

*Peri eusebeias*  
Una filosofía para adultos

Diego Fonti

¿Se puede tener acceso a la verdad sin poner en juego el ser mismo  
del sujeto que accede a ella?  
Michel Foucault

*epígnosin aletheías tes kat' eusebeian*  
Tito 1,1

**Un marco contemporáneo para la pregunta**

En el manuscrito de Foucault para el curso que diera origen a *La hermenéutica del sujeto* se lee: “Tres cuestiones que, en cierta manera, van a atravesar todo el pensamiento occidental: el acceso a la verdad; la puesta en juego del sujeto por sí mismo en la inquietud que tiene de sí; el autoconocimiento”.<sup>1</sup> A pesar de las grandes diferencias en sus abordajes y resultados históricos –ya que mientras el sujeto antiguo aparece centrado en su preocupación por la acción adecuada, ajustada al pensamiento o filosofía recta, el moderno se entiende como autoconstituido por un paciente y fundante ejercicio de autoconocimiento– el sujeto occidental se ve vocado por los problemas relacionados de la verdad, el cuidado de sí y el autoconocimiento. En las palabras de Foucault resuenan aquellas de Nietzsche, según las cuales todo el proyecto científico descansa sobre una férrea creencia en que “nada es tan necesario como la verdad”.<sup>2</sup> Es obvio

---

<sup>1</sup> Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México 2002, p. 494.

<sup>2</sup> Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Akal, 2009, p. 255.

que el sentido del término no es unívoco, y sin embargo en todo trabajo filosófico que intente prescindir del cinismo se halla una suposición común insuperable que sostiene dicha creencia: esa voluntad de verdad va de la mano de la voluntad de no engañar/se. Las dos hipótesis que Nietzsche esboza a continuación, la voluntad de verdad sustentada por el criterio de utilidad para la vida, y la voluntad de verdad a despecho de toda utilidad para la vida –a nivel moral *fiat iustitia et pereat mundus*– suponen a su vez la “fe metafísica”, sostenida incluso por “nosotros, los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos”. La hoguera de Platón, que encendiera al cristianismo medieval, sigue abrasando a un mundo ajeno al contexto de legitimación que le viera nacer. Y lo hace al punto tal, que en la herencia de esa tradición se puede ir también contra quienes afirman *otro mundo* en desmedro del nuestro. ¿Pero por qué? ¿Por qué tiene aún el divino error de nuestra más larga mentira un poder que todavía nos conmueve, volviéndonos así piadosos? Más aún, ¿por qué tiene ese modo de preguntar una vitalidad que permite incluso a quien pregunta volverse contra el propio fundamento de su preguntar? ¿No hay en la pregunta por nosotros mismos, por lo que podemos conocer, lo que debemos de hacer y lo que nos está permitido esperar, una inquietud que aparece al espectador desprevenido como un gesto egocéntrico, pero que visto desde la perspectiva de la piedad significa la más fundamental apertura de nuestra existencia a su Otro?

Pero los sentidos de estas palabras y sus relaciones posibles son múltiples. En lo que sigue se intentará un abordaje posible, de difícil aceptación y marginal presencia, que sin embargo puede poner en escena una huella constante en la denominada filosofía occidental, y que al mismo tiempo permitiría su apertura y fecundación por otras fuentes de pensamiento. Ese abordaje es un modo de relacionarse con lo que se manifiesta al sujeto, un punto de partida de la práctica de la comprensión de sí y del mundo que se entienda como respuesta a lo donado. El don primero aparece como convocación del sujeto (*genitivum obiectivum*), invocación que constituye al llamado *asujetándolo*, conminándolo a dar una respuesta, y en ese proceso instituyendo su subjetividad. Ese modo de respuesta que involucra ante todo un modo de comprensión y ejercicio del lengua-

je, puede ser aludido por el término *piEDAD*. La filosofía sería, entonces, la práctica reflexiva consciente de poner en escena –y en cuestión– ese proceso y sus resultados. El ejercicio de estas páginas, entonces, es indagar algunos sentidos con los que la noción de piedad puede resignificar las relaciones, temas y métodos que históricamente constituyeron eso que conocemos como filosofía. ¿Acaso no es posible pensar la pregunta constante de la filosofía por sí, esa inacabable puesta en cuestión de sí por sí que la caracteriza, como un modo de fidelidad a la necesidad de dar una respuesta –siempre fallida y revisable– a lo que convoca la atención de quien piensa? ¿Acaso no reaparece lo inconmensurable del don recibido en las nociones de *bien más allá del ser*, de *infinito*, de *trascendencia*? ¿Acaso no hay, por ejemplo, en la idea de la filosofía como terapia de falsos problemas un resabio de la antigua tarea ascética de los *therapeutae* neoplatónicos que querían alcanzar por la sabiduría esa purificación y crítica? ¿No pueden entenderse las ideas más críticas y transformadoras de la filosofía como intervenciones “en nombre de la piedad”? ¿Y qué decir de los modos del *cuidado* que reaparecen en el siglo XX como modo de constitución de la subjetividad en el marco de un *ethos* relacional?

