

Levinas contra Spinoza: el judaísmo como hermenéutica

Antonio Pérez
Pontificia Universidad Católica del Perú

Levinas intenta mostrar que la propuesta hermenéutica del *Tratado Teológico Político* significa privilegiar —correctamente— el sentido moral de la Biblia, pero sin llegar a incluir en su estudio la tradición rabínica, con lo que pierde de vista lo más importante: la participación activa del intérprete en el desciframiento del texto. Lo que intentaría toda lectura, dice Levinas, es una interiorización ética y una actualización del texto, más allá incluso de las intenciones subjetivas del autor.

Levinas attempts to show that the hermeneutical proposal of Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* rightly pretends to privilege the moral sense of the Bible; he nevertheless forgets to include in his study the rabbinical tradition. Thus he does not see what is most important: the active participation of the interpreter in deciphering the text. What every reading attempts to do, says Levinas, is an ethical rendering immanent of the text and its actualization, even beyond the subjective intentions of the author.

“Que la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social, he ahí todo el espíritu de la Biblia judía”.

Difficile Liberté

I. Spinoza y el spinozismo

La relación de Levinas con Spinoza es una cuestión compleja. Lo primero que habría que observar, para poderla entender correctamente, es la diferencia implícita que hace Levinas cuando habla en sus obras tanto de Spinoza como del “spinozismo”.

En realidad, Levinas dice muy pocas veces Spinoza, y cuando lo hace, principalmente en dos artículos de *Difficile liberté*¹, veremos que lo juzga en tanto judío y como un asunto judío (cf. *Le cas Spinoza*), y hasta se toma la libertad de llamarlo por su nombre judío, Baruch (cf. *Avez-vous relu Baruch?*), lo cual tal vez no quiere ser una agresión a la voluntad expresa de Spinoza de latinizar su nombre, sino más bien algo así como la actitud crítica pero amistosa, incluso fraternal, de un hermano mayor que llama la atención al menor.

Pero en la mayoría de los casos Levinas habla del “spinozismo”. El spinozismo es en primer lugar la recepción de Spinoza en la historia de la filosofía, es decir la *Ética* como conjunto de definiciones, axiomas y demostraciones expuestas bajo el modelo geométrico o matemático y como tratado de la substancia inmóvil. En este sentido, el “spinozismo” en Levinas tiene la misma función que tenía para la *Lógica* de Hegel: representa el pensamiento inmóvil —consecuencia, para Hegel, de su procedimiento matemático e hipotético, procedimiento puramente formal sin un contenido inmanente—, pero con la diferencia que mientras para Hegel Spinoza es el ingreso del Oriente en la filosofía occidental, para Levinas tanto Hegel como Spinoza expresan la primacía de lo *Mismo* en Occidente.

Por eso, ironizando seguro respecto del término técnico hegeliano “Parménides-Spinoza” —que en la *Lógica* significa el punto de vista

¹ Levinas, E., *Difficile Liberté*, París: Albin Michel, 1976.

de la esencia, a ser superado en el tercer libro (*La doctrina del concepto*)—Levinas presenta su filosofía, en *Totalidad e Infinito*, a grandes rasgos como una crítica a la filosofía de “Parménides-Spinoza-Hegel”, una crítica a la imposibilidad para Occidente de tener un pensamiento “no-alérgico” con el *Otro*, a la necesidad que tendría Occidente de reducir todo Otro a lo Mismo o a la conciencia de sí.

Levinas se pregunta pues acerca de la posibilidad para Hegel y Spinoza de articular un discurso que refiera más allá del ser mismo hacia una alteridad y finalmente hacia un Otro —que según Hegel sólo podría ser nombrado en relación a una totalidad o a un sistema, para no caer en la mística o en el silencio, y por consiguiente en la violencia. Pero para Levinas, Hegel, al “reducir” el Otro a las categorías de lo Mismo, particularmente a la historia, pierde de vista justamente su alteridad, y en esto no se diferenciaría de Spinoza —dice Levinas polémicamente—: los dos serían autistas, narcisistas.

