

El sí mismo desnudo

Levinas y la tradición jasídica

Catherine Chalier

A la memoria viva y luminosa de Fuencisla Velasco "Pochi", una amiga muy querida.

Emmanuel Levinas expresa a menudo grandes reservas respecto a la actitud mística, de la que sospecha que privilegia un camino hacia Dios poco atento a las obligaciones respecto al mundo en general y al prójimo en particular. El místico, lleno de nostalgia por lo infinito, ansioso por acercarse a ese Dios a quien no deja de buscar, esperando Su amor y Su consuelo, estaría inclinado a abandonar su responsabilidad hacia la creación y los que viven en ella. Este proceso a la mística lo había entablado ya Franz Rosenzweig que, en *La Estrella de la Redención*¹ consideraba la actitud mística una "grave falta" pues -decía él- conduce a descuidar la tarea de la redención del mundo y a privilegiar el deseo de la propia salvación por encima de cualquier otra preocupación. Según Levinas, este proceso se justifica porque el místico establece una jerarquía entre el amor a Dios y el amor al prójimo, considerando al segundo como inferior al primero y, sobre todo, como separable del primero, lo cual rechaza el filósofo. Separar el amor a Dios de las circunstancias éticas de su significado es una abstracción y un aislamiento -dice él. Ahora bien, aunque es cierto que muchos "místicos" viven de esta abstracción y sobre todo de este aislamiento, sin duda llenos de amor, "también las guerras de religión" lo hacen, en este caso llenas de violencia². Por eso, de forma contraria a esta actitud, hay que pensar -según el filósofo- que la respuesta adecuada del alma al amor de Dios no consiste nunca, pura y simplemente, en dejarse amar por Él, sino que exige volverse hacia el prójimo y no considerar nunca que el amor a Dios pueda prevalecer sobre el amor a las criaturas. Levinas cita el pensamiento de Pascal según el cual "si hay un Dios, hay que amarle sólo a Él, y no a las criaturas pasajeras" y critica fuertemente sus presupuestos pues -para él- este amor a Dios separado del amor a las criaturas ignora la circunstancia en que, por excelencia, la palabra "Dios" significa: el rostro del otro hombre³. Pero, como el descubrimiento de lo que exige del yo humano esta "circunstancia" no es ni natural ni espontáneo, ya que el alma tiene siempre la tentación de dejarse amar por Dios, el supremo deseable, antes que amar a las criaturas - infinitamente menos amables y deseables- es necesario que Dios lo mande. "El

¹ Trad. A. Derczanski y J. L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982, p. 245-246. Traducción española : M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997.

² *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 142.

³ Ver *Alterité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p.106-107.

Deseable me ordena a lo que no es deseable, a lo indeseable por excelencia, al prójimo". "No me colma de bienes, sino que me obliga a la bondad, mejor que los bienes que se pueden recibir"⁴. Pues bien, -según Levinas- el místico sería propenso a huir de esta obligación, que su impaciencia de Dios y su nostalgia le empujarían a dejar a un lado.

Emmanuel Levinas, nacido en Lituania, era partidario de la corriente *mitnaged* del judaísmo, es decir, de la corriente opuesta al jasidismo que, en el mismo grado que el entusiasmo que suscitó en muchos judíos en el siglo XVIII, fue sin duda también objeto de vivas críticas por parte de aquellos que, partidarios de la perennidad del modo tradicional del estudio y de la vida judía, consideraban al jasidismo como una desviación inadmisibile. Los *mitnagdim*, y en particular el gaón de Vilna y luego R. Jaím de Volozin en *Nefesh haJaím* (*El alma de la vida*) – libro de gran importancia para Levinas, que prologó su traducción francesa- decían que el jasidismo incitaba a descuidar el estudio, a hacer un hincapié desmesurado en la oración, a valorar las emociones por encima de los pensamientos exigentes, y también que favorecía una veneración indebida hacia el *Rebbe*. Las polémicas entre estas dos corrientes del judaísmo, ahora apaciguadas, fueron entonces muy agrias, incluso violentas. Cuando Levinas hablaba del jasidismo, denunciaba siempre lo que él denominaba sus "excesos", en especial el que consiste en creer que sentir un gran fervor en el culto pueda constituir el criterio de la cercanía a Dios. "Que no entren ebrios en el Santuario": este comentario de Rashi acerca de *Levítico* 10, 2 fue siempre para el filósofo un lema para pensar una actitud religiosa adulta, una actitud que él quería que se mantuviera sin pathos y sin consuelo, ajena a la mística.