### **Para una hermenéutica de la piedad: horizontes históricos de significación**

Atender a los sentidos principales del término *eusebeia* / *pietas* en su evolución histórica parece ser un buen ejercicio de preparación, una *askesis*, que permita en lo posible abstenerse de las inevitables presuposiciones y prejuicios para abrirse al sentido donado originalmente por los términos.<sup>3</sup> La “piedad” griega es ante todo un modo de respeto hacia el hués-

---

<sup>3</sup> No se trata en sentido estricto de la esquemática división de ascética y mística, donde la primera correspondía al sujeto operante y su acción virtuosa, y la segunda al don concedido por Dios, como puede verse en uno de los textos clásicos sobre la cuestión, Tanqueray, A., *Compendio de teología ascética y mística*, Palabra, Madrid, 2001. Desde una perspectiva hermenéutica, lo que se escucha en el término contemporáneamente exige poner entre paréntesis diversas cargas semánticas inconducentes – y en ese sentido un ejercicio ascé-

ped, hacia los padres y hacia la patria. Se entiende “respeto” en primer lugar como un modo de protección. Esta comprensión puede verse de modo análogo en la *pietas* romana, aunque la posterior relación de esta con una institucionalización denominada *religio* incorpore un uso del lenguaje ajeno al griego. Es que en su sentido primero la piedad hacia los dioses o la piedad religiosa sólo es extensión de la devoción filial, que incluye aquella respecto de los padres vivos y el culto a los muertos.<sup>4</sup> Cuando los mitos aluden a la decadencia social, a menudo refieren a la falta de respeto de los jóvenes por los cabellos blancos, ya que la piedad filial es también extensiva a los portadores y sostén de la memoria y la historia de la comunidad. Pero ya desde Platón la piedad se liga definitivamente a la relación entre los humanos y los dioses. La aptitud de servir devotamente a los dioses, origen de la ritualización posterior y el sacrificio, permite comprender cómo la piedad se ubica desde muy temprano bajo égida de la virtud de la justicia: *iustitia dicitur, eaque erga deos religio, erga parentes pietas*.<sup>5</sup> De allí la relación inmediata entre impiedad como obra del ímprobo respecto de los dioses y de la *res publica*, iniquidad que análoga al inmoral con el *hostes* extranjero que no comparte origen y destino común.<sup>6</sup>

La ritualización implica una obra de tipo político-religioso, y así la piedad se liga progresivamente al ejercicio escrupuloso del ritual litúrgico. ¿Cuál es el trasfondo de esa ritualización de la piedad? El bien público

---

tico— y prestar atención a algunos sentidos originarios más fecundos, pero sabiendo que lo donado por los mismos no escapa al propio ejercicio de significación de los sujetos históricamente situados. Estos son ya receptores del don histórico y su trabajo sobre la recepción es siempre una elaboración a posteriori. Es decir, aquello que la “mística” donaría no es un arrobo irracional, sino la ubicación del sujeto que dona sentido en una cadena de sentidos que a su vez le han sido donados. Posiblemente este sea uno de los sentidos más interesantes que pueden leerse en la noción levinasiana de “inspiración”

<sup>4</sup> Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, Tomo XII, Beauchesne, Paris 1984, p. 1696.

<sup>5</sup> Cicero, M. T., “De partitiones oratoriae” 22, 78, *De optimo genere oratorum, partitiones oratoriae, topica*, Teubner, Lipsiae, 1895.

<sup>6</sup> Cf. F. Polo, P., “Cicerón, elegido de los dioses: la reprobación religiosa del adversario político como recurso retórico”, en Marco Simón, F., Polo, P. y Remesal Rodríguez, J. (eds.) *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Universitat de Barcelona, 2002, pp. 57-70, 66.

que ha de ser preservado mediante el sacrificio, la concepción de la piedad como cuestión de Estado, que recibe un tratamiento particular en *Las Leyes X*. De allí la necesidad –que se proyecta hasta el mundo romano– de distinguir entre *religio illicita* y *religio licita*, entre la superstición privada y la virtud social capaz de contribuir al bien público. Este movimiento concede al encargado de velar por la cohesión gubernamental, particularmente en el Imperio, una serie de títulos que luego se proyectarán en el cristianismo (*Pontifex, Imperator Sanctissime, Pius*).

El sentido de la palabra evoluciona del formalismo cultural también en otro sentido, hacia el aspecto moral. El *philotheos* que ejerce el recto amor y conocimiento de Dios será también *philanthropos*. De aquí la tendencia a *moralizar* y *politizar* la piedad.<sup>7</sup> El efecto buscado no es sólo *ad intra* la preservación de la piedad filial y los valores heredados y *ad extra* la demarcación del extranjero que no posee una *patria* común. Más interesante es que muestra que el ejercicio de agradecido respeto por lo que dio origen a la subjetividad e identidad propias, la conciencia de haber sido receptor de un don y la gratitud que le copertenece a esa conciencia, es parte imprescindible de la realización de la *humanitas* en la propia persona.<sup>8</sup> Aunque por influencia platónica y aristotélica la noción de piedad fue filosóficamente tratada en relación con la virtud de la justicia, no ha sido éste el único modo posible de comprensión. Por ejemplo, en Jenofonte la piedad como recta relación con lo trascendente implica ante todo la crítica a las concepciones mitológicas de la divinidad; más aún, toda la existencia personal –incluida la *dietética* en sentido griego– debe ser tenida en cuenta para propiciar un desarrollo intelectual acorde con aquello que *llama* la atención del pensamiento, como lo muestran el peripatético Teofrasto y el epicúreo Filodemo.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Pero a diferencia del sentido moderno de “moral” y “religión” que queda ligado a la relación del individuo con una serie de valores o creencias, estos términos son indisolubles de la cosa pública en el mundo clásico. Esta afirmación merecería un análisis más detallado para un ejercicio de revisión de la escisión de estas experiencias en la separación aún contemporánea de público y privado, sostenida por los más variados sectores.

