

La filosofía como sábado

Nota a propósito de los *Cuadernos del cautiverio* de Emmanuel Levinas

Miguel García-Baró

Salut n'est pas l'être (Emmanuel Levinas)

A fines de 2009 se ha publicado en las ediciones Bernard Grasset / Imec de París el primer volumen de las Obras Completas de Emmanuel Levinas. Jean-Luc Marion, el coordinador del comité científico (al que tengo el honor de pertenecer) encargado de estos trabajos editoriales, señala en su Prefacio General que la intención es sacar a la luz siete volúmenes, de los cuales tres contendrán enteramente inéditos, mientras que en los restantes se añadirá al cuerpo principal (los libros que el propio Levinas entregó a los impresores) los textos que giraron en torno a ellos, incluyendo, cuando convenga, lo esencial de las notas de trabajo del autor. Pero también advierte Marion que ahora no cabe cerrar del todo el programa de estas Obras Completas.

Se han iniciado con el primer tomo de escritos inéditos: *Carnets de captivité. Écrits sur la captivité. Notes philosophiques diverses*. Rodolphe Calin ha tomado sobre sí, fundamentalmente, la labor artesana de edición, mientras que Catherine Chalier lo acompaña anotando estos papeles. Por cierto, estas notas no meramente archivísticas muestran un conocimiento exhaustivo de toda la obra de Levinas y ayudarán extraordinariamente al lector para que en él se suscite el eco filosófico global de cuanto hallará en estos cuadernos del cautiverio.

Me propongo presentar algunas reflexiones sobre el valor sistemático de las notas redactadas por Levinas entre 1940 y 1945, mientras duró su situación de oficial francés judío prisionero del ejército alemán. Los *Carnets de captivité* preparan, naturalmente, el rico y difícil texto *De la existencia al existente* (1947), de modo que en muchos casos proporcionan los vínculos que ligan *De la evasión* (1935) con la producción madura del autor. Madurez (y madurez en él de su peculiar judaísmo) que trajo, bien obligadamente, la desgracia terrible de la guerra, la esclavitud y el exterminio. El volumen del que doy noticia contiene muchas otras cosas además, puesto que recoge las notas de investigación que Levinas tomó entre, aproximadamente, 1935 y 1965. Lo que me interesa no es recensionar sin más estos textos, sino pensar con ellos, sobre ellos, incluso más allá de ellos, puesto que su inspiración está tan próxima de la mía.

§ 1 *La comprensión de la filosofía*

El tema que primero se impone es siempre, justamente, la comprensión de la filosofía, ahondada por los acontecimientos que han introducido, ya para siempre, una “espinas en la carne” de quienes los han vivido. Imposible no pensar el sentido de la realidad y, sobre todo, el del hombre que la sufre y la goza, cuando la existencia llega a su extremo de tensión dolorosa o a su extremo de tensión gozosa. Imposible pensar sin tomar en cuenta entonces la enseñanza de los acontecimientos.

De hecho, reflexionando ante los micrófonos de una radio israelí (evidentemente, aún durante la vigencia del Mandato británico) poco después de la liberación, Levinas llegó

a expresar la sustancia de lo judío en los sorprendentes términos de que se trata en ella de cómo el sufrimiento supremo gira a veces misteriosamente sobre sí mismo dejando ver, como su último fondo secreto, algunos sigilosos signos de esperanza y dicha; signos proféticos, que también el cristiano reconoce en el abandono de la cruz. A fin de cuentas, el sentido de los servicios religiosos judíos que se celebraron en el campo de cautiverio de Levinas tuvo primero que convivir y entenderse desde el puro triunfo salvaje de la Fuerza sobre todo lo demás y, luego, desde la revancha de todo lo demás sobre la Fuerza. Este contexto para la escucha de la palabra bíblica sin duda obliga a sentir en su fondo de angustia voces que prometen la resurrección, para pasar luego a la dicha asombrosa de poder tomar en su sentido literal, ingenuo, hasta infantil, las hazañas de Dios a favor de los perseguidos. ¿Puede el filósofo olvidar esta escucha, cuando su vida ha sido conducida a la desgracia extrema precisamente por su condición de perseguido *judío*, o sea, de interlocutor de la palabra bíblica?

