La Conception juive de l'Homme", Revue de Théologie et de Philosophie, 4 (1965) 198). Pel que fa a l'acompliment de les pràctiques rituals, Levinas els hi confereix el valor de disciplina tendent vers la justícia (DL 34). L'obediència a la llei és el reconeixement de l'Altre (en aquest cas Déu) i del seu dret a demanar-me, la disciplina de posar l'Altре abans que jo i suprimir l'egoisme del meu ésser separat. En cap cas la llei ritual té el valor de sacrament; el judaïsme, diu Levinas, creu en la regeneració de l'home sense la intervenció de factors extra-humans, de factors altres que la consciència del Bé i de la Llei (DL 37). Finalment, i pel que afecta a la importància de la pregària, ella no sabria substituir la centralitat de l'estudi de la Tora en la religiositat jueva: "elle constitue en elle-même la communication la plus directe avec un Dieu transcendant et non objectivable dont la parole et la volonté, dont les commandements se font texte inépuisable et comme, chaque jour, inédit" ("De la prière sans demande. Notes sur une modalité du judaïsme", Études Philosophiques 38/2 (1984) 157-163, p.158). Lluny, doncs, de significar una petició adressada a Déu, la pregària consisteix en elevar-se i lliurar l'ànima vers Déu, y adherir'shi adherint-se als seus comandaments, a la realització de l'obra de la creació. Existir religiosament, com diu Safran és "connaître la volonté de Dieu, et non Sa nature" (SAFRAN, A.: "La Conception juive de l'Homme", art c. p.202). En resum, retornem sempre a l'ètica.

són possibles⁶¹. Jo no crec, però, que es pugui llegir Levinas separant totalment l'aspecte ètic del religiós. Això no limita, d'altra banda, la validesa social -o universal- de la seva ètica; aquesta és la tesi que defenso. En efecte, la seva ètica metafísica parteix d'una experiència, l'experiència de la transcendència i exterioritat del rostre de l'altre i, en aquest sentit -com diu Derrida-, podria no considerar-se "ni comme une dogmatique, ni comme une religion, ni même comme une morale. (...) Elle veut se faire entendre dans un recours à l'expérience elle-même. L'expérience elle-même, et ce qu'il y a de plus irréductible dans l'expérience: passage et sortie vers l'autre; l'autre lui-même en ce qu'il y a de plus irréductiblement autre: autrui"⁶². Ètica fonamentada en una experiència que Levinas anomena "espiritual". En aquesta descripció de la seva ètica en tant que espiritual, un creient cristia trobaria segurament a faltar la dimensió de la pregària, i un no creient recelaria de que -adherint-se a l'Ètica de Levinas- se'l pretengués convençut de l'existència de Déu; però no deixa de ser una

⁶¹ "Hi ha dues lectures possibles, de Levinas: la teològica, que no m'interessa gens, i la moral. Aquesta és la que he volgut fer". XAVIER ANTICH parlant del seu llibre sobre Levinas *El rostre de l'altre* (Edicions 3 i 4. València, 1993) en una entrevista publicada a *El País* 3/6/93.

⁶² DERRIDA, J.: "Violence et métaphysique" a *L'écriture et la différence*, o.c. p.123; trad. cast. p.113.

espiritualitat en la que, de fet, tant creients com no creients poden coincidir per ^{tot seguit} "situa" el sentit de la humanitat en la possibilitat i necessitat d'unes relacions socials ètiques. En aquest sentit, també, el pensament de Levinas em sembla respondre a la crítica contemporània al què podriem anomenar "religió dèbil"⁶³, és a dir, a una religiositat apartada de la significació social, i al buit ètic deixat per ella.

"Les religions -diu Levinas- ont perdu leur rôle directeur dans la conscience moderne. Elles ne l'ont pas perdu à cause de leurs dogmes mystérieux rongés par la raison ou de leurs pratiques incompréhensibles, choquantes comme la magie. Ni la 'mystification des prêtres', ni l'inefficacité morale des rites que dénonçait le Siècle des Lumières, n'ont suffisamment ébranlé la religiosité des âmes. Par une voie que certains appellent mystérieuse, mais qui obéit, sinon à la logique, du moins à une nécessité psychologique, les âmes pieuses retournent aux religions constituées historiquement. (...)

"Mais la conscience moderne se reconnaît-elle dans l'âme pieuse? Une partie importante de l'humanité ne trouve plus dans la religion ou la religiosité le chemin de la vie spirituelle. Non pas qu'elle se sente moins coupable que les générations passées. elle se sent coupable autrement. La faute qui l'accable ne se pardonne pas dans la piété; ou, plus exactement, le mal qui pèse sur elle

⁶³ El concepte és meu i amb ell no pretenc en absolut referir-me a la religió cristiana en oposició a la jueva com alguns comentaris de Levinas -utilitzant termes similars- podrien sugerir (Cfr., per ex., nota 1 p.186 DL). El concepte "religió dèbil" es contraposa en tot cas a la possibilitat d'una religió "plena", és a dir, capaç de respondre a les inquietuds -morals i religioses- de l'espiritualitat humana.

n'appartient pas à l'ordre du pardon. Qu'importent, dès lors, existence ou non-existence de Dieu, intérêt ou indifférence de Dieu à l'égard des hommes? La bonté à laquelle la religion convie n'accomplit pas le Bien et la purification qu'elle propose ne lave point. (...)

"L'amour que la pensée religieuse contemporaine, débarrassée de notions magiques, a promu au rang de situation essentielle de l'existence religieuse, ne contient pas la réalité sociale. (...) La crise de la religion dans la vie spirituelle contemporaine tient à la conscience que la société déborde l'amour, qu'un tiers assiste blessé au dialogue amoureux, et qu'à l'égard de lui, la société de l'amour elle-même a tort. (...) La crise de la religion vient donc de l'impossibilité de s'isoler avec Dieu et d'oublier tous ceux qui restent en dehors du dialogue amoureux. Le vrai dialogue est ailleurs. On peut, certes, concevoir l'isolement avec Dieu comme embrassant la totalité, mais à moins de donner à cette affirmation un sens mystique ou sacramental, il faudrait développer la notion de Dieu et de son culte, à partir des nécessités inéluctables d'une société comportant des tiers. (Il n'est pas certain que cela ne fut jamais tenté)"⁶⁴.

L'ètica, la inquietud per la justícia -l'element que el judaisme ha destacat sempre com a essencial en les seves relacions amb Déu, i àdhuc abans que aquestes- és potser allò que defineix l'espiritualitat contemporània. A la "funció social de la religió" destacada per Horkheimer⁶⁵ s'hi podria ara afegir la

⁶⁴ "Le Moi et la Totalité", EN 30-31, 33-34.

⁶⁵ "(...) La esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no pueda permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra (...). Nostalgia de que el asesino no pueda triunfar

"funció religiosa de l'ètica" suggerida per Levinas: la possibilitat d'accendir a Déu a través les relacions humanes. Ètica i religió, finalment, no fan sinó coincidir en expressar l'espiritualitat d'un subjecte que cerca el sentit en la vida humana. Levinas el troba en l'ètica en tant que relació amb l'Altre.

En resum, doncs, la reflexió de Levinas no tracta de trobar el fonament religiós de l'ètica; el fonament és l'Altre. On el terme "ètica metafísica", però, em sembla gaudir d'una significació eminent "⁶ és en relació a la radicalitat de l'ètica levinassiana. En efecte, em sembla a mi que la radicalitat amb què Levinas entén el moviment ètic vers l'altre "diu" la seva inspiració metafísica -en aquest cas religiosa-més que qualsevol altra consideració. I aquest és potser el punt on molts simpatitzants s'aturin i s'estableixi una distinció indepassable entre ètica laica i ètica religiosa, o entre ètica metafísica i justícia social (institucional). L'ètica de la transcendència no és una ètica de la convivència social i de la regulació harmònica, una ètica del sentit comú,

sobre la víctima inocente (...). En la religión se hallan depositados los deseos, los afanes y las quejas de generaciones sin número." HORKHEIMER, M.: "Entrevista", art. c. pp. 106 i 110.

⁶ Ja vaig avançar aquesta tesi en els capítols 1 i 4.

- Déu, manifestant-se a través de les relacions ètiques entre els homes, i "sobre-sentit" més que no pas "fonament necessari" de la moral.

Altres temes del pensament de Levinas com són el temps, la mort, la relació eròtica o la de paternitat han quedat deliberadament al marge d'aquest tractament per tal de no ampliar excessivament l'abast de la investigació i diluir potser la línia argumentativa. La selecció temàtica, així com l'ordre escollit, comporten ja una certa opció de lectura i un explícit judici de valor. Aquest, però, haurà de fer-se ara més explícit.

