

La ética levinasiana y la narrativa nihilista: una confrontación

Ignacio Barbeito

Introducción

Se admite que el pensamiento levinasiano constituye, en su conjunto, *una ética*. O, de otro modo, que la orientación primordial del mismo es *ética*. Además, se sabe que, en lo fundamental, la exigencia ética a la cual Levinas subordinó su pensamiento se concentra en el mandato “No matarás”. Este imperativo ordena una abstención, un no actuar, impone un límite. Más aún si tenemos en cuenta que “no matarás” es lo que “dice” el *rostro* al mismo tiempo que provoca la tentación de hacer daño, de asesinar, de matar¹.

Me propongo explorar entonces, aunque más no sea brevemente, el alcance de esa “ética judía de la no violencia”, según la expresión de Judith Butler, en el marco de la extendida narrativa nihilista que impregna buena parte del pensamiento contemporáneo y que, en lo esencial, niega la posibilidad de universalizar cualquier mandato moral. En este sentido, ponderaré la gravitación de Auschwitz en la definición de este horizonte, para remitirme, finalmente, a la famosa novela de Fiódor Dostoievski titulada *Los hermanos Karamazov*, con el objeto de contrastar la aproximación interpretativa que a ella realiza Levinas y el *dictum* al que ha terminado por reducirla la narrativa nihilista². Trataré de mostrar así

¹ Levinas, Emmanuel, *Difícil libertad*, Lillmod, Buenos Aires, 2004, p. 95.

² Emplearé la expresión “narrativa nihilista” en el sentido que le asigna Ágnes Heller, es decir, designando con ella a uno de los principales micro-discursos de la época contemporánea que, en lo esencial, se pretende una descripción ajustada de las características distintivas de las modernas sociedades democráticas occidentales y un diagnóstico realista de los síntomas de su agotamiento. Cfr. Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc, *Políticas de la post-modernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1994, pp. 24-25.

cómo lo que en una perspectiva sirve de diagnóstico terminal se convierte en otra en *apertura*, una apertura capaz de obstruir la trituradora en que se han convertido las instituciones sociales de la “cultura de jardín”³.

1. La sombra de Auschwitz

“...yo creo en el infierno, pero sin techo”

F. Dostoievski

Que a algunos el acercamiento actual a la filosofía de Levinas les parezca un paseo dominical por una tienda de antigüedades no es motivo de sorpresa. Términos como “responsabilidad”, “conciencia”, “prójimo”, “Bien” o, incluso, “Otro”, han sido erradicados del lenguaje de las ciencias y saberes contemporáneos. Ni la lengua de la Administración ni la lengua de la Naturaleza, constelaciones ontológicas que, reforzándose mutuamente, alcanzan hoy un innegable dominio general, suponen palabras semejantes.

Siguiendo a Heidegger, Franco Volpi escribe: “(...) cuando lo esencial es solamente asegurar y volver disponible al ente como posible fuente de energía, entonces la originaria apertura del presentarse del ente, es decir, su ser susceptible de comprensiones de ser diversas, queda obstruida”⁴. El cielo se ha desplomado y los hombres vagan como víctimas o victimarios de sus propias astucias, mientras la racionalización se fecunda y reproduce a sí misma: “(...) el mundo actual —observa Zygmunt Bauman— se ha librado de las misiones del hombre blanco, del proletariado o de la raza aria sólo porque se ha librado de todos los fines y de todos los sentidos y se ha convertido en un universo de medios al servicio de ningún otro propósito que el de reproducirse y agrandarse. Como señaló Jacques Ellul, la tecnología hoy en día se desarrolla porque se desarrolla”⁵.

³ La expresión pertenece a Zygmunt Bauman y es tematizada, principalmente, en su libro *Legisladores e intérpretes*.

⁴ Volpi, Franco, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires, 1995, p. 113.

⁵ Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 2003, p. 298.