La filosofía ha de utilizar la llamada *reducción fenomenológica*, que, a fin de cuentas, no es, en términos socráticos, sino la valentía de atreverse a suspender el peso de todos los saberes que ya circulan en torno de la realidad, para mirarla tal y como se roza amarga o suavemente con la propia existencia. Con miedo, con sometimiento a los prestigios y las amenazas de lo que ya se dice, no hay pensamiento y ni siquiera hay apenas vida propia. En este sentido, la reducción fenomenológica es el *shabbat* en el que la labor técnica de toda clase se deja para otro tiempo y la historia conoce una tregua sólo dedicada a la paz.¹ Hay sábado hasta en los campos de esclavos, porque siempre pone el hombre una mínima distancia entre la imposición de la vida y su asumirla como tal imposición. Una distancia que no se reconoce en algún período de contemplación o meditación, sino precisamente en la renuencia y la fatiga a continuar viviendo. El sentido de estos datos encierra un tesoro que, en muchas ocasiones, basta, al parecer, por sí solo para que un hombre desgraciado tenga la admirable paciencia de continuar adelante.

Pero la fenomenología así de radicalmente entendida conduce de inmediato a una distinción entre dos tipos del saber: uno nocional y otro existencial.² Sólo este segundo es plenamente filosófico, aunque pueda recibir ayuda provisional, según los casos, del otro.

Ahora bien, dentro del saber existencial se podrá en seguida diferenciar también dos modos: la soledad y la unión de más de una existencia.³

Aparentemente, la fenomenología practicada en soledad y nada más que en la primera persona del singular, es la misma definición de lo filosófico: la obediencia al imperativo esencial de no vivir yo mismo sobre lo que se da ya siempre por entendido, sin haberlo jamás examinado a fondo en su valor (de verdad y de bien y de dicha). Sin embargo, la consideración de que mi yo solitario no se ha plantado a sí mismo en el ser, sino que es esencialmente finito, dependiente, puesto, conduce a la idea de que la deuda de nuestro ser mismo es, fundamentalmente, para con *alguien otro*, mejor todavía que para con

¹ Réduction = shabbat (59). Evidentemente, todos los números localizando las citas se refieren al volumen primero de las nuevas obras completas de Levinas.

² Cfr. 187.

³ Cfr., por ejemplo, 67.

algo otro. Un problema primerísimo del yo responsable y que filosofa es, en este sentido, la justificación de sí mismo como finitud.

¿Cómo llamar a una filosofía radical que ha comprendido desde el primer instante de su constitución que el sujeto de ella, yo mismo, es dependiente y finito? Levinas, que ha leído ya a Franz Rosenzweig, tiene dispuesto un concepto judío básico: *revelación*.⁴ Porque lo que se revela es lo otro interhumano de cuya creación soy absolutamente incapaz; más bien lo que sucede es que mi misma existencia, con su realidad toda y con su actividad filosófica, es correlato de la creación o del don de otro u otros.

Hoy recurrimos varios a un concepto que, pese a lo que de él dice Michel Henry para evitarlo cuidadosamente, no tiene por qué recibir su sentido como plasmado sólo por la pluma de Heidegger: el concepto de *acontecimiento*. En los acontecimientos, lo inesperado o lo inaudito o lo olvidado *se revela*, pero justamente en el modo de una existencia *otra* que transforma la mía propia –o bien, sencillamente, la implanta o la clausura-. Y aun si fuera verdad que la muerte es asunto tan solitario como ha supuesto Heidegger –y como no podemos creer-⁵ el nacimiento, desde luego, no lo es; y tampoco lo son, por cierto, los restantes auténticos acontecimientos que marquen, como hitos, épocas (*epochai*), todo el curso de nuestra restante existencia.⁶

§ 2 *El ser y la vida*

Se filosofa, pues, desde los acontecimientos o revelaciones, más bien a coro o a dúo que en la aparente soledad de la primera persona singular, y la sustancia que alimenta nuestro pensamiento no científico, no técnico ni pragmático, sino existencial, es la trama o el drama de la intersubjetividad, del juego múltiple, revelado, inesperado, de la *alteridad*. Sólo en este drama hay, además de responsabilidad, *dicha*. En lacónica nota, Levinas escribe dos series paralelas: “Soledad o sociedad; encadenamiento y libertad; ser o dicha”.⁷ Y en un apunte que se encuentra entre los más antiguos de estos cuadernos del cautiverio: “La salvación no es el ser”.⁸

De aquí que otra nota antigua señale la diferencia que existe entre el milagro y lo sagrado (como es sabido, Levinas llamará más adelante “santo” a este “*sacré*” de su viejo cuaderno): el milagro contraviene las leyes de la naturaleza, pero no las categorías en las que lo natural se piensa. Justamente esto es lo que hace que sea un milagro. En cambio, lo sagrado es aquello que rompe el cuadro de las mismas categorías naturales en las que aún caben los milagros. La naturaleza es lo serio, lo grave (como escribía simultáneamente Simone Weil). Si el ser natural y lo serio no son la alegría loca de la salvación y de esa plenísima salud que se llama en hebreo *shalom*, el programa filosófico, que es todo lo contrario del escapismo, será, sin embargo, *evasión*:⁹ la dicha, la *menujá* del sábado. Ya ha habido quien ha previsto para la filosofía el desdén del

⁴ 187.