<sup>8</sup> Cf. Wagenvoort, H., *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Brill, Leiden, 1980, p. 8.

<sup>9</sup> Cf. Bernays, J., *Theophrastos Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*. Hertz, Berlin, 1866. Cf. además Pigeaud, J., *La maladie de l'âme*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, pp. 62ss.

Este ejercicio de virtud y conocimiento está ligado con la noción de plena humanización, que el neoplatonismo considera a la vez posibilidad de divinización del hombre.<sup>10</sup> Se trata del ejercicio de un tipo de virtud, que al mismo tiempo engloba otro tipo de disposiciones. Si la piedad es una disposición o hábito que comanda el modo constante de obrar, ha de incluir también una serie de sentimientos que coadyuvan a la puesta en ejercicio de la disposición. En el caso de la piedad, aparece el temor reverente ante el *mysterium tremendum* como característica central.<sup>11</sup> El temor genera respeto, entendido como *reverentia*, *veneratio*, y se expresa como rectitud moral, seriedad y silencio. El silencio que pertenece al respeto no es mero formalismo, sino un modo de participar de la majestad divina, un modo “virtuoso” del ejercicio de parecerse a los dioses. Y a nivel intelectual, el *mysterium* del manifestarse tiene su más plena respuesta en el maravillarse de la tradición filosófica. Por eso, según el mundo clásico, en la plenitud de la humanidad se lograría un parecido a los dioses majestuosos.

En todo este entramado de ejercicios y sentimientos que engloban el modo piadoso de relacionarse con lo divino en el mundo clásico no se hallan actitudes que provienen del monoteísmo, como lo son la ad-oración (el “hablar a” que puede nacer del agradecimiento personal o la entrega a lo infinito), la conciencia de la falta respecto de un don y un donante (tanto en el sentido de carencia que conlleva la humildad como en el sentido moral que implica la penitencia), y la expresión activa de la piedad en la responsabilidad social por el sufrimiento del otro. El modo de relación que está a la base del ejercicio responsivo de la piedad es la experiencia amorosa. El ingreso del monoteísmo y su exposición con herramientas filosóficas hacen que lo aludido por la piedad se torne más complejo. Al tomar los sentidos antiguos litúrgicos y éticos del término piedad, sucede un doble movimiento. Por un lado *eusebeia* parece sufrir una

---

<sup>10</sup> Con una referencia al Teeteto de Platón este proceso de divinización aparece en Plotino como ascenso y huida, lo que tendrá un fuerte impacto en el cristianismo, cf. Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 2005, p. 50.

<sup>11</sup> Cf. Otto, R., *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980.

reducción al interpretarse *pietas* como traducción de *latreia* o *theosebeia*.<sup>12</sup> Pero al mismo tiempo, y en línea con la afirmación de la carta a Tito sobre el “pleno conocimiento de la verdad que es conforme a la piedad”, aparece la necesidad de identificar allende el ejercicio cultural y ritual qué tipo de verdad ha de reconocer y desplegar una existencia inspirada por las nociones fundamentales del monoteísmo; o sea la idea de que la verdadera erudición sólo puede darse en un modo de existencia en referencia a aquello trascendente que la origina y constituye su sentido.<sup>13</sup>

Pero hay también en esta noción de la piedad un elemento agregado, que trasciende al ejercicio de piedad como justicia debida a progenitores y polis. En el monoteísmo y el modo de existencia que éste demanda late también el antiguo profetismo de Israel, cuya noción de piedad o culto verdadero significa despliegue de la justicia en vistas al otro, particularmente al otro más desamparado. Es que a pesar de la recepción del lenguaje griego y parte de su cosmovisión por el cristianismo, permanecen en su experiencia un sentido distinto de relación de respuesta a una exigencia amorosa y pública que provienen de sus orígenes hebreos. El comportamiento respetuoso y temeroso ante los dioses griegos no es suficiente para exponer la relación de Israel con Dios denominada Zedakah. Es un temor de Dios, pero en una relación con un Dios personal justo y misericordioso. El mundo hebreo había ya experimentado una mutación de la piedad (*zedakah*), pues los profetas exigen anteponer la responsabilidad por los otros seres humanos al culto litúrgico (*laos*: pueblo, *ergon*: obra). La responsabilidad por el otro sería la verdadera obra del pueblo que honraría a Dios.

En este marco, la reflexión medieval trae consigo dos innovaciones semánticas notables. Por un lado, la piedad es respuesta a Dios, pero al mismo tiempo Dios mismo aparece como modelo de piedad.<sup>14</sup> Es decir, la

---

<sup>12</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, Obras Completas de San Agustín XVII, 2, BAC, Madrid, 2007, 10,1.