Tot i que l'exposició que he realitzat del pensament de Levinas en torn a l'ètica i el sentit ha estat fonamentalment descriptiva, els principals aspectes que ara voldria comentar han anat ja plantejant-se al llarg de les pàgines precedents. Es tracta ara de recullir-los i d'analitzant-los, ja fora del context descriptiu, amb més detall i des d'una perspectiva més crítica. Altres observacions que inclouré en aquest epíleg no han estat expressades amb anterioritat en part perquè són, podriem dir, de caràcter secundari; qüestions relatives a la opinió i condicionades per les opcions preferencials diferents (jueva o cristiana, per exemple) dels qui les sostenen, però que no deixen de ser rellevants per tal

com un pensament filosòfic ha de ser rigorós i justificar tota opinió o preferència amb coneixement i respecte. Pel seu caràcter tan divers, doncs, dividiré aquestes consideracions finals en quatre apartats:

- En l'apartat 1, es tracta de situar l'ètica de Levinas en el marc des d'on crec ha de ser jutjada: com a ètica que reflexiona sobre el sentit -i que, per tant, assumeix pressupòsits i valors metafísics (Transcendència, Bé, Alteritat)- i no sobre qüestions normatives de moral política.
- En el 2on apartat, apunto només certes reflexions sobre la coherència interna, el rigor intel·lectual, l'insuficient abast i l'excés d'exigències que implica i potser comporta proposar una -evidentment no gens fàcil de realitzar- "moral de la responsabilitat il·limitada pels altres". Amb això vull dir que les observacions i sospites expressades en aquest apartat no comprometen, de ben segur, el valor essencial de la reflexió filosòfica de Levinas sobre l'ètica i el sentit. Tanmateix, opto per expressar-les. Tot està obert a discussió.
- En l'apartat 3, pretenc resumir les aportacions que considero més significatives i renovadores de la proposta ètica levinassiana i per les quals el seu pensament

constitueix, crec, una fita destacada en l'evolució del pensament ètic de tots els temps.

- Una reflexió final sobre la pretensió d'alteritat i l'originalitat del pensament levinassiana, així com una darrera referència sobre el significat del títol amb què he sintetitzat la seva obra ("l'ètica com a sentit") conclouen aquest treball.

1. UNA ÈTICA DEL SENTIT, NO DE LA NORMA

La proposta levinassiana pot ser desataesa i qualificada despectivament "d'humanisme 'light'"¹, d'ideologia (al servei del judaïsme) o d'utopisme completament irrealitzable. Tanmateix, la crítica que crec mereix ser considerada és la que observa en ètiques com la levinassiana un sentit potser més religiós que ètic per quan es basen en una "generositat de cor" que no sempre ni fàcilment es troba en les persones i, en canvi, semblen desatendre la necessitat de coacció de la moral.

¹ Cf. ALCOBERRO, R.: "Un humanisme massa 'light'", El País, 6/4/1989.

social². És, doncs, "realista" una ètica així enfocada? O millor, és "pràctica"?

És cert que l'ètica de Levinas no té conseqüències o aplicacions pràctiques evidents com poden tenir altres corrents del pensament ètic modern com són el pragmatisme de Rorty, l'utilitarisme anglosaxó o les ètiques discursives o dialògiques d'Apel o Habermas. Aquestes últimes, per exemple, s'interessen per com és possible trobar les normes universals que regulin èticament la convivència. Conclouen que una norma serà legítima si el seu establiment acompleix unes determinades condicions de procediment, que poden resumir-se en els següents punts: la norma ha de ser fruit d'un diàleg racional de tots els implicats, d'un diàleg, per tant, que es realitza en condicions de simetria per a tots els participants, d'un diàleg en el qual les coaccions interiors i exteriors són reduïdes al màxim i que culmina en un consens entre els

² Aquesta observació la pren Adela Cortina qui, tanmateix, no l'aplica a Levinas en concret sinó que en termes generals comenta: "Si entre els diferents projectes ètics hagués resultat victoriós l'agustiniana 'estima i fes el que vulguis', potser avui entendriem el fet moral desde l'abundància de cor i no desde la coacció legal. Però la invitació agustiniana va quedar en un discret segon pla, com si fos més pròpia de la religió que de la moral. Les religions poden permetre's el luxe de la gratitud, però la moral -segons sembla- és abans que res l'àmbit on regna la coacció: un àmbit més jurídic que cordial". CORTINA, A.: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos. Madrid, 1994 (4*), pp.275-276.

affectats. També Rawls, després de l'impacte de la seva gran obra *Theory of Justice* (1971) i d'algunes crítiques referents a la indeterminació pràctica de certes idees allí expressades, s'esforça per a construir una concepció moral, com diu Fernando Vallespín³, "aplicable a l'organització moral i política 'sota condicions modernes'" i a extreure les conseqüències o desenvolupaments que en la seva "fonamentació racional de les bases de la convivència social i política" podien, en tot cas, només entreveure's. Però el camp de Rawls no deixa de ser la filosofia moral i política...

Pel que fa a Levinas, tot i que poguem lamentar la no aplicació o no traducció immediata dels seus postulats ètics a principis socio-polítics o jurídics pràctics, i que la considerem de fet com una limitació⁴, el cert és que Levinas deixa ben clar des d'un principi que el seu interès no és aquest, no és normatiu ni regulador, sinó que es troba en l'àmbit del sentit, és a dir, de la reflexió teòrica sobre les perspectives i actituds que

³ VALLESPÍN, F.: "El Neocontractualismo: John Rawls", a CAMPS, V. (Ed.): *Historia de la Ética. Vol. 3. La ética contemporánea*. Crítica. Barcelona, 1989, p.579.

⁴ Certament, crec que seria desitjable que l'acció moral -o de responsabilitat- no es deixés tant a la iniciativa de cada persona i que s'establissin pautes més clares i determinades per a realitzar, no només interiorment i individual sinó també objectivament i col·lectiva, una ètica de la responsabilitat pels altres. L'ètica és ara, segurament més que mai, un afer social.

poden realitzar plenament la vida humana i que defineixen l'esdeveniment ètic: "La meva tasca no consisteix a construir l'ètica; intento només de buscar-ne el sentit. No crec, en efecte, que tota filosofia hagi de ser programàtica. (...) Es pot construir, sens dubte, una ètica en funció del què dic, però aquest no és el meu tema propi" ⁵. En Levinas, és la justícia (el dret, les institucions) la que ha de determinar les normes concretes de convivència. L'ètica, per la seva banda, indica què és allò específic, únic de la persona o, com Levinas mateix diu, "les possibilitats extremes de les significacions humanes" ⁶, possibilitats com l'un-per-a-l'altre o la santedat, on l'home arriba a la realització plena de la seva humanitat ⁷. Si això és així, Levinas ha de ser situat i valorat a partir d'aquesta reflexió prèvia a la creació de normes específiques o criteris normatius, i és en aquest tema del sentit i en la reivindicació d'una racionalitat no basada únicament en el saber de l'evidència que certes aportacions de Levinas em semblen decisives. Considero, per exemple, i per

⁵ EI 95-96 (91).

⁶ AE 97-98 (114).

⁷ Així donc, l'ètica de Levinas pot considerar-se "realista" per tal com apunta a una possibilitat humana - la donació desinteressada a l'altre- tot i que aquesta no sigui una possibilitat àmpliament realitzada entre els éssers humans ni es suggereixi, d'altra banda, cap mitjà o mesura pràctica per a promoure-la.

començar, un gran encert el fet de destacar com allò originari i fonamental en la vida dels homes la relació, i el fet que aquesta es concreta, èticament, en l'experiència del "cara a cara".

Efectivament, per a Levinas, la dignitat humana es mesura per la capacitat moral, de resposta als altres de l'ésser humà, i aquesta constitueix el fet originari de la relació -de l'estar assignat a l'altre- anterior a tota teoria i a tot coneixement. És a dir, abans que ser substància autònoma o llibertat absoluta, l'home és, afirma Levinas, un ésser assignat als altres i, per tant, és en el marc de la relació social on es juga la possibilitat mateixa d'una vida amb sentit. En la base de l'ètica levinassiana -com de tota ètica, d'altra banda- hi ha doncs una determinada concepció antropològica i a partir d'ella la pretensió de ser capaç de definir en què consisteix una vida plena. Pretensió discutible avui dia en que l'individu no vol ser definit o dirigit o interpretat sinó amo dels seus propis desejos i accions, però pretensió que respon a una de les preocupacions principals de l'ètica de tots els temps: trobar en què consisteix la felicitat i el Bé. Haurem, però, de coincidir amb Adela Cortina en afirmar que la majoria dels sistemes ètics contemporanis han renunciat, per

diverses raons, a definir en què consisteix aquest Bé⁸. "El no considerar que el fet moral -diu- consisteix en la realització de la qualitat més excel·lent de l'home, a l'estil d'Aristòtil o de Nietzsche; el fet de no identificar l'àmbit moral amb el de la realització de "l'ideal d'home", constitueix -segons el meu entendre- (...) una peculiaritat de les ètiques dominants en el nostre temps". "A l'hora de justificar el fet moral -afegeix- cap d'elles pretén recórrer a una especial concepció de l'home que hagi de ser portada a plenitud: l'antropologia metafísica no és la clau de l'ètica. Molt més modestes, les ètiques d'avui (...) es limiten a constatar en principi un fet irrebatible en el qual fonamentar el món moral: el fet que els homes -i àdhuc tots els éssers vius- neixen amb desijos o aspiracions, preferències, interessos (...) o necessitats (...). La tasca moral no consisteix avui dia en 'la tasca de l'heroi' que porta al màxim la seva humanitat. La nostra ètica no és 'ètica de perfecció' sinó 'de la satisfacció', del màxim de satisfacció possible amb

⁸ Cortina en destaca dues: la consciència de "naturalització" i "finitació", és a dir, la consciència que l'home no és un ésser dotat de característiques quasi sobrenaturals sinó un ésser natural procedent, com tots els altres éssers vivents, del mecanisme de l'evolució, d'una banda; i d'altra, el desig de trobar per a la moral un fonament objectiu, que no sigui qüestió de gustos, sinó sobre el qual es pugui argumentar. Cf. CORTINA, A.: o.c. p. 48.

respecte a desijos, necessitats, interessos i preferències que són un fet insobornable" ⁹.