II. Baruch, no Benito

Pero lo que más nos interesa ahora es la relación de Levinas respecto a Spinoza mismo, y, como ya he dicho, en este caso Levinas tiene entre manos un problema judío. En *Le cas Spinoza*², Levinas trata del proyecto de Ben Gourion de anular la condenación lanzada contra Spinoza en el siglo XVII. ¿Justicia póstuma?, se pregunta. En todo caso, la rehabilitación de Spinoza concierne al pueblo judío, dice Levinas, en la medida en que los israelitas se quieren reconocer ahora como occidentales. Y es que Spinoza realiza en su *Ética* “un homenaje supremo” a la razón, que significaría para él libertad de espíritu o “el cuidado de mantener con la verdad un lazo interior: borrarse delante de la verdad, pero en este borrarse sentirse el amo, como el matemático que se inclina ante la evidencia, consciente de una suprema libertad”³. Sin embargo, en la medida en que la obra de Spinoza significa también una lucha contra la violencia de la opinión y de la mitología, no es una amenaza para el espíritu del judaísmo.

El racionalismo, nos dice Levinas, no amenaza la fe judía. “Las

² *Ibidem*, pp. 152-157.

³ *Ibidem*, p. 153.

reservas morales de dominio de sí acumuladas en el curso de los siglos, de sufrimientos y de estudios se manifiestan aún como un discernimiento instintivo de lo justo y de lo injusto”⁴. Con todo, en este artículo de 1956, Levinas afirma duramente que Spinoza ha jugado un papel nefasto en la descomposición de la inteligencia judía en la medida en que significa un “judaísmo prefigurando a Jesús”⁵. Spinoza ha dejado el camino abierto para el triunfo subrepticio del cristianismo entre los intelectuales judíos, que “se bañan” en una atmósfera cristiana. “¿A cuántos intelectuales judíos desprovistos de toda creencia religiosa la figura de Jesús no se les aparece como el cumplimiento de las enseñanzas de los profetas, aún si a esta figura o a sus enseñanzas les sucede, en su espíritu, los héroes de la revolución francesa o el marxismo?”⁶ El “papel nefasto” que ha jugado Spinoza para el espíritu judío ha sido pues la introducción de un racionalismo para el que “las religiones han perdido su brillo y forman parte del orden privado como las preferencias estéticas o los gustos culinarios”⁷.

III. La Thora y el Talmud

Sin embargo, en un artículo de 1966 “Avez-vous relu Baruch”,⁸ comenta Levinas un libro de Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Siguiendo a Zac, Levinas reconoce un valor inmenso al *Tratado teológico-político* de Spinoza por haber conservado para la

⁴ *Ibidem*, p. 154. Veremos más adelante que esta “reserva moral” será lo distintivo del judaísmo para Levinas.

⁵ *Ibidem*, p. 155. A lo largo de *Difficile Liberté* Levinas hace duras críticas al cristianismo. Yo expongo en el texto sólo un aspecto de esta crítica. Pero la crítica se modera en textos posteriores como *Hors sujet*. Con todo, traduzco aquí largamente un párrafo del prólogo de *Difficile Liberté*. Luego de preguntarse cómo fue posible el exterminio nazi después de quince siglos de evangelización europea, dice que se impone para los judíos un regreso a la tradición bíblica y rabínica, pero “el retorno a las fuentes se ordena también a un tema más alto y menos polémico. La experiencia hitleriana ha sido para muchos judíos el contacto fraterno de personas cristianas que les han aportado todo su corazón, es decir que han arriesgado todo por ellas. Ante la ascensión del tercer mundo este recuerdo es precioso. No para complacerse en las emociones que suscita sino porque nos recuerda de una vecindad a través de la historia, la existencia de un lenguaje común y de una acción en las que nuestros destinos antagonicos se revelan complementarios” (p. 10).

⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁸ *Ibidem*, pp. 158-169.

“Palabra de Dios” un lugar aparte de la opinión y de las ideas adecuadas: “Los mandamientos bíblicos de la justicia no son un balbuceo sublime al que una sabiduría transmitida *more geometrico* le restituiría su expresión y su contexto absoluto. Le prestan un sentido original al ser. Después de Kant, los filósofos sabemos que nos abren una Naturaleza. Permiten pensar un mundo que las ciencias no hacen más que pesar”⁹.

La certeza moral que no es transmisible *more geometrico* es justamente la “Palabra de Dios”: “La Palabra de Dios es ética”. Esta afirmación de Levinas resume en realidad el *Tratado teológico-político* de Spinoza: la Biblia no es un tratado de filosofía, pues cada uno puede resolver los problemas filosóficos como mejor le parezca. El único mensaje de la Biblia según Spinoza es el amor del hombre por su prójimo, mensaje que nos ha llegado puro y sin alteración. En este sentido, “lo que ha quedado de esta doctrina (la de Spinoza) hasta ahora, es su invitación a la crítica histórica de las escrituras. (Pero) esta crítica no ha sido el proyecto fundamental de Spinoza”¹⁰.

“Spinoza enseña a través de la crítica histórica de la Biblia su interiorización ética”¹¹. Esta interiorización ética, como ya dije y veremos todavía más adelante, es el judaísmo mismo según Levinas. Pero, a pesar de que el genio de Spinoza supo percibir en las escrituras la irreductibilidad de su significación ética, “un hombre de su siglo, Spinoza ha debido ignorar el verdadero sentido del Talmud (...) Spinoza no podrá reconocer en la historia una obra de interiorización”¹².

El Talmud y la literatura rabínica no son ni folklore ni invención puramente humana como todavía cree Spinoza, sino que “resumen un esfuerzo multimilenario para sobrepasar la letra del texto y aun su dogmatismo aparente”¹³. Este esfuerzo está inscrito en la letra misma del texto, pues el texto exige múltiples interpretaciones en discusión interminable con vistas a actualizarlo en la historia presente. De esta manera instauro “la idea de un espíritu uno a través de los hombres que dialogan, y la idea de que las tesis que se oponen expresan la palabra de un Dios viviente”¹⁴.

⁹ *Ibidem*, p. 169.

¹⁰ *Ibidem*, p. 159.

¹¹ *Ibidem*, p. 168.

¹² *Ibidem*, p. 167.

¹³ *Ibidem*, p. 165.

¹⁴ *Ibidem*, p. 166.

Con esto Levinas se acerca quizás a las posiciones de Gadamer respecto a la relación viva con la tradición, pero desde el punto de vista de la tradición judía. Y esto no es otra cosa tal vez que lo que ya hizo Spinoza en su *Tratado teológico-político*, pero limitó su campo de estudio a la Biblia y dejó de lado la tradición rabínica. E incluso más allá de Gadamer, Levinas parece proponer algo semejante a una hermenéutica de la recepción, que han desarrollado desde hace poco, a partir de 1967, H. Jauss y W. Iser, entre otros.

IV. La tradición rabínica

Pero hay más: “Sin el Talmud no podríamos oponer sino una lectura dudosa, sagacidad individual, a la tradición cristiana”¹⁵. Los libros de esta tradición son “textos que enseñan y no reliquias o aluviones del pasado”¹⁶. Lo que Spinoza supo descubrir en la Biblia (la Thora), su mensaje fundamentalmente ético, lo desconoció respecto al resto de la tradición judía.