<sup>13</sup> En los humanistas reaparece la idea bajo la noción de que la *eruditio* es una *disciplina*, un ejercicio ascético que vive piadosamente el misterio de aquello que conoce (cf. Erasmo de Rotterdam, *El ciceroniano*, Akal, Madrid 2009).

<sup>14</sup> La noción de piedad como misericordia o sentimiento de ternura ante el otro se ve abonada por el verbo hebreo *ra hamín*, que alude a un amor *entrañable* (Sal 18,1). La

piEDAD por el mundo tiene un modelo de ejercicio inigualable de *atención*. Pero no es un modelo que se imponga al modo de la gloria del Imperio, sino que significa un modo de abandono o mansedumbre que *deja ser* a los diversos modos de la respuesta. Y por otro lado, la piedad comienza a ser escindida en su operación como *virtud* y su condición de *don*. La piedad es una virtud que participa de la virtud cardinal de justicia, ya que alude a lo debido a Dios y a los demás seres humanos –hasta aquí nada nuevo respecto de Cicerón. Pero Tomás de Aquino distingue entre el ejercicio de la *virtud* de la piedad, o sea la virtud de religión y del respeto de los padres y la patria que cumple con lo debido, y el *don* de piedad, que es una disposición que se encuentra desde siempre allí al amor filial a Dios extensible a todos los seres humanos. El ser humano, hijo adoptivo de Dios, reconoce su filiación y en la misma una deuda respecto de los cofrades, que se sitúan en pie de igualdad de dignidad y menesterosidad respecto del origen.<sup>15</sup> La elaboración posterior recogerá esta diferenciación, y hablará de un tipo “natural” de piedad (el afecto respecto de padres y patria), de otro “adquirido” (el afecto por los amigos), y del “*donum pietatis*”. El rigor del sentido de la virtud de piedad como ejercicio de justicia debida queda ampliado y reubicado bajo la luz de la piedad recibida como don, que porta en sí la exigencia de su “devolución” a los demás hombres.

En síntesis, la piedad sería el modo de responder a una pasividad primera que instituyó al sujeto. Este pretende dar una respuesta a lo irrecuperable del momento inicial, respuesta que siempre es insuficiente y que al mismo tiempo requiere de renovación. Por eso toda reducción a la noción jurídico-económica de repago o devolución es infructuosa, ya que siempre depende de un modo de donación que excede infinitamente las capacidades activas de devolución del sujeto. Si el corte histórico diacrónico permite acceder a esta concepción de piedad como modo de atención, cuidado y respuesta a lo que convoca al sujeto, es interesante también notar cómo diversos pensadores han identificado esa estructura en un corte sincrónico del lenguaje.

---

entraña de la madre como lugar de refugio llevará –en una tradición que no ha sido imperante– a entender a Dios como “madre” (cf. por ej. Camus, J.P., *Les entretiens de piété*, Paris, 1641, p. 447).

<sup>15</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II-II, BAC, Madrid 1990, qq. 80 y 121.

## La estructura del lenguaje como acceso a la piedad filosófica

No es época de justificaciones metafísicas para estas afirmaciones. Y sin embargo, sin abandonar la noción de “metafísica” pero resignificándola radicalmente, autores como Emmanuel Levinas nos permiten un acceso fenomenológico a sentidos que tradicionalmente correspondieran al campo de debates interminables de la metafísica. Son sentidos modestos, no se presentan con una justificación epistemológica fuerte y “evidente”, sino que se dan, se entregan a quien inicie ese camino de meditación filosófica. Esto puede verse en dos afirmaciones que guiarán sendos pasos en las páginas siguientes: las indicaciones sobre la esencia del lenguaje como “plegaria” y como “enseñanza”.<sup>16</sup> No ha de entenderse “esencia” en el sentido metafísico de *quidditas* atemporal, o de género de un orden de entes, como tampoco de *realitas* o contenido objetivo de existencia, ni de *actualitas* o estar delante ante uno de la cosa aludida. Puede en cambio entenderse el término verbalmente: el modo en que algo *pasa*: acaece, dura, decae. Pero la atención se centra en lo otorgado o donado en su verbalidad, en su acontecer temporal.<sup>17</sup> La esencia del lenguaje, entonces, es el modo en que este nos es otorgado y constituye nuestra temporalidad.

Ni la plegaria supone mera subordinación ontológica del orden de los existentes ni la enseñanza una subordinación de roles y edades. La noción del filosofar como mayoría de edad no es ni propiedad exclusiva de la Ilustración ni indica una actividad excluyente de otros modos de relación.<sup>18</sup> Volviendo a la noción de “religión”, relacionada con estas expresiones de plegaria y enseñanza y comprendida como relación con lo que

---

<sup>16</sup> Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, 1993, p. 19, y del mismo autor *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Œuvres d'Emmanuel Levinas, Grasset-IMEC, Paris, 2011, pp. 84s.

<sup>17</sup> Cf. *in extenso* Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 28ss.