Levinas dissenteix òbviament d'aquest punt de vista. La seva no és una moral de la satisfacció, sinó de la responsabilitat pels altres, que és la possibilitat - ètica- suprema de l'ésser humà. La seva és, certament, una moral d'exigències, però em sembla que l'ètica perdria una de les seves funcions fonamentals si renunciés al seu caràcter utòpic, és a dir, de denúncia i d'inconformitat respecte l'ésser (la situació, el món, tal i com són en l'actualitat) i la seva voluntat transformadora, la seva capacitat de projectar i promoure millores per a la humanitat. El retorn a una ètica de caire teleològic ¹⁰ és motivat i es justifica, creu Levinas, precisament, pel fracàs de la raó en bastir un món més humà. La seva ètica reclama tornar a prestar atenció al significat d'experiències vitals fàcilment reconeixibles (com el fet que és difícil mentir, ignorar o matar un altre ésser humà quan el mirem als ulls i aquest ens mira). Que el fonament del fet moral no es trobi només en la capacitat raonadora del subjecte sinó

⁹ CORTINA, A.: o.c. pp.47-48.

¹⁰ Tradicionalment s'ha distingit entre dues grans corrents ètiques: la teleològica -centrada en la vida bona o el Bé- i la deontològica -centrada en els deures o les normes que han d'acomplir-se per a assolir determinats fins-.

que sorgeixi, amb anterioritat a aquesta, del trobament cara a cara amb l'altre, és un aspecte que pot ser jutjat, com a mínim, ambivalentment: que tota la coerció moral es redueixi a com cada individu es deixi afectar i interpell.lar per l'altre, és a dir, per la passivitat o capacitat de "sentir" un rostre, pot certament provocar en esperits ètics fonamentalment pràctics cert recel o un sentiment d'insuficiència que Levinas, d'altra banda, no nega (és per això que les institucions de la Justícia són, segons ell, del tot necessàries en la regulació de la convivència humana); però el caràcter fonamentador únic, podríem dir, i immediat del cara a cara té també el valor de situar el deure moral en una experiència que pot ser universalment reconeguda i viscuda "des de dins" de la persona, i que considera a aquesta -des d'ella i no per obediència a la llei- com un veritable fi en si mateixa.

Personalment, no considero que cap d'aquests dos tipus de discurs ètic (el descrit per Adela Cortina com a dominant en l'actualitat i el que defensa -amb originalitat però no aïlladament- Levinas) sigui redundant o anacrònic, sinó que penso que poden ser propostes ètiques complementàries: les primeres perquè centren la seva atenció en la regulació de la societat, és a dir, en aspectes socio-polítics (promovent la igualtat, la

solidaritat i la justícia), les segones perquè atenen prioritàriament a aspectes metafísics, a consideracions sobre les possibilitats extremes de la persona humana i al seu sentit -projecte- vital, que seria una pèrdua menysprear. Així, per exemple, hi ha força elements de la recerca i definició del Bé levinassians que aporten llum nova i reflexions rellevants sobre aspectes que afecten -també- l'home modern: valoro especialment, entre aquests elements, el tema de la defensa del subjecte versus els sistemes; la consideració de l'Altre com a irreductible a mi, al que jo penso d'ell i als meus interessos; la responsabilitat que transcendeix el marc del present i l'immediat i s'estén al passat i al nostre compromís amb futures generacions; l'affirmació, en fi, de la prioritat de l'acció per sobre l'especulació teòrica.

2. ALGUNES OBSERVACIONS CRÍTIQUES

Abans, però, de considerar resumidament les aportacions que considero més destacades, voldria esmentar només algunes objeccions i reserves d'indole diversa que el pensament de Levinas em suscita.

De la mateixa manera que moltes aportacions de Levinas em semblen realment valuoses, em sembla també lamentable que

aquestes aportacions es plantegin com a conseqüència o vinguin contraposades a caracteritzacions sovint massa simplistes per unilaterals, esquemàtiques i superficials dels seus opositors. Així, per exemple, no es pot afirmar que l'ideal de pau sorgit de Grècia comporti només la voluntat d'estar tranquil en la casa pròpia i no també en molts casos "una recerca de comunicació cultural i econòmica en relació" ¹¹. La mateixa crítica és aplicable als comentaris de Levinas respecte el cristianisme. Sovint sembla que Levinas oblide el que ell mateix reconeix en certs moments: que la Bíblia és l'"essència de l'espiritualitat judeocristiana" ¹² o que "l'Escriptura ens parla sobretot -els cristians també ho diuen- de l'altre home i ens allibera d'aquest lligam de l'ésser amb si mateix" ¹³. En efecte, moltes de les característiques pròpies del judaïsme (com l'affirmació que estimar l'altre "obre" al sentit del subjecte, o la insistència en l'amor a l'estranger) ho són, per raó de l'origen comú i de la comú font d'inspiració, també del cristianisme, tot i que, per la particular història del judaïsme, el jueu hagi pogut ser més sensible a certs temes per sentir-se ell mateix com a estranger.

¹¹ L'expressió és del mateix Levinas; cf. *El sujeto europeo*, Ed. Pablo Iglesias. Madrid, 1990, p.8.

¹² LEVINAS, E.: *El sujeto europeo*, o.c. p.11; (el destacat és meu).

¹³ LEVINAS, E. a POIRIÉ, F.: o.c. p.131.

Tanmateix, i pel que respecte al cristianisme, crec que Levinas confon sovint l'evolució històrica del cristianisme institucionalitzat amb els origens d'aquesta religió i el seu missatge essencial expressat en els Evangelis; és a dir, pren per essencial allò que constitueix només una derivació, sovint distorsionada, de l'espiritu inicial del cristianisme. El cristianisme, certament, ha pogut ser al llarg de la història subjecte infringidor de dolor, però això no és sinó una malformació evolutiva i no consubstancial. Semblaria que no és difícil adonar-se'n, o que no hauria de ser-ho per a un pensador rigorós. Però l'afany apologètic de Levinas envers el juadisme el fa trair, crec jo, aquest rigor intel·lectual. No sembla haver-hi, en Levinas, una voluntat conciliadora prou forta, sinó una satisfacció i autoafirmació en les pròpies postures ideològiques que es torna excloent i no prou sensible a similituds o valors provinents d'altres religions. En aquest punt, lamentablement, Levinas s'allunya de Franz Rosenzweig, de qui aprèn i reprèn tantes altres coses¹⁴. Finalment, a

¹⁴ Com ja he indicat en altres capítols, Levinas reprèn molts dels temes principals de Rosenzweig i de la seva gran obra *L'Estrella de la Redempció* (1921). Així, per exemple, i sintetitzant, la contestació -a partir d'una reflexió rigorosa sobre la crisi de la intel·ligibilitat del món- del caràcter primordial de la racionalitat totalitzant tradicional a Occident; la incorporació de la intriga religiosa en la reflexió filosòfica en tant que obrint un horitzó de sentit en la nostra experiència del món, de la història i del temps; la relació, la sortida de si vers els altres (sortida de

més, el tractament -tant superficial, pejoratiu i caricaturesc- que Levinas fa del cristianisme en oposició a la seva visió -tant idealitzada- del judaïsme¹⁵, em sembla particularment greu per tal com Levinas, podríem dir, és el filòsof de l'alteritat, aquell que afirma no només la irreductibilitat de la diferència sinó, per això

Déu vers el món -Creació-, sortida de Déu vers l'home -Revelació-, sortida de l'home vers el món i els altres homes com a resposta a l'amor de Déu -Redempció-) com a realitat original i primera que s'oposa a l'aïllament, operat per la raó totalitzant, de cada un d'aquests elements dins d'una síntesi tematitzable. Levinas s'inspira també en Rosenzweig en les seves anàlisis del temps, del llenguatge i de l'absolut del rostre humà que la seva mirada revela. Tanmateix, Levinas no recull en la seva pròpia reflexió la tesi de Rosenzweig segons la qual la Veritat s'expressa, per la seva pròpria essència, en dos modes, altrament dit, s'escindeix en dues aventures de l'esperit -la jueva i la cristiana- que són totes dues, i al mateix nivell, necessàries a la Veritat. El mode del judaïsme, dirà Rosenzweig, és inseparable de l'estrucció de "poble etern", és a dir, exterior a la història i participant ja de l'eternitat, però limitat en el seu particularisme; el mode del cristianisme es defineix i és necessari pel seu universalisme missioner, present en la història i a les nacions històriques, sempre en ruta però segur dels dos termes eterns dels seu camí mateix: l'Encarnació i la Parusia. La Veritat, que no significa ja enunciats i afirmacions, sinó un esdeveniment i un drama escatològic que es desenvolupa, necessita d'aquests dos rols diferents i del seu diàleg. Per això, hi hauria entre jueus i cristians la més gran intimitat: no el simple fet de compartir algunes idees, ni la continuitat d'una història on els uns reprenen o renoven les opinions dels altres, sinó l'apartenença a una vida comú on es realitza progressivament la Veritat.