La tentación extrema del pathos se encuentra en efecto -según Levinas- en el deseo de experimentar un *éxtasis* que, al hacer salir al yo de sí mismo, le permitiría gozar, aunque fuera furtivamente, de una unión con Dios (*devekut*). Ahora bien, pretender que sea posible alcanzar una unión semejante –pretender que está al alcance de cualquiera que aspire a ella- le parece una ilusión peligrosa, una ilusión que conduce a alejarse del mundo y a abandonarlo a su suerte.

Me gustaría ahora examinar en profundidad esta crítica del éxtasis místico, en su relación con el jasidismo, y:

- a. mostrar lo que significa este "éxtasis" y lo que presupone como reflexión acerca del "yo" y el "sí mismo" en el jasidismo.
- b. Poner en evidencia la sorprendente proximidad de esta reflexión con el desnudamiento del "sí mismo" en la filosofía de Levinas, desnudamiento que no duda en describir, él también, como un "éxtasis", un éxtasis ético.
- c. Sacar algunas conclusiones en cuanto a lo que une y separa el éxtasis místico y el éxtasis ético.

⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 113 y p. 114.

1. El éxtasis jasídico

Como muchos místicos, los jasidim experimentan la distancia que los separa de Dios con gran dolor. La “nube oscura” evocada en la Biblia se espesa, además, a medida que el hombre olvida que debe ponerse el vestido apropiado para acercarse a la claridad que ella esconde en su interior y que no deja filtrarse más que en favor de quienes se preparan para ello. Para los otros se hace más espesa, hasta el punto de que la noche de la noche invade su existencia, y a menudo sin que esto suscite añoranza, melancolía o tristeza. En efecto, uno se acostumbra a esta noche, a veces porque, al no conocer otra cosa, parece que se confunde con la realidad misma y aboca a cada uno a permanecer en ella, como si ése fuera su destino; otras veces porque se convierte en la ocasión de arrogarse una precedencia temible sobre las demás criaturas a la que no se quiere renunciar. Algunos, por otra parte, elogian esta noche espesa y pesada, celebran la libertad que les otorga y se alegran de las satisfacciones y los honores que encuentran en ella. ¿Cómo iba a aflorar en ellos el deseo de ponerse otros vestidos? ¿Cómo se les iba a ocurrir soltar el lastre de los vestidos a los que están acostumbrados, que los tranquilizan e incluso a veces les dan prestigio a los ojos de los demás, para marchar, con toda incertidumbre, con toda desnudez, a buscar otros que, piensan ellos, no les sentarán tan bien?

Así razona el “yo humano” –explica R. Schnéour Zalman de Liady, hilando insistentemente esta metáfora de los vestidos (*levushim*)- porque él cree que “es una cosa separada en sí misma” (*davar nifrad bepenei atsmó*)⁵ y, por eso, ignora que el espesor de la noche en la que se encuentra le oculta una luz. No supone ninguna claridad invisible tras las nubes; y, si abre una Torá, el “fuego negro” de la tinta no aviva su curiosidad por algún “fuego blanco”. No ve más que este “fuego negro” y su sentido obvio no le preocupa apenas, pues le parece que se ha vuelto ajeno a su vida, a sus ambiciones y a sus preocupaciones de “cosa separada”. Sus “vestidos” de carne y de sangre, su sentimiento de constituir un ser “para sí”, autónomo y apto para dirigir su propia vida sin orientación ni vitalidad (*jiut*) recibida de Dios, hacen sin embargo que pese sobre él una profunda oscuridad –insiste R. Schnéour Zalman-. Pero, como para salir de esta noche de la que ignora todo mientras se complace en ella, para descubrir poco a poco que se trata de una noche terrible y empezar a desear percibir la claridad del día, debe despojarse de sus vestidos – es decir, de su sentimiento de ser una “cosa