<sup>18</sup> El término alemán *Mündigkeit* significa apropiación de lo que sale de la propia boca, de las propias afirmaciones, tradición que hereda aquella *ῥήσις* de los libres griegos.

trasciende, antecede e invoca al sujeto a dar una respuesta, se trata entonces de liberar esa relación de *cierta* infantilidad –ya que la verdadera infancia es mucho más compleja– de una pasividad sólo capaz de obediencia sin cuestionamiento ni apropiación de las propias acciones. Si la religión puede ser “una religión para adultos”, donde heteronomía y autonomía no signifiquen exclusión mutua, donde la racionalidad excluye el “entusiasmo” pero no se piensa fundamento inmovible de sí y postuladora de sus propios fines, donde la tarea desmitificadora del ateísmo incluye la piedad del estudio y la apertura a la trascendencia, entonces también la filosofía como expresión de esa relación puede ser “una filosofía para adultos”.<sup>19</sup> La filosofía no sería sino un modo de exposición de esa responsabilidad –ética en un sentido fundamental y a la vez exigente de la palabra– por lo que convoca al sujeto. Y al mismo tiempo que el sujeto se siente convocado, instituido en su subjetividad, reconoce una apertura posible de esa noción a todo aquel que se permita entrar en esa relación.

¿Por qué puede la plegaria ser esencia del lenguaje? Porque el lenguaje nace en una relación que nos denomina, nos *nombra*, y al hacerlo ata nuestra experiencia al nombre *propio*. Extraño modo de propiedad que no incluye la pertenencia sino mediante un proceso temporal de identificación y respuesta. La identidad del sujeto fue buscada por las tradiciones filosóficas en una especie de punto de plenitud del yo –el alma, la ratio, y sus tareas respecto de sí (epistrophé, redivitio, reflexio, apercepción) y respecto del objeto (representación, donación de sentido)– siempre ligado a la identidad de sí a sí. En cambio, la experiencia de ser nombrado indica la imposibilidad de esa auto-identificación plena, un desfase entre uno y uno mismo. El lenguaje se nos aparece como condición de objetivación del mundo, como modo *indicativo*, y muestra la realidad óptica fuera del sujeto y la posibilidad de una primera hipostación de éste respecto del cosmos elemental.<sup>20</sup> Es también condición de las metafísicas de la presencia,

---

<sup>19</sup> Cf. Levinas, E., *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod, Buenos Aires, 2005, pp. 99-114. Es significativo que para la tradición judía, o “religión para adultos”, la piedad primera demandada no es la de la oración como repetición de fórmulas ni la de los ejercicios concretos de misericordia, sino la del estudio.

<sup>20</sup> Cf. Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 174.

donde la relación entre posibilidad y realidad tenía el primado. Pero la cosa objetivada “se *alza*” ante el sujeto y reclama cierto reconocimiento y autonomía.<sup>21</sup> Esa autonomía le permite pasar por los casos: ser-denominada, ser-poseída, etc. Y aquí aparece algo novedoso cuando la “cosa” adquiere características personales: su denominación es llamado, su llamado significa ser-acusada y la relación con lo que la nombra se da en el modo *imperativo*.

Si en el “mundo elemental” –el *antemundo* de Rosenzweig, el *hay* de Levinas– busca el sujeto romper el anonimato afirmándose a sí mismo y objetivando al mundo, algo distinto sucede en una concepción relacional de la subjetividad donde ésta no es su propio origen ni el punto de partida de la comprensión. Levinas afirma que el sujeto se reconoce en el caso acusativo.<sup>22</sup> Encontrar-*se* acusado significa estar poseído por un tipo de mandato que le llama a dar un modo de respuesta local-temporal –heme aquí– y que no se remite ni a una falla cometida ni a una imperfección ontológica. A diferencia de la filosofía de la conciencia que intentaba mediante la reflexión y apercepción apoderarse de un lugar en la existencia, este modo de relación se entiende como “recurrencia” o intento siempre fallido de dar respuesta a un llamado que crece ilimitadamente, que se alimenta y fortalece con las respuestas.

¿Adónde radica entonces la “unidad del uno”<sup>23</sup> que una y otra vez intenta infructuosamente “volver a lo de sí”? Si el yo ha quedado despojado de toda pretensión de auto-instauración en el orden del ser y del conocer, toda actividad habrá de nacer afirmando su presencia: heme aquí.<sup>24</sup> Por eso el invocado por el nombre no entiende su llamado como denominación de una cosa o un estado de cosas. El nombre propio del sujeto llamado es, al igual que el “nombre por antonomasia” de Dios, modelo de toda individualidad que escapa y de toda denominación e ine-

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 173.

<sup>22</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987, p. 177.

<sup>23</sup> Ibid., p. 222.

<sup>24</sup> Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, op. cit., p. 222; Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., p. 222.

fabilidad.<sup>25</sup> La infinitud relacionada con la divinidad *se enseña*, y como sucediera con Dios como modelo de piedad permite establecer una relación que es insubordinable a las capacidades subjetivas pero al mismo tiempo demanda su atención. Y en el mismo sentido es el nombre el que funda la unicidad del sujeto, su lugar y tiempo únicos en la responsabilidad por lo que le llama. Por su nombre, invocación a la responsabilidad, el sujeto no sólo queda instituido de modo distinto a la hipostación de una conciencia trascendental. También rompe la participación de lo ente en el orden del ser, ya que el nombre no es un ente que es. El nombre “sólo es en el ente que ‘participa’ del Ser. Esta participación, al modo del tiempo del envejecimiento, es la paciencia de lo nombrado que es asignado o apelado a la responsabilidad para con el Otro”.<sup>26</sup>