Levinas en cambio insiste sobre “las vías particulares del monoteísmo judío (...), la tradición oral de exégesis que está cristalizada en el Talmud y en sus comentarios. La *manera* que instituye esta tradición constituye el judaísmo rabínico (...) El judaísmo que tiene una realidad histórica —el judaísmo a secas— es rabínico”¹⁷. Y su enseñanza es también única: el monoteísmo, que marca una ruptura con toda concepción de lo sagrado. El judaísmo ha desencantado el mundo y ha roto con la concepción de una pretendida evolución de las religiones a partir del entusiasmo y de lo sagrado. Por eso la inteligencia humana, en un primer momento aplicada preferentemente a la revelación, a la Thora, es extendida luego a todo saber esencial. “La existencia humana, a pesar de la inferioridad de su rango ontológico, a causa de esta inferioridad, a causa de lo que tiene de atormentada, de inquieta y de crítica, es el verdadero lugar en el que la Palabra divina encuentra el intelecto y pierde el resto de sus virtudes pretendidamente místicas”¹⁸. El Talmud nos enseña precisamente que la revelación no es “mística”, que no se

¹⁵ *Ibidem*, p. 383.

¹⁶ *Ibidem*, p. 349.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 27-28.

¹⁸ *Ibidem*, p. 30.

cumple en las relaciones de un hombre solo frente a Dios —la conciencia de sí es inseparable de la conciencia de la justicia y de la injusticia. “La conciencia de mi injusticia natural, del daño causado a otro por mi misma estructura de Ego, es contemporánea de mi conciencia de hombre”¹⁹.

Todo esto significa para Levinas que la Palabra de Dios es mandamiento: “‘Dios es misericordioso’ significa ‘Sean misericordiosos como él’. Los atributos de Dios no se nombran en nominativo, sino en imperativo”²⁰, lo que a su vez quiere decir que Dios está “imposibilitado de asumir las responsabilidades del hombre”²¹. Todas las relaciones de Dios con los hombres (creación, revelación, redención) están subordinadas a la creación de una sociedad justa²². Por eso, debido en gran parte al olvido del hebreo y a la lectura de una Biblia fijada en las traducciones, “la incompreensión de la esencia ética del espíritu hace posible en nuestros días una juventud que se quiere fiel a nociones fundamentalmente extrañas al judaísmo. Lo Sagrado con su temor y temblor —pero también con el embriagamiento que suscita su presencia luminosa— deviene la gran palabra, si no el gran concepto de toda una renovación religiosa”²³.

Pero sólo la combinación de la experiencia personal de cada uno con la tradición rabínica es lo que le permite a la Biblia hebraica conservar su sentido pleno. Y podemos llamar a esta combinación simplemente diálogo, a condición de no confundir al interlocutor —en este caso la tradición— con la presencia de un objeto determinado por nuestra mirada o limitado a ser soporte de juicios predicativos. Es sólo cuando dejamos que el texto nos interpele que éste entabla con nosotros una relación que podemos llamar interpersonal, a partir de la cual el mismo conjunto del ser, piensa Levinas, tiene para nosotros un significado.

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

²⁰ *Ibidem*, p. 33.

²¹ *Ibidem*, p. 36.

²² Cf. *ibidem*, p. 38.

²³ *Ibidem*, p. 145.

V. El problema en cuestión: la hermenéutica

Para Levinas, el Talmud cumple la función de mantener los problemas en un estado de discusión y en una dialéctica abierta. El Talmud es un “estudio viviente” que repercute y amplifica el dinamismo del texto mismo. Hay una *exégesis* (una interpretación que, como veremos, no es la simple búsqueda de la *génesis* —psicológica o histórica— de un texto) que anima el Talmud y que no se limita, como creía Spinoza, a violentar los textos. Las interpretaciones múltiples que aparentemente se alejan del sentido obvio son una lectura en la que el pasaje aclara al lector su situación actual, y donde recíprocamente el versículo se renueva a partir de esta claridad. Es lo que Levinas entiende por la palabra “homilía”, y que antes llamamos “interiorización ética”: no tanto una edificación de la comunidad cuanto esta relación con el texto, su renovación y reactualización del sentido. Es propiamente una hermenéutica, “desciframiento mismo de la vida en el espejo del texto”, como dice Levinas citando a Ricoeur.