En este contexto, las reiteradas “catástrofes humanitarias” no son concebidas como otra cosa que daños colaterales, errores involuntarios, momentáneamente lamentables. Como lo ha presentado Hans Jonas, se trata de una dinámica no intencionada: buscar un responsable resulta quimérico. Toda pretendida responsabilidad se diluye, finalmente, en una inacabable cadena de autoridades. No hay sujeto susceptible de asumir la magnitud del sacrificio humano que conllevan los procesos de reingeniería implementados por doquier. Es una tempestad; la misma que Benjamin presintió en la mirada trágica del ángel de la Historia. La “vida humana”, objetivada, despersonalizada y administrada según criterios de rendimiento y eficiencia, alcanza el estatuto propio de los objetos de consumo. Amargamente lo constataba Adorno al decir que “*Para cada hombre la sociedad tiene dispuesto, con todas sus funciones, un siguiente a la espera, para que el primero es desde el principio un molesto ocupante del puesto de trabajo, un candidato a la muerte. De ese modo la experiencia de la muerte se transmuta en un recambio de funcionarios (...)*”⁶.

La gravitación de Auschwitz en la definición de este horizonte es decisiva: “(*...*) sólo una humanidad a la que la muerte le resulta tan indiferente como sus miembros, una humanidad que ha muerto, puede sentenciar a muerte por vía administrativa a incontables seres”⁷. Auschwitz, nombre que evoca el proyecto realizado del exterminio del otro del hombre, constituye una ruptura irremediable en el curso de la historia. No sólo se trataría del episodio paradigmático de lo que Eric Hobsbawm llamó “el siglo XX corto” sino, aún más, del colapso de la modernidad y, para algunos, de la misma civilización. La significación filosófica de Auschwitz es tal que agota, en quienes no ignoran la gravedad del acontecimiento, la misma historia de la filosofía. Así como no hay un “después de Auschwitz” cualquier pretensión de filosofar, poetizar o narrar *después* de Auschwitz termina por resultar trivial. Esta convicción no sólo ha sido

⁶ Adorno Theodor, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1998, p. 234.

⁷ *Ibidem*, p. 235.

expresada de manera rotunda por Adorno, sino también, magistralmente, por el gran amigo de Levinas, Maurice Blanchot:

“Que los hechos relativos a los campos de concentración, la exterminación de los judíos y los campos de la muerte en donde la muerte prosigue su obra, son para la historia un absoluto que ha interrumpido la historia, eso es algo que *debe* decirse sin poder decir, no obstante, nada más. El discurso no puede desarrollarse a partir de ahí. Aquellos que necesitasen pruebas, no las recibirán. Incluso en el sentimiento y en la amistad de aquellos que conllevan el mismo pensamiento, casi no hay afirmación posible, porque toda afirmación se ha quebrantado ya y porque la amistad se sostiene ahí con dificultad. Todo se ha venido abajo, todo se viene abajo, ningún presente lo resiste.”⁸

Las palabras de Blanchot llevan a pensar que toda narrativa que pretenda situarse en un supuesto *después* de Auschwitz no podrá ser considerada como otra cosa que una impostura. No hay superación posible de Auschwitz. La humanidad, con todos sus relatos, ha sucumbido definitivamente en el *Lager*. Si leyendo a Benjamin nos veíamos obligados a reconocer que los hombres perdieron la experiencia al volver mudos de las trincheras de la Primera Guerra Mundial⁹, leyendo a Blanchot advertimos que no hay regreso de los campos de concentración. No sólo “*todo se ha venido abajo*” sino también “*todo se viene abajo*”. Auschwitz hunde al espectador en la noche más aciaga revelándole que la deshumanización prosigue su tarea.

Que, según Blanchot, no haya, *casi*, afirmación posible significa que, en lo esencial, toda norma, todo compromiso, toda autoridad, ha perdido su valor. La amistad se sostiene dificultosamente porque a los sobrevivientes sólo les cabe “la vergüenza de ser un hombre”, la ignominia de los compromisos contraídos. “*Se produce una catástrofe*—escriben Deleuze y Guattari— *pero la catástrofe consiste precisamente en que la sociedad de los hermanos o de los amigos ha atravesado una prueba de tal calibre que*

⁸ Blanchot, Maurice, *El paso (no) más allá*, Paidós, Barcelona, p. 144.

⁹ Benjamín, Walter, “El narrador”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1998.

éstos ya no pueden mirarse unos a otros, o cada cual a sí mismo, sin una 'fatiga', tal vez una desconfianza (...)»¹⁰. Idéntico motivo encontramos en Jabés: “Toda confianza, hoy, está duplicada por una desconfianza que la consume. Sabemos que no es razonable esperar nada del prójimo”¹¹.