⁵ “Un ser irresponsable no tendría miedo a morir” (185).

⁶ Levinas observa con gracia profunda que “la creación consistió en una pluralidad de actos sucesivos” (53).

⁷ 67.

⁸ 52.

⁹ Cfr. 52-54.

burgués incapaz de reposar en sábado y la risa de superioridad de quien no tiene oídos para entender pero se empeña en escuchar.

Ahora bien, ¿es que no hay que *ser* para poder gozar de semejante posibilidad? Levinas, que demuestra haber sido un buen lector de Bergson y, por supuesto, de Rosenzweig, sostiene, casi exactamente en el mismo sentido en que lo ha hecho años adelante Michel Henry, que difieren mucho *la vida* y *el ser*. ¡Desde luego, como que la vida depende de la revelación y lo sagrado, y el ser, aunque no quede estigmatizado como lo muerto –así en Henry–, es la mera naturaleza! La cual, en caso de que también dependa en último extremo de la revelación y la creación y esté a la espera de la salvación, no, por cierto, en un modo demasiado próximo a lo que sucede con el ser humano. Lo natural es, en esta acepción tan kantiana, aquello en lo que no cabe drama intersubjetivo alguno.

Rosenzweig había hecho consistir la primera de las sabidurías en la paciencia que decide soportar la vida aunque no se la entienda y hasta, en principio, nos parezca invivible.¹⁰ Levinas escribe en otra nota, creo que en el mismo sentido, que existe “un amor perverso de la vida” que, por ejemplo, discierne un último fondo de gozo de vivir hasta en lo más negro del dolor. Perverso, porque se diría que uno ama, en un caso extremo así, el dolor mismo. Pues bien, en ese extraño amor ocurre “la presencia misma de Dios”, es ya amor de Dios aunque probablemente sin la menor conciencia y hasta en la blasfemia (o en la burla de quienes la emprenden contra los que celebran un oficio religioso en medio de un campo de prisioneros). Es amor de lo sagrado precisamente porque no tiene pizca de amor directo de un presunto mundo lleno de armonía. También cuando ésta ha desaparecido y del mundo sólo queda un antimundo, se ama la vida –pero no se ama el ser, que en tales momentos no es sino la infinitamente cruel indiferencia de un mundo en el que todo puede suceder, el mero *esto es lo que hay, y no hay más, no hay escape*. O sea, no hay dicha, no hay esperanza, no hay nada todavía sagrado (santo).

El amor directo de lo natural es panteísmo; el amor “perverso” de la vida es judaísmo y cristianismo (León Bloy fue otra lectura constante del prisionero). Y el judaísmo y el cristianismo no son la teología sino la filosofía misma; mientras que el panteísmo, a estas alturas de la historia del pensamiento, no es más que una torpe lectura de la ciencia y la técnica.

En otras alturas menos altas de esta historia, quizá haya sido imprescindible el estoicismo, con su divinización directa del yo a título de mera porción de la divina naturaleza que es cosmos armónico puro, más o menos manifiesto; ahora ya, en cambio, la soledad casi divina del filósofo estoico no llega al nivel de lo auténticamente filosófico. La existencia propia es existencia poblada, dramática, *alterada*, comenzada por un acontecimiento, respunteada por otros, abierta a otro u otros más en lo siempre futuro y siempre por venir. La soledad del filósofo es ilusión de científico que no entiende bien su saber dentro del cuadro universal de los saberes.

§ 3 *El amor como liberación*

¹⁰ Levinas habría preferido hablar de *fe*, que define como “saber sin dominar”, *savoir sans maîtrise* (188).

Hay que explicar la génesis de esta ilusión; y para hacerlo, nada mejor que explorar la génesis no ilusoria de la existencia propia y de la filosofía que puede contener la existencia.

A esta peculiar dialéctica de la acción, Levinas la llama dialéctica de la salvación (o salud, o redención, o dicha). No se trata en ella de esa otra dialéctica por la que la existencia dramática se puede olvidar a sí misma; sino del origen del drama.