⁵ R. Schnéour Zalman de Liady (1745-1813), *Liqqoutei Amarim, Sefer Tanya*, New York, Kehot Publication Society, 1981, p. 23/24 (Edición bilingüe hebreo/inglés). Este rabino fue el fundador del movimiento jasídico Habad. El *Sefer Tanya*, publicado en 1814, expone la doctrina jasídica de forma muy exhaustiva y precisa.

separada"- esto parece constituir un círculo del que es difícil escapar. Consciente de esta dificultad, el místico jasídico se esfuerza primero por comprender el sentido de esta ilusión que tiene el "yo" humano de constituir una realidad separada y, correlativamente, investiga la forma en que la desnudez divina –más allá de la esencia- debe cubrirse con unos vestidos (de los que la nube oscura es aquí un símbolo) para que la creación y la revelación sean posibles, para que no sean inmediatamente aniquiladas por el "fuego blanco". La dificultad, desde el punto de vista jasídico, puede expresarse, pues, así: el alma debe despojarse de sus vestidos (de todos los que acostumbra cuando siente que constituye una realidad separada) y pasar por la prueba de una puesta al desnudo dolorosa que afecta a su sensibilidad, su imaginación y sus pensamientos, antes de poder revestirse con otras vestiduras, aquellas que son indispensables para poder esperar seguir a Moisés en medio del camino que Dios le dispuso en la nube oscura. Por tanto, el alma debe proceder a un desnudarse de lo que oculta el "yo" para descubrir, en ella misma, en su propia nube oscura, la presencia de Aquel que, por el contrario, debe cubrirse con vestidos para que ella pueda existir y desearle.

El riesgo de permanecer en la noche, bajo la influencia de la nube oscura, proviene de que el pensamiento, la imaginación y la sensibilidad –los vestidos habituales del alma- no pueden "captar al Santo, bendito sea, en su Gloria". Sólo el alma que "se reviste de la Torá y de las *mitsvot*" –dice R. Schnéour Zalman- comienza a vislumbrar que esta nube deja filtrar una claridad, "pues la Torá y el Santo, bendito sea, no son sino uno"⁶. El alma debería aprender, por tanto, a desnudarse de todo aquello que le provoca el sentimiento de existir por ella misma; debería consentir en ceder el primer lugar –en el orden del pensamiento, de la palabra y de la acción-; y, gracias a esta renuncia que pone al desnudo la ilusión que ella tiene de constituir una "realidad separada" que piensa, habla y actúa, por sus propias fuerzas, descubriría poco a poco que sólo Dios existe y que "sin Él nada existe"⁷.

La célebre doctrina cabalista del *Tsimtsum*⁸ establece que, antes de toda emanación y de toda creación, "todo era luz" y, en esta luz infinita, no se distinguía nada; nada tenía existencia separada. El infinito, el *Ein Sof*, se habría entonces contraído en un punto central de su luz, para poder crear una realidad distinta de Él, una realidad que no fuera aniquilada de entrada por el resplandor de su luz. A continuación habría enviado un rayo de esta luz hacia su creación siguiendo una línea que uniría el mundo superior con la tierra. Estos dos "momentos" –ocultación y revelación; ocultación para

⁶ *Sefer Tanya*, ed. cit., p. 13/14. Las *mitsvot* son los preceptos religiosos.

⁷ *Liqqoutei Amarim, Chaar haYichud*, ed. cit., p. 293/294.

⁸ Doctrina de Isaac de Luria (siglo XVI, Safed) conocida por el libro de su discípulo R. Haím Vital, *Etz Haím* (El árbol de la vida).

que pueda haber revelación- no describirían un acontecimiento pasado, sino que se producirían a cada momento. Dios se cubre, pues, con vestidos –dice R. Schnéour Zalman⁹ a propósito del *Tsimtsum*- o incluso con una nube oscura; si no lo hiciera, su luz nos aniquilaría inmediatamente; pero envía también un rayo de esta luz, pues, sin ello, la vida bajo la “nube oscura” sencillamente ignoraría de dónde proviene.