Así y todo Blanchot no niega la posibilidad de la afirmación: dice que *casi* no hay afirmación posible. No nos equivocamos si en esa débil restricción, que involucra el destino de la amistad, identificamos el lugar que corresponde asignar a la ética levinasiana. Por eso, años antes, Blanchot había afirmado, en nítida referencia a la filosofía de Levinas, que la amistad es una “*relación inconmensurable de uno con otro, ella es unión con lo exterior dentro de su ruptura e inaccesibilidad*”¹², a contrapelo de la herencia griega donde se piensa como una relación de simetría y equilibrio entre iguales. La otredad problematizada por Levinas, y que es el motivo de la salvedad de Blanchot, constituye la asunción del Judaísmo como tradición primordialmente ligada a una función ética.

2. La operación burocrática y el motivo de la moral

Para Levinas el nombre de Auschwitz reúne las masacres y el sufrimiento infringido por los totalitarismos del siglo XX. Auschwitz, como diadema irónica de la metafísica y de la historia de la razón, es una objeción moral inapelable a cualquier pretensión de totalidad. Es el mal no integrable, no representable e injustificable. La obra de Levinas, como ha mostrado Richard Bernstein, se comprende como una respuesta a esa irrupción¹³.

Además, Auschwitz designa un acontecimiento que no puede ser apropiado por ninguna particularidad. Si bien es cierto que en la obra de Levi-

¹⁰ Deluze, Gilles y Guattari, Félix; *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 108.

¹¹ Jabés, Edmond, *Del desierto al libro*, Alción, Córdoba, 2001, p. 76.

¹² Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, Monte Avila, Caracas, 1987, p. 31.

¹³ Bernstein, Richard, *El mal radical. Una indagación filosófica*, Lillmod, Buenos Aires, 2005, p. 234.

nas hay textos que interesan, sino exclusivamente cuanto menos primordialmente, a los judíos, también lo es que Levinas procura frecuentemente universalizar valores judíos, como sucede en aquella temprana confrontación con el racismo titulada *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. En este sentido, Auschwitz no tiene para Levinas una significación exclusivamente judía sino que se trata de un legado funesto encomendado a la humanidad, especialmente un interrogante formulado a la “moderna condición humana”.

En una entrevista, Levinas se refiere a Auschwitz como el lugar donde “(...) Dios dejó que los nazis hicieran lo que querían”. Y prosigue: “*En consecuencia, ¿qué queda? Esto significa o bien que no hay motivos para la moral, y por lo tanto se deduce que todos debieran actuar como los nazis, o bien que la ley moral conserva su autoridad*”¹⁴. Es posible entender este argumento como ilustrativo de la disyunción a la que nos confronta la obra de Levinas. La argumentación de Levinas nos sitúa frente a dos posibilidades: la de una socialización sin horizonte moral unívoco, por un lado, y la de una socialización que puede contar con la referencia a una moral universalizable, por otro. Para Levinas, la duda de cuál de las dos posibilidades constituye un diagnóstico correcto se sigue del hecho de la existencia de Auschwitz y nos confronta a lo que denomina, en *Sufrimiento inútil*, vivir en la época del “fin de la teodicea”.

A grandes rasgos, el primer horizonte señalado por Levinas en su respuesta coincide con el diagnóstico de la narrativa nihilista: no hay autoridad moral unívoca y, por lo tanto, resulta imposible sostener la obligatoriedad de tal o cual conducta. Por la misma razón, resulta imposible discernir, al margen de cualquier consideración tecnocrática, qué marcos de constitución subjetiva son preferibles. Sin embargo, en un aspecto, Levinas parece extremar precipitadamente la conclusión: ¿Por qué de la desaparición (o del ocultamiento) de los motivos para el comportamiento moral se deduciría que los hombres *deben* comportarse como nazis? Más

¹⁴ Citado por Bernstein, Richard, op. cit., p. 235.

bien, la narrativa nihilista subraya que, desde un punto de vista moral, cualquier modo de vida es equivalente ya que no existen criterios absolutos para distinguir el *bien* del *mal* o las reglas *morales* (nuevamente, en sentido absoluto) de las que no lo son. Para el que asume el nihilismo, ser nazi, comunista, anarquista, liberal, monje o suicida carece de relevancia moral. Esto no quiere decir que, asumido el nihilismo, no puedan imponerse o acordarse reglas, pautas u obligaciones sociales. Todas ellas pueden reclamar, en uno u otro momento, validez intersubjetiva, y ésta descubrirse, a fin de cuentas, como una variedad del derecho del más fuerte. En cambio sí quiere decir que el nihilismo niega la posibilidad de deducir cualquier *deber ser* de otra cosa que no sea la voluntad de dominio. Lo que el nihilismo obtura, como ha indicado Heller¹⁵, no es la capacidad de diferenciar el bien del mal sino la de qué es lo que ha de considerarse como bien y qué como mal.