Tenemos, en efecto, un “sí-mismo”, un “yo-mismo”, que, como luego ha descrito tantas veces y tan magistralmente Levinas, va siempre engordando a medida que vivimos: todo se nos va volviendo de alguna manera de la misma sustancia que este yo-mismo, que esta mismidad. Es una mismidad en proceso constante, abrumador, nauseabundo, de mismificación que va haciendo retroceder cada vez más lo que de extrañeza, alteridad, aventura, experiencia y acontecimiento queda en la realidad. Un contrato no rescindible pero que a cada instante de nuestra vida aceptamos con desgana, con fatiga, con pereza, con esfuerzo.

Este tema, el central en *De la existencia al existente*, se desbroza de varias maneras muy interesantes en las notas del cautiverio. En las primeras se llama a este yo-mismo “intimidad”; así que la *dialectique du salut* consistirá básicamente en que el yo *se libera* (*s'affranchit*) de su intimidad. ¿Dónde la descarga? Fundamentalmente, en el deseo erótico, en la dualidad, en la caricia, en lo sexual, en lo femenino (visto desde la perspectiva masculina: Levinas no se atreve a describir desde dentro la perspectiva femenina).

Es por ello terriblemente falso que el deseo sexual sea una necesidad más, un pedazo más de naturaleza (¿cómo no pensar que Levinas pueda haber conocido ya, en su original ruso, *El sentido del amor*, de Vladímir Soloviov?). Está lo sexual en el origen primerísimo de lo social y es, en realidad, una zona más de este amor de la vida que de alguna manera es la presencia de Dios en ella. La contraparte del amor sexual es *autrui avant qu'autrui*, el otro antes incluso de ser en su plenitud el otro. De aquí que don Juan pueda encerrarse estúpidamente en el eros como si sólo fuera la mayor de sus necesidades y el reflejo perfecto de su yo solitario e incapaz de sociedad.

“El amor no es una opción en una multiplicidad, sino lo que hace posible la multiplicidad”;¹¹ “lo esencial en el amor no es que hay unión de dos seres, sino que hay dos seres”.¹² Y también es decisivo, para que se dé así la preferencia a esta clase del amor, el hecho de que sólo en él –como también había sostenido Soloviov– se llega a la plenitud de la esencia del amor humano: sólo en el amor sexual las caricias se cumplen y se consuman.¹³ No cabe considerarlo una sospecha leve de dualidad; una promesa que no se ha mantenido; un sueño del amante, que creó quizá a la amada, a sí mismo y hasta al amor. Cuando alcanza su cima, hay siempre en él dulzura y respeto; y la dulzura encierra piedad y el respeto, misterio.¹⁴ Piedad y misterio ante la presencia de lo

¹¹ 76.

¹² 119.

¹³ 171: *aboutissent*.

¹⁴ Cfr. 75 y 69.

sagrado; ante, diría yo, el primero de los iconos ciertos de la presencia de Dios en medio de esta vida cuyo amor parecería perversión.

Y hay responsabilidad en él, como ya he recordado; y hasta hay en él la posibilidad del martirio, que no es sino “la fidelidad en la muerte, o sea, donde ya no puede haber milagros”.¹⁵ No se da el testimonio del martirio por una noción sino por una existencia: por *otra* existencia. Y este testimonio rechaza definitivamente el mero milagro natural y se acoge soberanamente a sagrado, a lo sagrado, al *otro*.¹⁶

El amor sexual culminado es, al mismo tiempo, la mejor apertura de la profecía, es decir, de la promesa, es decir, del “hambre de acontecimientos”;¹⁷ del hambre de que la creación continúe, de que la revelación crezca, de que la salvación se acerque. Como en el amor cumplido se ha dado hasta el final la dualidad –que no la unión-, el yo cargado de su mismidad, descargado de ella en el amor, se lanza al mundo desde el centro del *Cantar de cantares* –como sucedía ya en la rosenzweigiana *Estrella de la redención*– para amarlo y recrearlo y redimirlo. Con hambre de acontecimientos, aunque sabiéndose en la perfecta imposibilidad de producirlos (contrasentido de contrasentidos: ¡producir yo mismo mi acontecimiento!).