¹⁵ "Le chrétien, reconnu dans sa mission parmi les peuples, restera certes en revanche, pour le juif, celui qui édulcore et énerve le judaïsme; mais il sera aussi proclamé, s'il pratique la justice, l'égal du Grand-Prêtre." LEVINAS, E.: "La poésie et l'impossible", DL 181.

mateix, el respecte que se li deu i el seu valor espiritual i ètic.

En aquesta mateixa línia, diria que el concepte d'"Altre" sembla, en concretar-se, restringir-se, lamentablement, a l'alteritat específica del judaisme. De fet, són realment poques les referències de Levinas a altres alteritats concretes apart de la jueva: l'alteritat d'altres religions que la jueva, l'alteritat d'altres cultures que la europea, d'altres mons que el Primer. Sembla, inclús, que la història s'hagi aturat a Auschwitz i que després de la Segona Guerra Mundial, o abans, no s'hagin produït esdeveniments capaços de convulsionar de manera tan radical i esfereidora la humanitat sencera i de qüestionar el sentit mateix del terme "ésser humà". És cert que el concepte d'alteritat exclou tota definició del seu contingut, tota especificació de característiques i que, per aquesta mateixa raó, abasta qualsevol tipus d'alteritat concreta. És cert, igualment, que Levinas pren Auschwitz com el símbol o paradigma de totes les realitats de mort i de tortura del nostre segle¹⁶. Però també és cert que Levinas sembla coincidir amb el filòsof jueu canadenc Èmil Fackenheim¹⁷ en establir el que podríem anomenar "jerarquies genocídiques", matizos

¹⁶ Cf. nota 20 cap. 7 d'aquest treball.

¹⁷ Cf. ara nota 24 cap. 7.

qualitatius i quantitatius en el sofriment, el mal i l'extermini que em semblen constituir una pretensió totalment desaforada. Com qualificaria Levinas, en quin nivell de gravetat i d'acord amb quines justificacions atenuants (com la fe en el cas dels Albigesos o dels cristians negres, segons el text de Fackenheim citat) els exterminis de serbis contra bosnis en el territori de l'antiga Iugoslàvia, d'hutus contra tutsis primer i tutsis contra hutus després a Ruanda o a Burundi? I com qualifica l'internament forçós de palestins en camps de refugiats israelians?

En relació a l'anomenat "problema palestí" tinc la impressió que Levinas fa malabarismes, és a dir, que defuig manifestar-se sobre el tema i que, quan ho fa, es perd en consideracions massa imprecises. Hi ha, dirà Levinas ¹⁸ i en això hi estic d'acord, una antinòmia -o conflicte- entre ètica i política quan es porten les seves exigències respectives fins a l'extrem. Ètica i política s'exclouen mútuament en els seus procediments (desinterès versus càcul, per ex.) i alhora es complementen i són les dues vàlides en els seus àmbits determinats. Així, encara que la política tracta els homes estratègicament, la política té la seva

¹⁸ Cf. LEVINAS, E.: "Israël: éthique et politique", Les Nouveaux Cahiers, 18 (1982-3) 71, p.4.

justificació i aquesta, paradoxalment, està basada en una exigència ètica: la defensa del meu proisme. Així les coses, el problema consisteix en trobar quins són els límits ètics a aquesta existència de la política èticament necessària. La sola reflexió dels filòsofs no pot resoldre aquesta antinòmia sinó que ha d'anar dilucidant-se -sovint dolorosament- en el concret dels esdeveniments i de la vida humana. Pel que fa al tema de l'Estat d'Israel, Levinas planteja l'antinòmia entre ètica i política de la següent manera: la idea sionista, diu, és una idea política que té una justificació ètica en la mesura que, per posar fi a l'arbitrari que marcava la condició jueva i a tota la sang vessada impunément arreu del món i durant segles, s'imposa una solució política. Aquesta es tradueix en l'existència a Israel d'una unitat política amb una majoria jueva; d'un Estat en el sentit ple del terme, un Estat amb un exèrcit que pugui tenir una significació dissuasiva, i si cal defensiva. La seva necessitat és ètica, afirma Levinas: "és en efecte una vella idea ètica la que prescriu, precisament, defensar els nostres semblants" ¹⁹. En l'obra de Levinas, doncs, la política és èticament necessària però, tendent com és a convertir-se en totalitària, és a dir, a subsumir els individus a les exigències del tot (Nació, Estat, Poder) i a jutjar la

¹⁹ LEVINAS, E.: art.c. p.4.

història en termes de vencedors i d'eficacitat, l'ètica ha de recordar constantment a la política altres pautes i valors possibles i en funció d'ells jutjar i corregir - redirigir- la seva acció. Però aquí és on les coses, crec, fan fallida: el judici des de l'ètica de les accions polítiques (o para-polítiques) d'Israel no és mai prou clar, prou unívoc, em sembla, en els escrits o les intervencions públiques de Levinas. I aquí és on volia anar a parar...

Si és cert que el poble jueu, com afirma Levinas i per raó de la seva història, acompleix sobre la terra i per als homes una possibilitat privilegiada: "un ésser lliure que jutja la història en lloc de deixar-se jutjar per ella" ²⁰, i si ésser jueu és, aleshores, "no sotmetre la Llei de la justícia a l'implacable curs dels esdeveniments, i denunciar-los si cal com contra-sentit o com a follia" ²¹, crec que Levinas -reconegut internacionalment com un dels principals representants intel·lectuals i portantveus del judaisme- hauria de condemnar sense tants matizos d'aparenç justificadora crims comesos amb el consentiment o davant la impossibilitat de militars jueus, com la matança de refugiats palestins als camps de Sabra i Chatila, el 1982

²⁰ "Le sens de l'*histoire*", DL 318.

²¹ Ib., DL 317.

²². En l'entrevista -a què vinc referint-me- i que Alain Finkielkraut realitza a Levinas a l'endemà d'aquesta tragèdia ²³, Levinas parla encara molt més dels greuges exercits al llarg de la història i contra els jueus que del fet mateix (que es tracta de comentar-jutjar) de la matança de civils palestins en condicions d'indefensió absoluta. L'única vegada que es qualifica obertament el fet de "massacre", el terme no és pronunciat per Levinas, sinó per Finkielkraut. Levinas, per la seva banda, sembla concloure el tema sentenciant -en un to hegelian gens propi d'ell i a més gens aclaridor- que "els esdeveniments ocorreguts allà baix, i que hom preferiria no s'haguéssin produit, prendran una significació per a la història general de l'esperit" ²⁴. En el moment decisiu del confrontament de la seva filosofia amb

²² El 16 de setembre de 1982, un grup de falangistes cristians libanesos, a qui el Govern d'Israel vol incorporar en la lluita contra els combatents palestins, és autoritzat pel Ministre de Defensa israelià, Ariel Sharon, a entrar en els camps de refugiats palestins de Sabra i Chatila, a Beirut. L'autorització es produeix, doncs, un dia després que el president libanès electe, Bachir Gemayel, i líder de les milícies falangistes, sigui assassinat per un grup musulmà. El 18 de setembre transcendeix al món que durant tres dies les milícies han assassinat milers de palestins, inclosos dones, vells i nens, sota la mirada impassible de l'exèrcit israelià, que envoltava la zona i els facilità el pas als camps de refugiats esmentats.

²³ Cf. LEVINAS, E./ FINKIELKRAUT, A.: "Israël: éthique et politique", Les Nouveaux Cahiers, 18 (1982-3) 71, pp.1-8.

²⁴ LEVINAS, E.: art. c. p.4.

situacions pràctiques concretes és on queden més de manifest les mancances -foscor i vaguetat- del llenguatge i l'expressió de Levinas. En aquests moments, la capacitat suggestiva de les seves imatges i la utilització de "grans paraules" (a l'estil heideggerià) haurien de trobar mitjans de concretització més diàfans i fer-se realment significants.