Ahora ¿en qué consiste el comportamiento propio de los nazis frente al cual Levinas solamente encuentra la objeción de la ley moral? No es el de un ser salvaje y especialmente cruel, carcomido por la ira y la furia, sino, como mostró Arendt reflexionando sobre Eichman, es el comportamiento propio de un burócrata comprometido con su tarea. Un burócrata es un funcionario que realiza operaciones rutinarias que serán evaluadas según criterios de eficiencia y eficacia. Entonces, que uno deba comportarse como nazi sólo puede revestir el significado, en la sentencia de Levinas, de que ha de asumirse que cualquier consideración de orden moral es trivial y carente de sentido. Al igual que el nazi, el burócrata tiene una responsabilidad técnica y no una responsabilidad moral. Lo esencial reside en garantizar el éxito técnico de la operación burocrática¹⁶. Comportarse como nazis consistiría entonces en desestimar cualquier consideración moral para concentrarse en la ejecución de las tareas encomendadas.

¹⁵ Heller, Ágnes, op. cit., p. 27.

¹⁶ Bauman, Zygmunt, op. cit., p. 138.

3. Dostoievski responde a Dostoievski

Llegados a este punto, y considerando el segundo horizonte explicitado en la respuesta de la entrevista citada en la sección anterior, es interesante percibir que tanto Levinas como la narrativa nihilista, en la mayoría de sus variantes contemporáneas, adoptaron la referencia a Dostoievski en apoyo de sus argumentos. Sin embargo, el Dostoievski de Levinas resulta sensiblemente distinto al Dostoievski de la lectura nihilista; es más, puede afirmarse que el primero exige ser leído como una respuesta al segundo.

Quienes suscriben la narrativa nihilista, pero también sus detractores, suelen invocar, a la hora de enfatizar el punto sensible de su argumentación, una frase de *Los hermanos Karamazov*. A esta altura, la frase se ha convertido en un lugar común: "Si Dios no existe, todo está permitido". Sería preciso situar en perspectiva esa aseveración tantas veces descontextualizada. No habría que olvidar su lugar en *Los hermanos Karamazov* y en el pensamiento de Dostoievski. En realidad, se trata de una frase que Mitia, aquél de los tres hermanos Karamazov que está acusado de haber asesinado a su padre, le atribuye a Rakitin, un amigo que lo ha ido a visitar a prisión y que, en pocas palabras, representa al hombre espiritualmente desencantado y racionalista, al partidario del avance de la modernización sobre todos los ámbitos, máxime aquellos donde aún se le reconocen prerrogativas a la religión. Mitia, en su celda, recuerda a Alioscha, el menor de los Karamazov, con fama de santo, lo que hace instantes le dijese Rakitin: "*¿Pero qué será del hombre sin Dios y sin inmortalidad? Todo está permitido. ¿Es lícito todo, por consiguiente? ¿No lo sabías? Para un hombre de talento está permitido todo: sale bien de todo; pero tú has matado, te has dejado prender y ahora te pudres en la cárcel*"¹⁷. Como se puede apreciar, la no existencia o el escepticismo generalizado respecto de Dios y de la inmortalidad no convierte a la sociedad en un caos. Prohibiciones y castigos se siguen aplicando pero como meros actos rutinarios de un aparato burocrático¹⁸.

¹⁷ Dostoievski, Fiodor, *Los hermanos Karamazov*, Edaf, Madrid, 1991, p. 624.

¹⁸ Ver la discusión acerca de la necesidad de que el Estado se convierta en Iglesia. *Ibidem*, p. 99 y ss.

Un “hombre de talento” sabrá evadirse convenientemente de las bocas de succión de tremenda maquinaria.