Pero este ir y venir del texto al lector y del lector al texto es lo característico de todo escrito y literatura. “El sentido que se sigue en toda auténtica expresión humana excede el contenido psicológico de la intención del escritor. Al expresarse, la intención atraviesa las corrientes de significación portadas objetivamente por el lenguaje y la experiencia de un pueblo (...)”²⁴. Para Spinoza, en cambio, todo saber que se refiere a un conocimiento temporal y todo lo que tiene en general un estilo poético se refiere siempre a lo imaginario, a lo temporal frente a lo eterno. En ese sentido la Biblia, condicionada por el tiempo, está fuera de las ideas adecuadas.

Es por eso que Spinoza no considera real más que su realidad subjetiva, las intenciones subjetivas de sus autores, y lo único que puede hacer una lectura cuidadosa de la Biblia es encontrar la realidad de estos actos de pensamiento y de estas intenciones subjetivas. Lo que Spinoza propone entonces es establecer la génesis del texto y no hacer su exégesis; buscar la intención subjetiva y sus causas, y no su referencia a lo imaginario y al lector. Ciertamente Spinoza liberó a la modernidad de la creencia en una fuente única de la Biblia: es divino lo que concuerda con su mensaje ético, y por consiguiente fragmentos de diversas épocas

²⁴ Levinas, E., “L’arrière-plan de Spinoza”, en: *L’au-delà du verset*, París: Les Editions de Minuit, 1982, p. 204.

y lugares pueden considerarse como partes de un único libro. Pero Spinoza no le habría dado ninguna importancia al lector en la producción del sentido, no le habría dado ningún don de profecía a la oreja²⁵.

El método de lectura rabínico o talmúdico implica justamente una interiorización permanente del texto sin que esta interiorización se obtenga por abstracción: “tentativa que consiste a la vez en interiorizar y conservar íntegramente el contenido de la Escritura sacando enseñanzas incluso de sus propias contradicciones”²⁶.

VI. *El Decir y lo Dicho*

¿Pero qué es lo que queremos interpretar e interiorizar, si no son justamente las intenciones subjetivas del autor, comprensibles desde su contexto histórico, social, económico, cultural, etc?

En *De otro modo que ser* y en *Humanismo del otro hombre* (cf. *La significación y el sentido*)²⁷ Levinas distingue entre, por un lado, un ámbito de lo “Dicho”, o sea de la gramática y de la lógica formal, para las que el lenguaje es un sistema de signos para la información y la significación gobernado por la lógica del ser. Este ámbito de lo Dicho, pasivo, es una sedimentación lingüística pre-existente, interpretada con un código cerrado. Y, por otro lado, un ámbito del “Decir”: “Anterior a los signos verbales que conjuga (...) es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación”²⁸. “Hay aquí una ambigüedad insalvable, pero que no es sino la huella de una riqueza polisémica que no tolera el cierre definitivo del discurso. Con Merleau-Ponty, Levinas aboga por una filosofía del sujeto parlante (contra una lingüística objetiva y estructuralista)”²⁹.

Finalmente, Levinas rechaza el discurso cerrado y totalizador de la razón como intachable lógicamente pero como traidor de la expe-

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 206.

²⁶ Levinas, E., *Hors sujet*, París: Fata Morgana, 1987, p. 26.

²⁷ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1987; *Humanismo de otro hombre*, México: Siglo XXI, 1972.

²⁸ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia, o.c.*, p. 48.