El lenguaje como aquello que nos antecede, pero que también requiere de nosotros apropiación y respuesta; el lenguaje como modo verbal que no sólo indica y constata presencias sino que demanda; el lenguaje como modo de objetivación pero también como instauración de una acusación; y finalmente el lenguaje como posibilidad de recibir y asumir un nombre propio que individua mediante una tarea inacabable, es una primera puesta en escena de una piedad o “responsoriedad” inseparable de la comunicación humana. Esta forma de ser-para-la-respuesta característica de la subjetividad nombrada e investida, plegaria al sujeto y del sujeto, no sólo puede analizarse en la estructura del lenguaje, sino también –en términos de Rosenzweig– en su *ser hablado* real. Una exposición por excelencia de esa relación acaecida es la enseñanza.

## La piedad y el magisterio del infinito

La piedad es un modo de relación con lo que hay y con el hecho de que se dé eso que hay, en el cual el sujeto se reconoce receptor y no origen de

---

<sup>25</sup> Casper, B., *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, EDUCC, 2008, p. 274.

<sup>26</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., p. 107.

la relación. He aquí una justificación posible de la relación y de la “tierna pero clara diferencia”<sup>27</sup> entre poesía y filosofía, siendo también la poesía un marco inaugural de la expresión religiosa como relación con lo otro del sujeto humano. Pero en este punto es preciso aclarar un malentendido posible en el sentido de piedad. En diversos idiomas “piedad” y “gracia” aparecen demasiado ligados a una relación vertical de poder.<sup>28</sup> Aparecen así como relación de subordinación ante una superioridad que se impone a un sujeto cuyo valor y capacidad de operación quedan aniquilados, noción que incluso se ve en Rosenzweig cuando critica la concepción islámica de Dios como “misericordioso”. Según Rosenzweig, esta comprensión eliminaría la relación de amor reduciéndola a la de una conmisericordia de un superior respecto de un subordinado menesteroso.<sup>29</sup> Supondría la piedad la relación no igualitaria de un superior respecto de un inferior deficitario, una *con-descendencia*. Pero la no-igualdad no requiere que el sujeto necesariamente sea mero receptor de un poder que empáticamente se rebaja al mismo. También puede significar una *con-ascendencia*, el reconocimiento del sujeto de ser receptor de un don que no le humilla sino que le eleva en el ejercicio de la respuesta al mismo. Esta estructura es tanto aquella de la *theosis* o *deificatio* de las tradiciones místicas, como la *analéctica* de las éticas inspiradas en Levinas.

Esta estructura de mutua afirmación y desafío, de recepción y pasividad primaria, de aceptación del tiempo y del otro, pero al mismo tiempo de tener que comenzar uno mismo una respuesta propia e insustituible a lo que invoca y se da, puede analizarse en la relación de enseñanza. Esta requiere de una oralidad indispensable, cuya condición es la presencia de quien enseña y habla. “Entender verdaderamente un sonido es entender una palabra. El sonido puro es verbo”.<sup>30</sup> El verbo es un modo de expre

---

<sup>27</sup> Von Herrmann, F.-W., *Die zarte aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2006.

<sup>28</sup> El término alemán *Gnade* es un claro ejemplo, pues aparece directamente ligado a la noción de “indulto”, cf. Casper, B., *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, Alción, Córdoba, 2011, p. 148.

<sup>29</sup> Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 206.

<sup>30</sup> Levinas, E., *Hors Sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987, p. 219.

sión de la temporalidad, y se trata de un entender en que tiempo y otro son reconocidos como tales, tomados en serio y admitidos por el sujeto.<sup>31</sup>

Respecto del alumno, la enseñanza tiene una estructura formal que invierte la reflexión. La reflexión puede intentar penetrar más allá de su condición, pero llegando a lo que la excede no ve su libertad eliminada sino que la reconoce investida, donada. El “espíritu crítico” no significa eliminar toda receptividad y audición de una tradición antecedente, sino su apropiación mediante la vuelta de ese espíritu “hacia su propia condición”.<sup>32</sup> Por supuesto que esa condición nunca puede asumirse del todo, “la verdad no es adecuación del pensamiento y de la cosa, sino la inadecuación —la trascendencia, si se quiere— de la respuesta y la pregunta”.<sup>33</sup> La filosofía es el saber por excelencia, pero entendido esto en el sentido de que quien comienza esa pregunta conoce allí su propio ser-condicionado. El condicionante no lo es sólo por la ontología de la finitud de quien pregunta. También lo es porque la filosofía requiere de una oralidad, de una temporalidad no definitiva. Si la escritura tiene algo de “definitivo”, la apropiación y puesta en el presente requiere de una “palabra viva”.