Más adelante vuelve a mencionarse esta tesis pero ahora en boca del diablo que se le presenta en una alucinación al mayor de los hermanos Karamazov, Ivan (véase la asimilación, por el lado del mal radical, del racionalismo reformador de Rakitin con el diablo):

“Una vez que la humanidad entera profese el ateísmo –le dice el diablo a Ivan-, y creo que esa época, a imitación de las épocas geológicas, llegará a su hora, entonces, sin antropofagia, desaparecerá por sí misma la antigua concepción del mundo, y sobre todo la antigua moral. (...) Triunfante sin límite de la naturaleza por la ciencia y la energía, el hombre sentirá constantemente por eso mismo una alegría tan intensa que reemplazará por sí las esperanzas y las alegrías celestiales. Cada uno sabrá que es mortal sin esperanza de resurrección y se resignará a la muerte con un orgullo tranquilo, como un dios (...) la humanidad se organizará definitivamente; pero como, vista la tontería inveterada de la especie humana, eso no se realizará quizá ni dentro de mil años, le está permitido a todo individuo que tenga conciencia de la verdad, que organice su vida como le plazca, según los nuevos principios. En ese sentido “todo está permitido”. Más aún: si esa época no llega jamás, como Dios ni la inmortalidad existen, le está permitido al hombre nuevo transformarse en un hombre-Dios, aunque sea el único en el mundo que viva de esa manera. Podría de allí en adelante, con el corazón tranquilo, franquear las reglas de la moral tradicional a las que el hombre estaba sujeto como un esclavo. Para Dios no existe ley.”¹⁹

El avance del racionalismo, o del *management* y de la ciencia como diría en clave actual Pierre Legendre, sobre el terreno de la “antigua moral” y de las formas de vida tradicionales tiene un efecto corrosivo sobre la espiritualidad colectiva. Simultáneamente, dispone los medios necesarios para regímenes de prácticas devastadoras que exigen la completa instrumentalización del comportamiento humano. La posibilidad de Auschwitz se anuncia, cla-

¹⁹ *Ibidem*, p. 682.

ro está, en estas coordenadas: “*la forma burocrática de actuación —esa misma que Dostoievski veía como la razón de ser del “espíritu del funcionario” en Memorias del subsuelo—, tal y como se ha ido desarrollando a lo largo del proceso de modernización, contiene todos los elementos técnicos que demostraron ser necesarios para la ejecución de tareas genocidas*”²⁰. Igualmente, un perfecto ordenamiento social se ajusta con una proliferación de dioses minusválidos pero engrandecidos por el sentimiento desmedido de su propio orgullo, diminutos superhéroes ilusionados y estimulados por la tan inacapable como aparente libertad²¹ de opciones que se ponen frente a él, ya sea en la forma de creencias, formas de vida o mercancías.

Está claro que Levinas no suscribe la narrativa nihilista y que considera que la ley moral conserva su autoridad. La moral ha fallado en Auschwitz pero de ahí no se sigue que no exista. Ha “fallado” en el mismo sentido que para Bauman, es decir, el grado alcanzado en la burocratización de la acción humana, clave de la organización totalitaria, terminó por neutralizar los escrúpulos nacidos de los impulsos morales primitivos. Pero no por ello Levinas se aferra a la alternativa de Iván Karamazov, la de una creencia firme en Dios y en la inmortalidad del alma, la de una preeminencia absoluta de la ley religiosa que empuje al Estado a convertirse en Iglesia, es decir, a pasar de una forma “inferior” a una “superior”.

Levinas, además está decirlo, no comparte el cristianismo de Iván. Sin embargo, lo esencial de su filosofía se corresponde con la doctrina del starets Zósimo, el mentor espiritual del pequeño Alioscha, que vive retirado y que encarna a la perfección al hombre del no-poder, al único que parece capaz de resistir a la máquina delirante del poder, al *santo*. Al “*Si Dios no existe, todo está permitido*” repetido hasta el cansancio por los que, de un modo u otro, abrevan en la narrativa nihilista, Levinas opone, recordando a menudo su deuda con el novelista ruso, el desconcertante “*Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros*”²².

²⁰ Bauman, Zygmunt, op. cit., p. 142.

²¹ Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 75.

²² *Ibidem*, p. 93.