Esta necesidad del *Tsimtsum* presenta muchos riesgos de los cuales el principal, para el jasidismo, es que el alma acaba por creer que ella es una realidad independiente y autónoma. Sea para alegrarse de ello o para entristecerse, se oculta entonces a sí misma la luz del día y se adentra en una noche cada vez más oscura. Sus propios vestidos le impiden percibir el rayo que, sin embargo, le llega para orientarla; le hacen de pantalla. Ella a veces se ahoga y se debate, mientras que en otros momentos se embriaga y enorgullece de ellos. Pero el alma no se hace daño y violencia a ella sola –explica R. Schnéour Zalman-: la presencia divina (*Shejiná*) que vive en ella, en su “punto de interioridad” (*nequdá ha Penimiut*)¹⁰, sufre también las heridas; se encuentra oprimida, abandonada y obligada a permanecer en la noche ella también.

El espesor de los vestidos –añade, comparando esta noche que afecta al alma, y a la presencia divina que alberga en ella, con un exilio (*galut*)¹¹ - acaba por volver insensible a los peligros que se corren. Y el principal es, desde luego, el de olvidar esta noche y este exilio, el de creer que es de día, que en el mundo se está en casa y, por consiguiente, el de no desear sino recubrirse aún más con esos vestidos que refuerzan la ilusión de que uno constituye un ser autónomo y separado, y hasta contento con su suerte. Por otra parte, es posible hacer buen uso de este sentimiento –aunque según el místico sea engañoso- y mostrarse capaz, gracias a él, de grandes pensamientos, de emociones generosas y de acciones notables, a la vez que se ignora este exilio y se contempla con extrañeza a quienes dicen que lo padecen. ¿Cómo se puede desear despojarse de unos vestidos cuyo calor se ama y de los que no se percibe que ahogan el deseo de una vida más profunda? ¿Cómo presentir que existe algo más? ¿Cómo soñar con dejar respirar al alma escondida tras esos vestidos, un alma en alianza con el Infinito y en trance de ser asfixiada por ellos? El trabajo de desnudarla se muestra tanto más delicado cuanto que esta alma no puede recibir la iluminación de la dicha superior –la luz del Infinito- más que a condición de estar protegida por “un vestido”, como dice el salmo: “Él se envuelve de luz

⁹ Existen otras interpretaciones, más radicales, de este *tsimtsum*, o contracción, que dicen que Él se retiró y dejó un vacío, y a este vacío es a donde después envía, constantemente, un rayo de luz.

¹⁰ Expresión presente sobre todo en el *Sfat Emet* de Yehuda Arie Lieb Alter de Gur (1847-1905)

¹¹ R. Schnéour Zalman de Liady, *Liqqoutei Amarim, Igeret HaKodesh*, ed. cit., p. 403/404.

como de un manto" (104, 2) (*otej or kesamlaj*), ya que sin este manto sería aniquilada al instante como por un fuego¹².

A la manera de otros místicos, R. Schnéour Zalman busca, pues, una presencia a sí mismo más profunda que aquella con la que habitualmente nos contentamos para las tareas esenciales. Ahora bien, esta puesta al desnudo del "sí mismo" en tanto que alma capaz de Dios –es decir, este descubrimiento deslumbrante de la *Shejiná* en la interioridad humana- no puede hacerse sin despojarse de los vestidos que ajustan sensibilidad, imaginación, palabras y pensamientos a un mundo sin Dios. Sin embargo, como una exposición directa a la luz del Infinito, en una pura desnudez, sería propiamente insostenible y destructiva, a medida que un hombre desciende a las profundidades de su yo "sí mismo", debe aprender también a cubrirse con otros vestidos. Para un místico judío, estos no pueden ser más que los de una sabiduría (*jokmá*), ligada a la meditación continua de las palabras de la Torá (*divrei Torá*), y tejidos cotidianamente por la práctica de las *mitsvot*. Esos vestidos, en efecto, guían al alma por el camino de una "unificación perfecta" con la palabra y el pensamiento del *Ein Sof* hasta su unión con Él, bendito sea¹³. Por eso el sabio dedica todo su tiempo al estudio, porque busca unificar su alma con los vestidos de la luz del Infinito, lo que también quiere decir acercarse al fuego blanco que irradia en el fuego negro o entrar, como Moisés, en "la nube oscura" para encontrar allí la presencia divina. Es en estos momentos cuando, despojado de sus vestidos habituales y naturales, llega a percibir por qué, en el desierto, la "nube oscura" iluminaba la noche de los hebreos, mientras que las tinieblas se abatían sobre los egipcios (Ex 14, 20).