²⁹ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, introducción de A. Pintor-Ramos, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 35. Habría que agregar que, como hemos visto, esta hermenéutica significa para Levinas una implicación del intérprete, del oyente, que participa activamente y actualiza

riencia: lo Dicho siempre traiciona el Decir, es insuficiente para expresarlo. Ciertamente el Decir sólo aparece en lo ya dicho, y sólo allí encuentra su función de signo y un uso. En este sentido, el Decir es correlativo de lo Dicho. “La propia exposición del ser (su manifestación), la esencia en tanto esencia, el ente en tanto ente, se dicen. Es solamente en lo Dicho, en el *epos* del Decir donde la propia diacronía del tiempo se sincroniza en tiempo memorable, se convierte en tema”³⁰. Es por eso que parece que el Decir no puede sino agotarse en lo Dicho, y que el Decir más allá de lo Dicho no puede significar más que “bella vida interior” y “buenas intenciones”; y por eso parece también que la subjetividad no puede ser más que una función o un argumento del ser o de la totalidad, de lo ya dicho que nos precede.

En *De otro modo que ser* Levinas quiere mostrar, sin embargo, que hay un Decir que no es simplemente el correlativo de lo Dicho, para lo cual necesita realizar una “reducción”, no trascendental ni hecha “a golpes de paréntesis”, sino una especie de “interrupción ética de la esencia”³¹. La diferencia entre Decir y Dicho significa en primer lugar, como hemos visto, una diacronía, una separación temporal irrecuperable, un retraso del sujeto respecto de un ámbito de lo ya dicho, que lo precede y lo hace posible; pero significa también, sobre todo, que lo Dicho que le pertenece propiamente al Decir no es una palabra cualquiera, sino la excepcional palabra *tú* que está implícita en toda palabra dicha —palabra que es también el campo de la sociabilidad originaria y de la posibilidad misma del desinterés, de la responsabilidad y de la ética. Cito extensamente a Levinas: “La palabra *tú* es un *Dicho*, pero un Dicho que no es, como éste o aquél, simplemente eventual para el Decir. El Decir dice Tú —aun sin decirlo— por su naturaleza misma de discurso directo (...) En este vocativo no es suficiente reconocer, como gramáticos, un *caso* aunque sea incomparable con otros *casos* de la declinación. En él resuena un llamado, un acontecimiento sin mediación, ni siquiera la mediación de un saber precursor o de un proyecto ontológico. En el tuteo irrumpe todo el riesgo desinteresado, toda la gracia —y la gratuidad— pero también toda la ética de la sociabilidad, de la alianza, de la asociación a lo desconocido,

el texto al interpretarlo.

³⁰ Levinas, E., *De otro modo que ser o más de la esencia*, o.c., p. 87.

³¹ *Ibidem*, p. 95.

en las que consiste toda fidelidad y toda responsabilidad”³².

VII. *La subjetividad, la historia y nuestra responsabilidad*

Pero la diferencia entre Decir y Dicho busca también expresar la subjetividad del sujeto. El sujeto no es una substancia que permanezca la misma tras los cambios, aunque tampoco es el retorno a sí o la reconciliación al final de un recorrido dialéctico. El sujeto es más bien la recurrencia constante y el regreso imposible a sí mismo, siempre impedido por el *tú* al que se dirige toda palabra; una diacronía o un retraso del sujeto respecto de sí mismo; una pasividad más pasiva que toda pasividad, responsabilidad que ni siquiera puede ser asumida, porque siempre *ya* ha pasado; una susceptibilidad y una exposición de sí mismo al otro. La subjetividad es sensibilidad y vulnerabilidad, es el mismo Decir del sujeto, el hecho de que está implicado en cada interpretación, siempre interpelado por el texto. Y esto tiene consecuencias para la interpretación o la exégesis misma: “El decir hace vibrar lo que, en él, precede al pensamiento. La interpretación lo despeja. Ella no es solamente percepción, es constitución del sentido. Desde este punto de vista, todo texto es inspirado: contiene más de lo que puede contener. Pero la exégesis de toda literatura tiende justamente a la manera como el sentido obvio que las letras sugiere se sitúa ya en lo impensable”³³.