En resum, crec que l'excel·lent defensa de l'alteritat que Levinas realitza en la seva obra -i que sorgeix, certament, en el seu cas, de la seva experiència en tant que jueu- hauria de trobar més suport concret, hauria de tenir més enllaços amb la realitat, més exemplificacions: ser més universal, més abastant, més realment "defensa de tot altre"; hauria d'estar, en definitiva, més socialment compromesa.

En un altre ordre de coses, i en certa manera paradoxalment per tal com em proposo comentar ara l'excés i no la manca de coherència i radicalitat, em sembla poder parlar també d'un cert desfase "sociològic" en les reflexions de Levinas; reflexions que estarien més en la línia de l'Europa existencialista de post-guerra que amb les actituds contemporànies d'éssers -i especialment joves- desorientats a causa, cert, d'una crisi d'orientació última però també i en molts casos, crec, a

causa d'un profund sentiment d'autodesvalorització i impotència. L'ètica de Levinas, amb la seva proposta d'orientació i de sentit, pot de ben segur oferir una alternativa al sentiment postmodern de buidor provocat per la caiguda dels ideals utòpics i les veritats absolutes. Però la radicalitat de les exigències ètiques tal i com Levinas la presenta podria ser tant o més paralitzadora, de cara a l'acció, que la manca d'un sentit global en la nostra vida. Crec, en efecte, que Levinas hauria de moderar l'exclusiva tendència del subjecte ètic vers els altres i que caldria trobar uns principis que des del propi subjecte, i no només des de la justícia i instàncies exteriors a l'individu ²⁵, limitessin la responsabilitat en ordre a protegir l'autoestima dels individus de fracassos i desenganys constants o d'un excessiu sentiment de culpabilitat. La proposta de Levinas en aquest sentit no és realista perquè acusar-se del mal fet per l'altre o del bé encara no realitzat per mi no augmenta o millora en res l'eficàcia de la responsabilitat i, en canvi, pot sumir el subjecte en un estat d'ansietat, en l'extrem, autodestructiva. En aquest sentit, em sembla més adequada, per exemple, la reflexió feta pel teòleg protestant alemany Dietrich Bonhoeffer, qui va unir en la

²⁵ "Cal el recurs a la justícia perquè jo pugui finalment ocupar-me de mi". LEVINAS, E. a POIRIÉ, F.: o.c. p.100.

seva definició de responsabilitat l'exigència de resposta total, d'una banda, i de consideració atenta de la demanda de les circumstàncies, de l'altra; és a dir, la necessitat d'arrelar l'acció en sòlids principis ètico-religiosos i al mateix temps adequar-los al context vital. Obviar això és passar per alt la complexitat de la realitat concreta de l'home. Així, Bonhoeffer afirmarà que "el camp d'acció de la responsabilitat de cada ú queda limitat per les responsabilitats respectives dels altres" ²⁶. En aquest sentit, penso que potser el cristianisme amb la seva insistència en la igualtat entre les persones -i en termes generals els ideals de simetria i reciprocitat que poden derivar-se'n- ofereix certa "protecció" a l'individu, protecció tan essencial a l'actuar ètic com poden ser la generositat i el

²⁶ Cf. l'article sobre Bonhoeffer d' ALEMANY, J.J.: "Teólogo de la responsabilidad cristiana", a El Ciervo, 528 (1995) 25-27, pp. 26-27. També segons Alemany, en el pensament de Bonhoeffer ressona encara una altra limitació a la possible desmesura de la responsabilitat, limitació aquesta, certament, relativa al sentiment religiós però que considero, personalment, de molt sanes conseqüències: "Aquesta limitació s'estableix respecte del Déu que ofereix l'últim suport al responsable, i es basa en la condició de criatura d'aquest. (L'home) es veurà precisat a reconèixer que ell no ho pot fer tot, que en els seus projectes i en el desenvolupament d'aquests entren inevitablement la contingència, la incapacitat i totes les altres insuficiències que afecten la condició humana. La qual cosa planteja com a inexcusable posar finalment l'actuació en mans de Déu, únic capaç de dur a bon terme allò que l'home no va aconseguir i de pronunciar sobre l'acció incomplerta, defectuosa o errada, la paraula definitiva de gràcia i perdó".

desinterès ". Per tot això i per a concloure, coincideixo amb Adela Cortina en afirmar que "en educació, tot allò que es treballi en favor de l'autoestima i l'autoconcepte serà poc" ²⁸, ... especialment avui en dia i en relació als joves.

3. SORTIR DE L'ÉSSER, O LA POSSIBILITAT DE TRENCAR AMB EL TOTALITARISME I AMB L'EGOISME ONTOLÒGIC

En l'aspecte positiu, crec que les principals aportacions de Levinas al panorama ètic i filosòfic contemporani es deriven directament d'allò que constitueix la intuició fonamental de què parteix i en què es basa tot el seu pensament: l'affirmació que cal sortir de l'ésser. De

²⁷ En la mateixa línia encara i com a complement del què ja he dit, m'agradaria citar un escrit de Xabier Etxeberria que conclou: "El tema de l'amor a l'altre i a si mateix en la tradició cristiana és complexe. Té els seus punts obscurs, però també són evidents les seves referències il·luminadores per a l'ètica. Mostra que no és fàcil estimar l'altre (...) però que tampoc és fàcil estimar-se un mateix, aquest ésser contradictori i limitat que sóm i que, en qualsevol cas, cal anar vers una síntesi d'ambdues dimensions". Etxeberria reproduceix també un text de Bernanos pertanyent al seu *Diari d'un cura rural*: "És més fàcil del que es creu odiar-se. La gràcia està en oblidar-se. Però, si tot orgull estigués mort en nosaltres, la gràcia de les gràcies seria estimar-se humilment un mateix (...)" . Cf. ETXEBERRIA, X.: "Ética como amor a sí mismo, ética como amor al otro", al recull *Ética*, Editorial Popular, nº 176, Madrid, 1991, p.65.

²⁸ CORTINA, A.: *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos. Madrid, 1993, p.179.

l'ésser entès en una doble direcció: com a neutre anònim (entronitzat per Heidegger) i com a individualitat egoista (segons la modalitat descrita per Spinoza). Així, "sortir de l'ésser" té, crec jo, dues conseqüències fonamentals:

3.1. CONTRA LES TOTALITATS I EN DEFENSA DEL SUBJECTE

El pensament de Levinas s'erigeix contra els sistemes de la Totalitat, contra la impersonalitat, a favor del subjecte i d'un subjecte que no es pensa a partir de la seva finitud -angoixa davant la mort-, ni tan sols a partir de l'auto-affirmació individualista de les seves potencialitats d'ésser -pervivència, acumulació-, sinó a partir d'allò que hi ha de més humà en l'home, dirà Levinas: a partir de la seva grandesa d'ens responsable ²⁹. Davant el sotrac que la transcendència de l'altre exerceix en la meva vida d'immanència -tancament en mi mateix- i gaudi, el subjecte desperta a la responsabilitat inalienable; a partir d'aleshores, ha de sotmetre i ordenar la pròpia vida i cada moment de la història a un judici de caràcter ètic. No hi ha excusa: el Jo ha de respondre de la seva vida i de la seva acció en el món i ningú pot reemplaçar-lo. Cada ésser és únic,

²⁹ Cf. TI 11 (52).

és responsable. El poder retorna als individus, contra els sistemes.

La filosofia de la història de Hegel o l'ontologia heideggeriana, afirmant la primera un Logos o Destí universal i la segona l'ens com a expressió particular de l'Ésser, constitueixen exemples privilegiats del substracte filosòfic on han begut els grans sistemes polítics totalitaris del nostre segle (estalinisme, nacionalsocialisme). Però les filosofies de la Totalitat no només han sotmès i alienat l'individu a la força despòtica del Tot sinó que són també responsables de la reducció que s'ha fet de l'altre a mer objecte de coneixement o a obstacle de la llibertat del Jo. La reacció de Levinas contra aquestes filosofies és, doncs, també, una afirmació de l'Altres: de la seva irreductibilitat i de la seva importància cabdal pel que fa a la formació -i a l'autodescobriment- de l'individu en tant que subjecte i ésser moral.