Un ética inactual

En un artículo, Ricardo Forster contrasta dos momentos de la recepción de Lévinas en América Latina. El primero en el pasaje de los años sesenta a los setenta, cuando las categorías levinasianas resonaron como una “llamada a la acción” que desembocó en una “explosiva intervención política”. El segundo momento, el actual, en el que, frustradas aquellas energías revolucionarias y convertido el Tercer Mundo en “ausente carenciado, en la diferencia acallada y transformada en “objeto” de la filantropía del Occidente rico”, resurge la lectura crítica de Lévinas “en tanto la amenaza del despliegue omniabarcador de la Mismidad arrincona la presencia de ese otro sin el cual sólo se alza la sombra de la dominación y la perpetuación de la violencia excluyente”²³. Aquí, según Forster, la amenaza ética ya no se deja sentir tanto en la posibilidad de un borramiento del que sufre, como sucedía antaño, sino que se presiente nítidamente en su sobreexposición mediática. O, como dice Judith Butler, no es éste un borramiento por omisión sino un borramiento que ocurre merced a la propia representación²⁴. ¿Cómo se responde a esta situación? ¿Cuál es la exigencia ética que, en el marco de la espectacularización planetaria, se plantea a partir de un compromiso conceptual con el pensamiento levinasiano?

Levinas, al igual que Zósimo, manifiesta continuamente una aguda conciencia de la maldad inherente a la sociedad en que vive: “No se puede, en la sociedad tal como funciona, vivir sin matar o, al menos, sin preparar la muerte de alguien”²⁵. Percibe también que una conciencia aguda de esta situación obra contra la propia supervivencia. Rechazar esa conciencia, sin embargo, equivale a comprometerse, con el totalitarismo ontológico, con el imperio de la ley natural donde el egoísmo y la maldad

²³ Forster, Ricardo, “Levinas: la filosofía entre la hospitalidad y la hostilidad”, en *Pensamiento de los confines*, Nº 17.

²⁴ Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 184.

²⁵ Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, op. cit., p. 112.

son reconocidos como la salida más necesaria y razonable (nuevamente, éste es el sentido dostoiévskiano que puede adjudicársele a la deducción levinasiana “*deberían actuar como los nazis*”). “*No hay más que un medio de salvación*—dice el starets Zósimo—: *cargar con todos los pecados de los hombres. En efecto, amigo mío, desde el momento en que respondes sinceramente por todos y por todo, verás que verdaderamente es así, que eres culpable por todos y por todo*”²⁶. La filosofía levinasiana se encuentra íntimamente comprometida con esta respuesta aunque, por razones obvias, no apela, como sí lo hace Dostoiévski a través de varios personajes, entre ellos Zósimo, a la “ley de Cristo”, ni a la fe en la inmortalidad del alma, como argumento contra la corrupción moral.

Para Levinas, no es el temor a un castigo lo que ocupa el lugar de móvil de la acción moral. Para Levinas, como es sabido, el móvil de la moralidad antecede a cualquier cálculo, a cualquier especulación, razonamiento o decisión. La obligación moral no es elegida, no es consensuada ni se ofrece como el resultado de una reflexión filosófica. Por el contrario, se impone en el “rostro” del Otro y, por su asimetría esencial, impugna el valor de la *regla de oro*. En este sentido, el “No matarás”—primera palabra del rostro— no admite comparación alguna con el “No le hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti”. Mientras ésta última exige integrar al otro en el marco de la propia representación con el propósito de hacerlo objeto de un cálculo, el “No matarás” demanda obediencia incondicional y abre al Infinito entre los hombres.

Esta exigencia, por lo tanto, no puede sino sostenerse como a destiempo. Lo inactual de la ética levinasiana resulta manifiesto por cuanto se trata de una *ética* que es enunciada y problematizada cuando la humanidad ha rebasado el umbral de su propia desaparición y, en consecuencia, las cuestiones relativas al bien y al mal, al deber y a las obligaciones, han sido desplazadas por consideraciones de orden técnico y se han vuelto, finalmente, carentes de sentido. Pero señalar esta inactualidad—gesto que

²⁶ Dostoiévski, Fiodor, op. cit., p. 365

reitera el propio Levinas contra la dialéctica y la fuerza de las costumbres vigentes— no implica descalificación. Por el contrario, equivale a la renovación de un voto, aquél por el cual se promete fidelidad a un judaísmo entendido, en lo esencial, como función ética: *“El judaísmo es una no-coincidencia con su propia época, dentro de la coincidencia: en el sentido radical del término, es un anacronismo (...) el anacronismo primordial de lo humano”*²⁷.

²⁷ Citado en Putnam, Hilary, “Levinas y el judaísmo”, en: Levinas, Emmanuel, *Difícil libertad*, op. cit., p. 66.