§ 4 *El tiempo, la paz, Dios*

Cuando un acontecimiento sobreviene, el tiempo propiamente pasa; cuando no hay acontecimiento, el tedio puede hasta disolver el “perverso” amor de la vida, de modo que lo que se sienta sea la pura presencia de lo Mismo y el Mismo, sin ninguna nueva posibilidad, sin ningún verdadero futuro: la desesperación insomne del *Esto es lo que hay y no hay nada más*. Que es insomne porque ya en ella casi no estoy yo, sino que está solo el latido de lo mismo repitiéndose, como un clavo que ni siquiera se hunde un poco más en la carne a cada remache.

La vida es el ser que pasa y corre, de acontecimiento en acontecimiento; y en el tiempo intermedio aprende, se restablece, profetiza, se inflama de deseo de más amor –como salen las almas del alma potenciadas de cada nuevo parto en lo bello, según la descripción platónica-.

Hay doctrinas de la relativa redención social que combaten, justamente, la maldición burguesa de engordar más lo mismo a cada momento; que defienden, pues, la desposesión, la liberación del trabajo en el presente, la cogestión, la ruptura de los roles sociales definitivos de acuerdo con la profesión, el disfrute de los beneficios según la superior justicia de las necesidades y las aportaciones generosas. Algo es algo; algo es mucho. El socialismo no es la esperanza mesiánica, pero tiene a su favor un punto metafísico hondo en esta lucha, aunque sea tibia, con la lógica de la posesión obsesiva y del tedio de la repetición.

¹⁵ 70.

¹⁶ “La vida eterna no es el contrapeso de la muerte: está implicada en la muerte” (181). La afirmación, en este caso, no remite, en mi opinión, al sentido malo o falso de la eternidad como mismidad consumada y espantosa.

¹⁷ 80.

La paz es más que el socialismo y más que el mero amor dual –escuela de paz y de justicia social-. La paz es la forma superior del amor. Berdiaev, que no habría de ser un desconocido para Levinas, pinta esta paz inédita como el resultado de nuevas formas de comunidad, más allá del socialismo, sublimando el amor erótico hasta la benevolencia llena de afecto. La paz es eso que no conocemos más que en sus huellas y en una punta de nuestros recuerdos.

La clave de esta paz es Dios, que precisamente no es un ser subjetivo ni una persona –en seguida veremos en qué acepción del término no lo sería, en efecto-, porque no vive y no vive de profecía. Dios es “una cierta temporalización del tiempo”,¹⁸ a la que aún no hemos tenido acceso, pero de la que hay un pregusto en las formas débiles de paz que sí conocemos. “Ser religioso no es creer en la existencia de Dios, lo cual es una abstracción, sino tener la cuestión de Dios”.¹⁹ *Avoir une question* de Dios significa también buscarlo o esperarlo, es decir, pedirlo. *La question de Dieu, c’est la prière*:²⁰ esta cuestión es la oración, que, muy significativamente, se dice en francés *petición* (toda oración lo es por esencia, *pace* alguno de nuestros teólogos).

Pedir que la profecía se cumpla; conocerla en esperanza y “fe”; experimentarla como foco de los tiempos que sí corren bajo el efecto del gozo del acontecimiento: todo esto es uno mismo, que se lleva a cabo muchas veces tan naturalmente como se respira en esta atmósfera de ignaciana consolación. La oración es, en efecto, el modelo de *pensée sans arrière-pensée*,²¹ de pensamiento sin segundas, de comprensión directa del sentido auténtico de la vida. Estos tiempos que así se temporalizan, rápidos, descargados, sobrellevados más por otro amante-amado que por solas mis fuerzas, anhelan, piden un tiempo de la paz perfecta, de la profecía consumada, del amor en su cima. Tal es la eternidad, pensada un poco más allá de cómo ya Bergson la concebía en su último libro; aunque en Levinas este término de “eternidad” suele cargarse de sentido negativo.

En las alas de esta hambre de acontecimientos, el permanecer clavado a mí mismo sólo puede saber a freno y carga. Por más que necesite yo reposar en este cumplimiento perfecto del sueño que es a ratos mi cuerpo aquí; por más que en este reposo goce mejor de lo que los acontecimientos me dan –¡más bien me quitan, gracias al Otro!-; no dejaré de vivir con fatiga y esfuerzo y pereza este nuevo instante en que todavía sigo clavado a esta pesada sombra mía y a esta distancia –espacio en el más duro sentido- que me separa de mis amores y del Mesías.