Altres pensadors contemporanis han aixecat la seva veu contra les filosofies de la Totalitat i la violència que aquestes comporten implícitament i àdhuc justifiquen. Levinas, en particular, reconeix en nombroses ocasions el seu deute envers Franz Rosenzweig. Malka³⁰, d'altra

³⁰ MALKA, S.: o.c. pp.94-100.

banda, fa notar la influència de Levinas en un considerable nombre d'escriptors i filòsofs dissidents de l'Europa de l'Est; i jo, ja vaig indicar l'enorme repercussió de les seves obres en la teologia i filosofia llatinoamericanes de l'alliberament³¹. La crítica de Levinas als totalitarismes -filosòfics i polítics- és, doncs, una de les seves aportacions més influents i que considero essencial. Tindrà, però, la seva contrapartida: un, crec jo, excessiu recel envers la política. A més, la crítica als totalitarismes realitzada per Levinas i que podria ésser comú amb pensaments postmoderns té, des del meu punt de vista i respecte a aquests, un valor afegit que el distingeix d'affirmacions de l'individu postmodernes, i és la perspectiva antropològica des de la qual es realitza; l'home és certament lliure davant de tot poder que vulgui sotmetre'l o anul·lar-lo, però aquesta llibertat no és capacitat d'autoafirmar-se ni sentiment egoista de singularitat, sinó obligació moral -desvetllada amb ocasió de la presència davant meu de l'altre- de ser sensible als altres i de respondre'ls-hi. L'ètica de Levinas promou així una societat d'individus responsables, que tenen el dret i el deure d'actuar solidàriament i generosa. En Levinas, la persona humana és exaltada al màxim, perquè la defineix la seva capacitat de fer el Bé.

³¹ Cf. nota 59 cap. 2 d'aquest treball.

3.2. LA SORTIDA DE SI VERS L'ALTRE O LA SANTEDAT VERSUS L'EGOISME

Sortir de l'ésser significa també destacar la possibilitat i la necessitat urgent de pensar la vida humana com a dirigida o orientada no desde la persistència o perseverança en l'ésser - afirmant-se com a pur devenir o voluntat de poder-, sinó a partir de la transcendència, de la sortida de si mateix vers l'Altre, de la relació amb ell. Comporta, doncs, abandonar -com a única possible- la tradicional representació filosòfica de l'ésser com a identitat, afirmació de si mateix i repòs, per la de subjecte inquiet per l'altre, constituint-se, precisament, en tant que únic en la responsabilitat envers l'altre i donant-se a ell. Vida com a relació, "altrament que ésser". La nostra experiència mateixa ens parla d'aquesta possibilitat de transcendència d'un mateix que s'obre amb la visitació i el rostre de l'altre. En efecte, l'altre fa possible una nova dimensió "més enllà de l'ésser". La seva sol·licitud, com hem vist, desperta la meva consciència i possibilita l'inici de l'actuació moral, de l'actuació responsable. Així doncs, l'experiència ètica ofereix a l'home la possibilitat de sortir de l'egoisme ontològic amb què la racionalitat occidental descriu -i a on capté- el subjecte.

Si bé l'impuls de transcendència i la generositat il·limitada no són esdeveniments nous en la història de la humanitat, sí que consisteix una novetat d'extenses repercussions filosòfiques posar aquestes realitats al centre de la reflexió racional sobre el subjecte i el sentit de la vida humana. Lluny de pessimismes en voga o de pensaments nihilistes, Levinas surt de la crisi moral provocada per la Segona Guerra Mundial amb una afirmació absoluta de l'ésser humà i la seva vocació pel Bé. No oblidar que l'home pot també actuar desinteressadament, preocupant-se pels altres i donar, àdhuc donar-se, és condició de possibilitat de tota ètica pensada sense *paliatius*, i una veritat que potser pertoqui als filòsofs -ètics i metafísics- haver de recordar. Per a la filosofia de l'affirmació d'un mateix i del repòs, en canvi, la proposta de Levinas pot ser vista com un escàndol³² per tal com consisteix en inscriure una inquietud en l'home. És, de fet, realment, una subversió dels valors que han primat en la filosofia occidental -la llibertat, el coneixement, la independència...- i un retorn, des d'una nova concepció de la funció mateixa de la filosofia -la reflexió sobre el sentit i la promoció de la pau veritable- a valors bíblics com són l'amor i la santedat.

³² Cf. LEVINAS, E.: *Dieu, la Mort et le Temps*. Grasset. París, 1993, p.148.

3.3. L'ÈTICA COM A FILOSOFIA PRIMERA

Ambdues característiques porten al que es podria resumir en la categòrica afirmació levinassiana que "la moral no és una branca de la filosofia sinó la filosofia primera", és a dir, en la proclamació de la primacia ètica. L'"ètica com a filosofia primera" constitueix una renovadora concepció de la filosofia que l'allibera de dues limitacions on ha estat sovint reclosa:

A\ D'una banda, Levinas afirma que la filosofia, tradicionalment i etimològicament orientada al saber i a la veritat, es converteix en perillosa retòrica si oblide el Bé i les seves exigències pràctiques. Per a Levinas, la veritat del coneixement és irrellevant sense la pau prèvia necessària, basada en el respecte actiu a l'altre. La responsabilitat, doncs, constitueix un sentit "anterior al del saber" o com afirma Levinas a *Totalitat i Infinit* "l'ètica realitza l'essència crítica del saber"³³. Potser per això es pot afirmar, com fa X. Antich que l'originalitat principal de Levinas consisteix en "la gosadia de qüestionar determinats postulats ontològics a causa de les implicacions morals que se'n deriven"³⁴.

³³ TI 33 (67).

³⁴ ANTICH, X.: *El rostre de l'altre*. Edicions 3 i 4. València, 1993. p.14.

Finalment, abans d'ésser "amor a la saviesa", la filosofia té la funció de ser "saviesa de l'amor".

A Europa, constata Levinas, el significat d'un sentit com aquest (anterior al del saber i crític envers ell) ha començat a ser afirmat també al si de la filosofia contemporània pels representants del pensament dit dialògic: Buber, Rosenzweig, Gabriel Marcel o Jean Wahl, i amb anterioritat a ells, per Kierkegaard o Feuerbach. Després de Levinas, la filosofia en tant que "saviesa de l'amor" serà una concepció represa, entre d'altres, per Finkielkraut.

B\ De l'altra, afirmar el primat de l'ètica sobre la filosofia ontològica significa cercar un sentit que no es mesura per l'ésser o el no-ésser, que no ho situa tot dins dels paràmetres de la finitud i de la mort, sinó que, al contrari, determina l'ésser a partir del sentit i l'obre a una possible transcendència. També aquesta línia de pensament filosòfic que Levinas adopta de ple té els seus predecessors. En efecte, de les quatre preguntes que, segons Kant, es planteja la filosofia (Què puc conèixer? Què he de fer? Què puc esperar? Què és l'home?) només la primera, dirà Levinas, es redueix a la comprensió de l'ésser i aboca a la finitud; les altres tracten del deure i de la salvació de l'home i, per tant,

d'un sentit que és racional però sense referència a l'ésser: sense cap comprensió donada de l'ésser i sense reduir-se a la seva epopeia. Així per exemple, en Kant, el problema de la conciliació entre la moralitat i la felicitat té un sentit propi independentment de les veritats ontològiques i porta -àdhuc contra elles- a postular un més enllà, una esperança: Déu i la immortalitat de l'ànima són exigides per la Raó per tal que sigui pensable l'acord entre virtut i felicitat.

Per tot això, Levinas participa plenament en allò que per a Gianni Vattimo constitueix el mèrit de la filosofia contemporània, que rau, afirma, "en la comprensió de la primacia de l'activitat humana, per damunt de qualsevol altra especulació; si alguna cosa han fet de profit els pensadors d'aquest nostre final de segle, ha estat substituir l'ésser i les seves abstraccions per l'home i el seu món, en un intent d'abastar allò que més primàriament ens importa"³⁵. I allò que més ens importa serà, segons Levinas, lluitar per la pau i la justícia; assolir, per a tots, una vida més humana.

³⁵ VATTIMO, G.: "De la ideología a la ética", El País, 8/1/1987, citat per X. ANTICH a *El rostre de l'altre*, o.c. p.13.

4. RESUM FINAL: L'ÈTICA COM A SENTIT

Levinas pren distància respecte el conjunt de la filosofia occidental i afirma elaborar un pensament amb un origen (el judaïsme) i una finalitat nova. Aquesta pretensió d'alteritat és conscient i ben reflexionada³⁶; és, crec jo, també justificada i constitueix un dels valors principals de la seva obra; amb la seva consideració vull tancar aquest treball.