La exégesis como “constitución del sentido” significa aquí sobrepasar la intención psicológica del autor, donde como vimos situaba Spinoza el trabajo del intérprete: buscar la génesis —psicológica, cultural, histórica— del texto. Levinas en cambio insiste en la actualización del texto que se realiza en la exégesis, y también en la actividad del intérprete en la aparición del sentido, en los nuevos contextos que dejan ver sentidos impensados incluso para el autor mismo del texto: “todo texto es inspirado: contiene más de lo que puede contener”. Por eso, piensa Levinas, en la tradición rabínica está permitido un pluralismo en la interpretación de cada versículo, de cada “acontecimiento fundador”, lo que no debe ser confundido con simple arbitrariedad de los talmudistas.

³² Levinas, E., *Hors sujet*, o.c., p. 50.

³³ Levinas, E., *L'au-delà du verset*, o.c., p. 204.

Lo que sucede es que se reconocen diversos niveles del sentido, hay una especie de *polisemia del sentido* —el verbo es como “el martillo que golpea la roca y hace saltar innumerables chispas”³⁴— pero esta polisemia existe justamente bajo la modalidad de las diferentes épocas y personalidades, es decir, en las diferentes interpretaciones. Los múltiples comentarios rabínicos tienen por objeto justamente mostrar los innumerables aspectos de una sola cuestión, las innumerables actitudes con las que uno puede acercarse a ellas: “El comentario rabínico viene a romper y a pulverizar lo que parecía aún sólido y estable en el primer movimiento de la discusión (...) Ningún ritmo dialéctico simple podría acompañar esta pluralidad fusionante que juega con el espacio y el tiempo y con las perspectivas históricas. Y además, no se puede separar estos textos del estudio viviente en el que este dinamismo repercute y se amplifica”³⁵.

La multiplicidad de las interpretaciones no es pues —para Levinas— algo arbitrariamente sobreañadido a un texto originario y definitivo, sino parte de la revelación misma del sentido del texto. La historia no es tampoco un alejamiento de ese sentido originario, sino el “espaciamento” que hace posible la aparición de cualquier sentido. La discusión, finalmente, no es la introducción de un relativismo estéril, sino parte de una revelación continua que supone la exégesis o la actualización del sentido en las diferentes generaciones. Por eso la exégesis sería en general la posibilidad para una época de tener sentido para otra época, y la exégesis rabínica sería la respuesta al llamado a la posteridad que implica la Escritura: “Sólo la exégesis permite significar y renovar plenamente el sentido. A partir de ella, podemos hablar también de una revelación continua, como se habla en filosofía y en teología de una creación continua”³⁶.

Esta noción de “revelación continua” equivale a insistir tanto en un “estudio viviente” de la tradición como en la responsabilidad del lector en la interpretación o exégesis; pero exige también una *libertad moral* que en medio de la discusión del significado de los textos se coloque más allá del juicio de la historia: “nada, ningún evento

³⁴ *Ibidem*, p. 204.

³⁵ Levinas, E., *Difficile liberté*, o.c., p. 166, nota 1.

³⁶ Levinas, E., *L'au-delà du verset*, o.c., p. 203.

histórico, puede juzgar una conciencia”³⁷. Y si es cierto que “los filósofos han terminado por preocuparse del sentido de la historia como las compañías de navegación por los boletines meteorológicos”³⁸, el verdadero espíritu del judaísmo estaría en cambio en las antípodas, pues implica “no someter la Ley de la justicia al implacable curso de los acontecimientos”³⁹.

Ser judío sería para Levinas y para la tradición rabínica precisamente afirmar que los acontecimientos de la historia no pueden dar ningún criterio al juicio, sino que están ahí para ser juzgados; lo cual no quiere decir otra cosa sino que somos actores morales, adultos y responsables, siempre maduros para juzgarlos. Según Levinas, éste es el preciso sentido en el que hay que entender que el judaísmo es universal.

³⁷ Levinas, E., *Difficile Liberté*, o.c., p. 42.

³⁸ *Ibidem*, p. 317.

³⁹ *Ibidem*.