El orden de la enseñanza es el orden de una co-presencia, donde recibir lo enseñado es tan importante como la hospitalidad del que enseña —en el doble genitivo. Pero no es mera co-presencia como superposición de entidades. A pesar de que los miembros de esa relación reconocen la particularidad del copartícipe en ella, el orden de la enseñanza trasciende el *Miteinandersein*: según Levinas, en el orden de la enseñanza se puede hallar “una universalidad que pueda abarcar y serenar la subjetividad”.<sup>34</sup>

La subjetividad recibe el don de la serenidad, no en el sentido de sose-

---

<sup>31</sup> Es apasionante la discusión que de aquí se desprende entre la tradición que proviene de Mendelssohn, que entiende a la escritura (¡empezando por los mandamientos!) como pérdida de la relación fundamental y comienzo del desprecio del ser humano por el ser humano, y aquella de raigambre derrideana que concede prioridad al orden de la escritura. Mendelssohn, M., *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Aisthesis, Bielefeld, 2001, p. 109; Derrida, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 2000.

<sup>32</sup> Levinas, E., *Parole et Silence*, op. cit., p. 86.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 86s.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 183.

garse sino de que es “dejada ser” al “dejar ser” a lo que le exige y llama. Serenidad es en ese caso todo lo contrario de una conciencia feliz o aplacada.

Sucede que el orden de justicia o atención a la demanda de otro que se produce en la enseñanza no se reduce a la noción formal de justicia, sino que ve a cada uno en su necesidad y exige de cada uno según su posibilidad.<sup>35</sup> De allí que la piedad rompa el marco de lo propio característico del mundo clásico, o sea el deber respecto de padres y patria, y se abra a una responsabilidad ilimitada, y en ese sentido sin otro privilegio que lo acuñante de la demanda.

Si hay un “poder” que reclama atención en la enseñanza, es un poder diverso a la “dominación”. El ser humano “comprendido como poder, permanece en realidad luz”.<sup>36</sup> Pero la relación con lo que trasciende al sujeto trasciende también los límites del mismo. Es un tipo de pensamiento que atiende los efectos de las respuestas, al “tiempo sin mí” que Levinas ve en los hijos, capaces de poner en escena el ser-para-más-allá-de-la-muerte. Si la filosofía ha puesto hasta ahora el acento en ser-asujetao como dominio posible de un ente sobre su ser, lo que convoca al sujeto y le subjetiva es un modo de poder que no se entiende como soberanía. El sujeto se subjetiva respondiendo a lo que excede su poder y al mismo tiempo carece de poder. Por eso sólo términos como “testimonio” pueden dar cuenta de esa “gloria” que excede la donación de sentido. El sujeto queda expuesto al magisterio, la “enseñanza” de una gloria, verdadera al modo de un testimonio —no revelación del ser ni correlación noemática.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Es preciso ver en la evolución posterior de la reflexión levinasiana sobre la justicia ciertas modificaciones importantes: si la justicia es esencia de la relación ética en *Totalidad e Infinito*, en la línea de la conferencia recién citada, en *De otro modo que ser* la justicia es la necesidad formal de institucionalización de un orden universal legal e institucional cuando la aparición del tercero irrumpe en la relación dual de cara a cara. La filosofía y las instituciones que de ella surgen significarían la normativización de ese orden lógico igualitario. Pero la posición anterior de la justicia como atención personal a los requisitos y demandas de cada individuo, que aquí se exponen, aparecería como una posibilidad superior de igualdad que antecede y supera lo formal.

<sup>36</sup> Levinas, E., *Parole et Silence*, op. cit., p. 189.

<sup>37</sup> Cf. Levinas, E., *De otro modo que se o más allá de la esencia*, op. cit., pp. 220s.

## El sentido de realización y la estructura temporal de la piedad

Una nota final sobre la tarea de quien inicia este modo de ejercitar la piedad denominado filosofía. Esta tarea fue descrita de diversos modos que van desde aquella antigua comprensión “extática” del teórico que contempla un mundo perfecto por un tipo de visión particular, hasta la más moderna comprensión “profesional” de la tarea filosófica.<sup>38</sup> Si la tradición metafísica analogó la labor filosófica a la de un modo de visión esencial, un salto fuera de sí a un mundo atemporal –fuente y sustento de la identidad personal–, la noción de una relación con lo que dándose se escapa al dominio, con lo que obsesiona y exige una respuesta siempre revisable, con lo que demanda e inviste al sujeto en su existencia como despliegue de una respuesta, implica una tarea más modesta: volver a plantear una pregunta, sin garantía de éxito en la respuesta y donde la propia existencia se pone en juego. De este modo, la filosofía es el “oficio” de expresar esta relación –y revisar críticamente cada expresión efectivamente acontecida.

La filosofía es “officium”, *tanto* como actividad de realización de una obra que siempre vuelve a comenzar, que requiere del operario a la vez conocimiento de sus herramientas y apertura a la novedad del material que en cada momento presente vuelve a desafiarle y a la vez a entregársele, *como* en el sentido de servicio litúrgico de las horas, que una y otra vez intenta expresar esa relación trascendente con palabras siempre corregibles e insuficientes, trayendo a la memoria presente una relación inmemorial. Por eso no reduce la noción de servicio o justicia al simple cumplimiento de un deber o un contrato, sino que lo antecede y excede. Esto es expuesto por Rosenzweig, cuando expone en la tercera sección de su *Estrella de la Redención*, donde un problema central –ilustrado ya por el

---

<sup>38</sup> Sin embargo es preciso tener en cuenta que la estructura formal de toda actividad denominada “profesión”, tiene su origen en una estructura sacerdotal proveniente del mundo griego, que luego fuera tomada por la medicina y siguiendo su modelo por otras actividades que relacionan saber y praxis. Cf. Gracia, D., *Fundamentos de bioética*, EUEDEMA, Madrid, 1989, pp. 43-52.