El gruix de la filosofia occidental ha centrat la seva reflexió en el Jo, oblidant l'Altre, -egocentrisme epistemològic- i ha situat el valor de la vida humana en l'esfera dels seus assoliments cognitius. Platò afirma que el bé està més enllà de l'ésser, però finalment identifica aquesta transcendència del bé amb el punt d'orientació més elevat de la intel·ligència humana, i així, ordena el conjunt de la societat en funció del coneixement que hom troba -reminiscència- en si mateix i no a partir d'un autèntic reconeixement de l'altre. Hegel posa de manifest la importància de la relació personal amb l'altre en la constitució de la individualitat, però també creu que es produirà una síntesi final, un ordre social i cultural on el saber absolut superarà

³⁶ Com afirma R. WIEHL a "Éloge d'Emmanuel Levinas", Archives de Philosophie, 48 (1985), p.353.

definitivament les individualitats. Husserl, persegueix una nova fonamentació de tot el coneixement i centra el mètode fenomenològic en la definició d'essències, carregant-lo de tensions metodològiques exagerades i allunyant la fenomenologia dels esdeveniments concrets. Per a Heidegger, finalment, tot allò que és humà està lligat a l'ésser-aquí (*da-sein*), a l'ésser-en-el-món, sense cap perspectiva transcendent. Per això, Heidegger representa per a Levinas un pensament sense ètica, en un doble sentit: filosòficament (és un pensament sense consideració per l'altre) i vivencialment (Heidegger es va adherir al nazisme en un moment històric, diu Levinas, molt greu ³⁷). Per a Levinas, en canvi, la filosofia ha de considerar, en primer lloc, l'experiència ètica perquè en ella és on es juguen els valors més característics de l'home i els més significatius de cara a atorgar sentit a la seva existència, és a dir, de cara a fer possible la pau.

L'oblit de l'altre, doncs, i la reducció de tot coneixement a veritat intel·lectual han caracteritzat la filosofia nascuda de Grècia. En aquest segle, a més, les reflexions sobre l'ésser i la seva existència s'han

³⁷ LEVINAS, E. a "La ética del rostro. Emmanuel Levinas y su responsabilidad en el regreso a la metafísica", entrevista conduïda per Josefina Casado a El País, 30/4/1987.

tenyit d'una patètica de "l'en và" i del fracàs. També en això l'esforç filosòfic de Levinas respon a tota una altra perspectiva. Si bé, com ja vem dir, la seva filosofia està presidida pel pressentiment i pel record de l'horror nazi, Levinas no es resignarà tanmateix a la fatalitat del mal. La filosofia tindrà per a ell l'objectiu de reflexionar sobre el sentit encara possible malgrat tant de desastres de què l'home ha estat responsable en aquest segle. Alliberant-se d'una ontologia de la finitud, la manca i el fracàs, Levinas es distanciarà novament de Heidegger així com dels corrents dominants de l'existencialisme francès, de Sartre i de Camus.

Així, l'ètica metafísica -centrada en la responsabilitat i el respecte per l'altre- obre, d'una banda, nous horitzons filosòfics a la raó i constitueix, ella mateixa, una raó altra que la purament intel.lectual, una raó pràctica. Com diu Xavier Antich: "La filosofia troba un sentit renovat en l'únic objectiu que avui pot legitimar-la: fer de la barbàrie una distòpia" ³⁸. L'ètica metafísica ofereix, també, noves possibilitats de sentit, de realització, per a la vida humana. Aquesta és, finalment, la doble dimensió de la proposta filosòfica levinassiana que considero constitueix el seu valor

³⁸ ANTICH, X.: o.c. p.18.

essencial i que resumeix el títol d'**Ètica com a sentit**: sentit renovat de la filosofia i sentit ancestral de la vida humana, ambdues orientant-se envers el Bé.

BIBLIOGRAFIA:

Una bibliografia completa de i sobre Levinas fins l'any 1989 es troba a:

BURGGRAEVE, R.: *E. Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1989)*. Peeters, Lovaina, 1990. 222p.

Per aquesta raó, em limito a ressenyar aquells llibres i articles que han estat directament citats en aquest treball, i a seleccionar-ne uns quants altres d'especial rellevància.

OBRES D'EMMANUEL LEVINAS:

De l'évasion (1935). Fata Morgana. Montpellier, 1982.

De l'existence à l'existant (1947). Vrin. París, 1981 (2^a).

Le Temps et l'Autre (1947). PUF. París, 1983. Trad. castellana: *El Tiempo y el Otro*. Paidós I.C.E./U.A.B. Barcelona, 1993.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949). Vrin. París, 1982 (3^a).

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (1961). Le Livre de Poche. París, 1990. Trad. castellana:

- Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.*
Ediciones Sígueme. Salamanca, 1977.
- Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (1963). Albin Michel. París, 1988 (3^a).
- Quatre lectures talmudiques.* Les Éditions de Minuit. París, 1968.
- Humanisme de l'autre homme.* Fata Morgana. Montpellier, 1972. Trad. esp.: *Humanismo del Otro Hombre.* Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1993.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Le Livre de Poche. París, 1990 (5^a). Trad. castellana: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* Sígueme. Salamanca, 1987.
- Noms propres.* Fata Morgana. Montpellier, 1976.
- Sur Maurice Blanchot.* Fata Morgana. Montpellier, 1976.
- Du sacré au saint. Cinc nouvelles lectures talmudiques.* Les Éditions de Minuit. París, 1977.
- De Dieu qui vient à l'idée.* Vrin. París, 1982.
- L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques.* Les Éditions de Minuit. París, 1982.
- Transcendance et Intelligibilité.* Labor et Fides. Ginebra, 1984.
- Hors Sujet.* Fata Morgana. Montpellier, 1987.
- Éthique et Infini.* Fayard. París, 1982. Trad. catalana: *Ètica i Infinit.* Eixos. Barcelonesa d'Edicions.

Barcelona, 1988. Trad. castellana: *Ética e infinito*. Visor. Madrid, 1991.

A l'heure des nations. Les Éditions de Minuit. París, 1988.

Autrement que savoir. Éditions Osiris. París, 1988.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Figures. Grasset. París, 1991.

Dieu, la Mort et le Temps. Figures. Grasset. París, 1993.

Les Imprévus de l'histoire. Fata Morgana, Montpellier, 1994.

ARTICLES DE LEVINAS (no incorporats, de moment, en cap recull d'articles seus):

"A propos de la mort du pape Pie XI", *Paix et Droit*, 3 (1939) 3.

"Transcendance et hauteur", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 56/3 (1962), 89-101; discussió: pp. 101-111; carta: pp. 112-113.

"Martin Buber", *L'Arche*, 102 (1965) 10-11.

"Sécularisation et faim", *Archivio di Filosofia*, 2-3 (1976), 101-109.

"Pensée et prédication" a TYMIENIECKA, A.T. (Ed.): *The Self and the Other, Analecta Husserliana*, vol. 6.

- D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston, 1977, pp.3-6.
- "Un nouvel esprit de coexistence", Les Nouveaux Cahiers, 54 (1978) pp.40-42.
- "Un éveil qui signifie une responsabilité" a Gabriel Marcel et la pensée allemande (diversos autors), Aubier, 1979, pp.92-95.
- "Quand Sartre découvre l'Histoire Sainte (Sartre par Levinas)", Le Journal des Communautés, 30 (1980) 620, pp.16-17.
- "Le 614e commandement", L'Arche, 291 (1981) 55-57.
- "Israël: éthique et politique", Les Nouveaux Cahiers, 18 (1982-3) 71, pp.1-8.
- "De la prière sans demande. Notes sur une modalité du judaïsme", Études Philosophiques 38/2 (1984) 157-163.
- "Le souci de l'autre", Magazine Littéraire, 225 (1985) p.51.
- "Le scandal du mal", Les Nouveaux Cahiers, 22/85 (1986) pp.15-17.
- "Infini", Encyclopaedia Universalis, 12 (1989) pp.280-283.
- "Totalité et Totalisation", Encyclopaedia Universalis, 22 (1989) pp.770-772.
- "La ética", a El Sujeto europeo. Editorial Pablo Iglesias. Madrid, 1990, pp.1-15.

OBRES I ARTICLES RELACIONATS AMB L'OBRA DE LEVINAS I
ALTRES LLIBRES DE CONSULTA:

ALCOBERRO, R.: "Un humanisme massa 'light'", *El País*,
6/4/1989.

ALEMANY, J.J.: "Bonhoeffer, teólogo de la
responsabilidad cristiana", *El Ciervo*, 528 (1995)
25-27.

ANTICH, X.: *El rostre de l'altre*. Edicions 3 i 4.
València, 1993.

- "Levinas: del jo al tu i al rostre de l'altre".
Entrevista de Francesc Arroyo a Xavier Antich, *El
País*, 3/6/1993.

BACCARINI, E.: *Lévinas. Soggettività e Infinito*.
Edizioni Studium. Roma, 1985.

BANON, D.: "A la découverte du Talmud", *Revue de
Théologie et de Philosophie*, 120 (1988) 339-346.

BERNASCONI, R.: "Hegel and Levinas: The Possibility of
Forgiveness and Reconciliation", *Archivio di
Filosofia*, 54 (1986) 1-3, pp.325-346.

BERNASCONI, R./WOOD, D. (Eds.): *The Provocation of
Levinas: Rethinking the Other*. Routledge, Londres,
1988.

BLANCHOT, M.: *L'écriture du désastre*. Gallimard. París,
1980.