§ 5 *La persona*

En cada instante, la vida se recobra, el mero ser se personaliza o hipostatiza.²² De modo que todo instante está en sí mismo articulado, lejos de ser un átomo, un indivisible de monótono tiempo-espacio. En esta articulación se ofrecen en el instante siempre dos términos: el irremisible mí-mismo y el activo y huidor yo, que cede a seguir siendo para poder seguir anhelando, lleno de deseo metafísico, de hambre de acontecimientos.

¹⁸ 82.

¹⁹ 196.

²⁰ *Ibid.*

²¹ 162.

²² “Instante: allí donde el Hay se vuelve hipóstasis” (140).

En el instante se articulan el mero ser y la vida, lo viejo y lo nuevo: pasa el tiempo a través de esta mínima diacronía del instante en que cargo conmigo mismo otra vez, dentro de la santa paciencia de poder así seguir en la *prière*.

Por esto, Levinas, que ve en la hipóstasis no sólo la Mismificación sino también el Deseo erótico de Evasión, define la *persona* como la vida *alterada*, el estar *fuera* de la “intimidad”, el “existir sin ser por mí mismo”. Más, pues, como negación de sí salvífica que como autoafirmación. Libertad por la mano libertadora de otro, que da al ser vida, al Hay hipóstasis, al tedio alma y posibilidad y amor.

Las lecturas y la profundidad de lo cotidiano en el campo de concentración parecen haber llevado a Levinas muy cerca de la comprensión de Dios que se vacía, más bien que se contrae. Estas expresiones esencialmente relacionales acerca de la persona van más lejos que las del muy joven grupo de *Esprit* con el que ya había colaborado Levinas, y más lejos también que las de Gabriel Marcel. Esta forma de la no subjetividad de Dios –puesto que sujeto es *el alterable*, el sometido a la revelación y la profecía de los acontecimientos- es cercana a la comprensión de lo personal en las doctrinas occidentales acerca de la Trinidad divina. La expresión no personalista de lo que Dios es, naturalmente es judía y polémica respecto del cristianismo; pero Bloy permanece en la cabecera del jergón del preso.

Y acudamos ya al último de los extraordinarios temas que sugieren estas notas, entre las que hemos hallado tantos motivos merecedores de muy larga consideración.

¿Qué acto será entonces el más propiamente filosófico? Sin duda, aquel que obedece mejor al sentido de los acontecimientos y de la temporalización peculiar del ser en vida en cada uno de ellos, en cada una de estas sucesivas creaciones y recreaciones de la hipóstasis. Expresado de modo objetivo, el joven Levinas dirá que el tiempo es el misterio fundamental en el fondo del ser y aquello por lo que el ser se vuelve sobrenatural (o sea, vida dramática, dual, amante y amada). Pero ningún tiempo como aquel, realmente divino, en que toda fatiga se ha vuelto paz y toda ilusión estúpida o malévolas es ya imposible: el tiempo de la paz o el perdón; el tiempo de la paz, que para un hombre sólo puede adoptar la forma del perdón. “El perdón se convierte en la estructura misma del ser”.²³

En la perspectiva subjetiva, la filosofía se enciende en mí como una peculiar reflexión que bien merece el nombre de “social”: así, por ejemplo, el descubrimiento filosófico del dolor es, sobre todo, que me duele el dolor del otro. Acudiendo al *Alcibíades I*, el inmortal texto pseudoplatónico, habla Levinas de la reflexión, sí, inevitablemente, pero “por alternancia y por otro”, mirándose en los ojos del otro que me mira.²⁴ Claro que el dolor es carnal, pero mediado por la carne del otro y por el alma que asoma a sus ojos que me miran.

El gozo de esta reflexión dolorosa en la que se escucha la profecía del perdón y del tiempo de Dios, es, pues, el verdadero acto filosófico primordial: la consumación del

²³ 134.

²⁴ 103s.

sábado. Todo el mensaje cifrado de los cuadernos de prisión de Levinas se contiene en este texto milagroso: *La intersubjetividad del amor y de la abnegación se convierte en el acontecimiento que domina al ser mismo. Lo cual no es posible más que reemplazando al acto –esa manifestación primera de la sustancia-, por el gozo, que no es acto ni pensamiento;*²⁵ que es pensamiento sin segundas, sabemos ya ahora nosotros. La *volupté* no había sido jamás propuesta, desde Sócrates, como fundamento capital de la filosofía.

²⁵ 144. Naturalmente, “sustancia” se toma aquí a mala parte, como sinónimo de *res* o cosa; quizá también en alusión a la diferencia entre persona y naturaleza que llena las discusiones sobre la vida relacional de la trinidad divina en los primeros siglos del pensamiento cristiano.