epígrafe “*in tyrannos*”– alude al modo de temporalidad que la plegaria instaure en el sujeto.<sup>39</sup> Independientemente de las importantes diferencias las religiones indagadas, lo importante aquí es resaltar la impaciencia de quienes quieren acelerar la venida mesiánica, que una y otra vez debe ser llamada a la paciencia en la liturgia. El tiempo propicio esperado puede en todo momento darse, y su relación con la eternidad implica que de algún modo ya está dándose. Y esa relación significa entrar en un ciclo: instante, hora, semana, año. Se genera así un ritmo y una interrelación fértil de paciencia e impaciencia. Ese ritmo no es sólo espera de una manifestación, sino enseñanza y aprendizaje común: oír en común, hablar en común, comer en común, con un horizonte que trasciende e inspira cada acto en el acto mismo.<sup>40</sup>

El presente se excede a sí mismo. En ese sentido el presente “nos saca”, es un éxtasis convocado por un pasado an-árquico y un futuro jamás presentable. El presente es ese “estado de exceso”<sup>41</sup> que puede arrobar al sujeto, en tanto éste pretende donarle sentido, pero se encuentra en la situación del desborde de todo sentido que subjetivamente pretenda donarse; se encuentra ante un “más de significación” (*Mehrmeinung*).<sup>42</sup> La capacidad de reminiscencia y previsión del sujeto se ve desfondada por la anticipación de lo inanticipable y el retraso de lo irrepresentable, hiato en que todo puede pasar, esperanza. Esperanza no de lo posible, como en la clásica definición de la virtud teologal, sino de lo radicalmente imposible. Esperanza como contrapartida de la “pasividad más pasiva que toda pasividad antitética a la del acto”, que toda pasividad a la altura y medida de una subjetividad activa. Pero no es sólo la experiencia del “arrobamiento, maravillamiento”, correspondientes al influjo griego en la cultura occidental. También incluye la ordinaria experiencia de la obra, del trabajo en vistas a un horizonte que supera las posibilidades subjetivas, del trabajo condenado a la finitud pero que al mismo tiempo impacientemente

---

<sup>39</sup> Cf. Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, op. cit., pp. 345ss.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 417.

<sup>41</sup> Del Barco, O., *Exceso y donación. La búsqueda del Dios sin Dios*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2003, p. 36.

<sup>42</sup> Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1996, p. 95.

te envejece mirando aquello que la trasciende.<sup>43</sup>

El envejecimiento, la dolencia del dolor, la malignidad del mal, y las respuestas siempre renovadas a esa pasividad significan la temporalidad del tiempo.<sup>44</sup> Envejecimiento, paciencia, experiencias de un padecer del tiempo que lejos de eliminar al sujeto le muestra como posible permanencia en relación con un origen y fin que se le escapan y al mismo tiempo le convocan. En su tener tiempo el sujeto puede comprenderse afirmado, o en otros términos, amado. En este punto se da un lazo con lo que para el monoteísmo es el fundamento de todo mandamiento: “Debes amar”.<sup>45</sup> Es el punto de partida imposible e imprescindible: haber sido amado de modo infinito exige una respuesta infinita. El mandamiento manda algo que sólo es posible si el elegido –“rehén” en términos levinasianos– elige a su vez responder. Pero esta su elección es siempre finita, inacabada. Es imposible porque no ha sucedido el llamado en el tiempo del calendario, al modo de un contrato fechado. No tiene inicio ni fin. Su presencia es inmemorial, huella, no al modo de lo recuperable por reminiscencia, sino de lo que siempre escapa y nunca ha estado ahí. Usando el giro de Valéry, la existencia del sujeto es inspirada por un “profundo antiguamente, jamás bastante antiguamente”, que al mismo tiempo lleva al futuro más allá del futuro propio.<sup>46</sup> La filosofía entendida como ejercicio de piedad puede entonces ser alianza/confesión (*cir-confessio*) de un infinito que obliga a desplegar la propia existencia de modo relativo a él.<sup>47</sup> La piedad o apertura del infinito por la subjetividad en su apertura conlleva el modelo de la apertura de la subjetividad a la infinitud, su confesión de la misma.

---

<sup>43</sup> Quizás desde esta noción extática del tiempo pueda superarse la división temporalidad/eternidad de lo que se denomina historia de la metafísica. En la mística esta escisión queda ciertamente superada, como en el verso 47 del *Caminante querúbico* de Silesius: “El tiempo es como la eternidad y la eternidad como el tiempo, para que de ese modo no hagas diferencia”, Angelus Silesius, *El caminante querúbico*, Alción, Córdoba (en prensa).

<sup>44</sup> Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., pp. 88, 105.

<sup>45</sup> Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, op. cit., p. 222.

<sup>46</sup> Cf. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit., pp. 172s

<sup>47</sup> Sobre la relación de alianza y confesión cf. Caputo, J. D., “The Prayers and Tears of Jacques Derrida”, en S. Clark Burckner y M. Statler, *Styles of Piety. Practicing Philosophy after the Death of God*, Fordham University Press, pp. 193-204.