- BLANCHOT, M. i altres: *A partire da Lévinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica.* Aut-Aut, 209-210 (1985).
- BUBER, M.: *Yo y tú.* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1982.
- BURGGRAEVE, R.: "The ethical basis for a humane society according to Emmanuel Levinas", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 57 (1981) 5-57.
- "Il contributo de E. Levinas al personalismo sociale", a *Salesianum*, 35 (1973) 4, pp.569-599.
- CAMPS, V. (Ed.): *Historia de la Ética.* Vol.3: La ética contemporánea. Crítica. Barcelona, 1989.
- CASADO, J.: "La ética del rostro. Emmanuel Levinas y su responsabilidad en el regreso a la metafísica", *El País*, 30/4/1987.
- CHALIER, C.: *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas. La nuit surveillée.* París, 1982.
- *La persévérance du mal. La nuit surveillée.* Les Éditions du Cerf. París, 1987.
- *L'Utopie de l'humain.* Albin Michel. París, 1993.
- CIARAMELLI, F.: "Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Lévinas", a *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983) 52, pp.580-599.
- COHEN, R.A. (Ed.): *Face to Face with Levinas.* State University of New York Press. Nova York, 1986.

- COLL, J.M.: *Filosofía de la relación interpersonal*.
PPU. Barcelona, 1990.
- CORTINA, A.: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos. Madrid, 1994 (4º).
- *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos.
Madrid, 1993.
- DE BOER, Th.: "Judaism and Hellenism in the Philosophy of Levinas and Heidegger", *Archivio di Filosofia*, 53 (1985) 2-3, pp.197-215.
- DE GREEF, J.: "Éthique et Religion chez Levinas", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 103 (1970) 36-51.
- DELHOMME, J.: *L'Impossible Interrogation*. Desclée de Brouwer. París, 1971.
- DERRIDA, J.: "Violence et métaphysique", *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil. París, 1967.
Trad. cast.: *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas*. Alfaguara.
Madrid, 1971.
- DUFRENNE, M.: *Pour l'homme*. Éditions du Seuil. París, 1968.
- DUSSEL, E.: *Método para una filosofía de la liberación. Superación Analéctica de la dialectica hegeliana*. Ediciones Sigueme. Salamanca, 1974.

- ETXEBERRIA, X.: "Ética como amor a sí mismo, ética como amor al otro", al recull *Ética*, Editorial Popular n° 176, Madrid, 1991.
- FINKIELKRAUT, A.: *La sagesse de l'amour*. Gallimard. París, 1984.
- FORTHOMME, B.: *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*. Vrin. París, 1979.
- GAVIRIA ÁLVAREZ, O.: "L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens", *Revue Philosophique de Louvain*, 72 (1974) 509-538.
- GEVAERT, J.: "L'escatología di Emmanuel Levinas", *Salesianum*, 32 (1970) 601-618.
- GÖTSCHEL, R.: "Y a-t-il une philosophie juive? Revue de Métaphysique et de Morale, Juliol/Setembre (1985).
- GONZÁLEZ, G.: *Emmanuel Levinas: Humanismo y ética*. Cincel. Madrid, 1988.
- GROSSMAN, V.: *Vida y destino*. Seix Barral. Barcelona, 1985.
- GUIBAL, F.: ... *Et combien de dieux nouveaux*, II. *Lévinas*. Aubier. París, 1980.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*. F.C.E. Madrid, 1984 (5^a).
- HORKHEIMER, M.: "La afioranza de lo completamente otro" i "Entrevista con Helmut Gunnior" a ORTÍZ OSÉS, A.

- (Ed.): *A la busca del sentido. Sigueme.*
Salamanca, 1976.
- HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas. Revista de Occidente.* Madrid, 1967.
- *Meditaciones cartesianas.* Tecnos. Madrid, 1986.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *La paradoja de la moral.* Tusquets.
Barcelona, 1983.
- KEARNEY, R.: *Dialogues with contemporary continental thinkers: Ricoeur, Levinas, Marcuse, Breton, Derrida. The phenomenological heritage.* Manchester University Press. Manchester, 1984.
- LABBÉ, Y.: *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Saint.* Beauchesne. París, 1980.
- LACROIX, J.: "L'actualité de la pensée juive" en el recull *Mélanges André Néher* (Librairie d'Amérique et d'Orient), Adrien-Maisonneuve, París, 1975, pp.15-20.
- LAÍN ENTRALGO, P.: *Teoría y realidad del otro.* Alianza.
Madrid, 1983.
- LARUELLE, F. (Ed.): *Textes pour Emmanuel Lévinas. Surfaces, n°2.* Éditions Jean-Michel Place. París, 1980.
- LEFÈVRE, CH.: "Autrui et Dieu: La pensée d'Emmanuel Levinas, question aux chrétiens", *Mélanges de science religieuse*, 4 (1980) 225.

- LESCOURRET, A.M.: *Emmanuel Levinas.* Flammarion.
Mayenne, 1994.
- LYOTARD, J.-F.: *La Phénoménologie.* P.U.F. París, 1954.
- *Le Différend.* Éditions de Minuit, París, 1983.
 - "Agire prima di capire. L'etica di Lévinas, a Aut-Aut, 201 (1984), pp.8-14.
- MALKA, S.: *Lire Levinas.* Les Éditions du Cerf. París, 1989.
- MARCEL, G.: *Journal métaphysique.* Gallimard. París, 1927.
- MARION, J-L.: *L'Idole et la Distance.* Grasset. París, 1977.
- *Dieu sans l'être.* Fayard. París 1982.
- MOINGT, J.: "L'écho du silence", Recherches de science religieuse, 67/3 (1979) 329-356.
- MURA, G.: *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e separazione*. Città Nuova editrice. Roma, 1982.
- NEMO, PH.: *Job et l'excès du mal.* Grasset. París, 1978.
- PEÑALVER GÓMEZ, P.: *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido.* Publicaciones de la Universidad de Granada, 1979.
- "Ética y Violencia. Lectura de Levinas", Pensamiento, 36 (1980) 142, pp.165-185.
- PEPERZAK, A.: "Autrui, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'E. Levinas", Archivio di Filosofia, 54 (1986) 309-318.

- "Emmanuel Levinas: Jewish Experience and Philosophy", *Philosophy Today*, 27 (1983), 297-306.
- PEPERZAK, A./ LEVINAS, E.: *Etica come filosofia prima*. Guerini e associati. Milá, 1989.
- PETROSINO, S./ ROLLAND, J.: *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*. La Découverte. París, 1984.
- PICARD, M.: *Le Visage humain*. Buchet-Chastel. París, 1962.
- POIRIÉ, F.: *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?* La Manufacture. Lyon, 1987.
- REQUENA TORRES, I.: *De la violencia a la ética. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. U.P.M.C. Madrid, 1975.
- RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil. París, 1990.
- ROLLAND, J. (Ed.): *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de La nuit surveillée*, n°3. Éditions Verdier. París, 1984.
- ROLLAND, J.: "La philosophie juive", *Magazine Littéraire*, 225 (1985), 49-50.
- "Decreation et desinteressement chez Simone Weil et Emmanuel Lévinas", *Les Nouveaux Cahiers*, 89 (1987), 13-20.
- ROSENZWEIG, F.: *L'Étoile de la Rédemption*. Éditions du Seuil. París, 1990.

- SAFRAN, A.: "La Conception juive de l'Homme", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 4 (1965).
- SARTRE, J.-P: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.* Gallimard. París, 1988. Trad. cast.: *El ser y la nada.* Alianza. Madrid 1984.
- SPIEGELBERG, H.: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction.* Martinus Nijhoff. La Haya, 1984 (3^a).
- SUDAR, P.: *El rostro del pobre: inversión del ser "y revelación del más allá del ser" en la filosofía de E. Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica.* Ediciones de la Facultad de Teología de la U.C.A. Buenos Aires, 1981.
- SCHUURMAN, L.: "La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana" a *Los Pobres, Encuentro y Compromiso.* Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1978, pp.149-179.
- TALLON, A: "Emmanuel Levinas and the Problem of Ethical Metaphysics", *Philosophy Today*, 20 (1976), pp.53-66.
- TROTIGNON, P.: *Les philosophes français d'aujourd'hui.* P.U.F. París, 1985 (4^a).
- TUDELA, J.A.: "El Exceso del Bien. Subjetividad y significación ética en E. Levinas", a *Escritos del Vedat*, 12 (1982), pp.57-96.

VATTIMO, G.: "De la ideología a la ética", *El País*, 8/1/1987.

VÁZQUEZ MORO, U.: *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1982.

WAHL, J.: "Le Choix, le Monde, l'Existence", *Cahiers du Collège philosophique*, Grenoble, 1947.

- *Petite histoire de l'existentialisme*. Éditions Club Maintenant. París, 1949.

WERBLOWSKY, R.J.Z.: "Judaism, or the religion of Israel", a ZAEHNER, R.C. (Ed.): *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*. Hutchinson. Londres, 1979 (2^a), pp.3-39.

WIEHL, R.: "Éloge d'Emmanuel Levinas", *Archives de Philosophie*, 48 (1985) 353-361.

WYSCHOGROD, E.: *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. Martinus Nijhoff. La Haya, 1974.