Por otra parte, esta división pasa por en medio de cada hombre y atraviase también la vida de aquel que afronta las profundidades de su "sí mismo", ya que no puede mantenerse continuamente en semejante intensidad de vida. El espesor de la "nube oscura" vuelve a abatirse, el fuego negro oculta de nuevo el fuego blanco y la noche parece incluso redoblar en dureza. El sufrimiento es más grande para quien que ha empezado a desembarazarse de los vestidos que, hasta entonces, le permitían acomodarse a la oscuridad ambiente, o hasta celebrarla, que para quienes nunca han intentado hacerlo. Aquel percibe la inmensidad de la noche que le rodea, de esta noche que a tantos seres humanos vuelve extraños a su "sí mismo", sin que se den cuenta. Su soledad se acrecienta –o, más exactamente, aparece por primera vez sin tapujos-, y él despierta al deseo de Aquel a quien "ama su alma (*nafsí*)" (Ct 3, 1), a quien ha descubierto pero a quien no sabe retener largo tiempo junto a ella.

¹² R. Schnéour Zalman de Liady, *Torá Or*, 49a, citado en : Alexandre Safran, *Sagesse de la Kabbale*, Paris, Stock, 1987, p. 12.

¹³ R. Schnéour Zalman de Liady, *Sefer Tanya*, ed. cit., p. 97/98.

Que este mundo se parece a una noche, a una noche tanto más profunda cuanto no se la percibe, es algo fundamental para la mística jasídica. Maestros tan distintos como Rabbí Tsaddoq haCohen¹⁴, Rabbí Najmán de Bratzlav¹⁵ o el Rabbí de Slonim¹⁶ afirman que la confianza/fe (*emuná*) es lo único que permite ver un poco claro. Pero esta confianza/fe no depende de un impulso espontáneo, sino que crece en un alma cubierta de los vestidos que la transfiguran –el estudio y la práctica de las mitsvot- y le disponen un paso, fugitivo y estrecho, en la “nube oscura”. Encontramos aquí una esperanza común a muchos místicos: el descubrimiento de Dios en lo más profundo del “sí mismo” o del alma junto con la necesidad de desnudar este “sí mismo” recubierto a veces hasta la asfixia por los restos del “yo”, es decir, por todo lo que provoca la ilusión de ser independiente, aunque sea de forma fecunda y generosa en el modo de conducir la vida. En efecto, la vida hundida en una noche que ella ignora, no se halla necesariamente presa de un egoísmo destructivo, pero carece siempre de nostalgia de Dios. Por eso, para quienes han vislumbrado que la “nube oscura” ilumina la noche, esta vida es una ilusión, a pesar de todo lo bueno que los hombres hacen a veces en ella.

Sin embargo, los místicos no perciben nunca la luz a la primera ni de una vez para siempre. A medida que su alma se ve privada de la ilusión natural que mantiene cada uno habitualmente, siente más un sufrimiento y una ausencia, una desazón y una angustia, que le causan perplejidad y dolor. Los nuevos vestidos que, poco a poco, con avances y retrocesos, le van a permitir vislumbrar un paso en la nube oscura y le van a hacer descubrir al Dios que vive en lo profundo del “sí mismo” (la *Shejiná*) no es posible ponérselos, en efecto, sin un desnudamiento previo y extremo que, precisamente, desapropia de sí.

2. El éxtasis ético

El desnudamiento del “sí mismo” enterrado en el yo constituye desde luego una de las mayores apuestas del pensamiento de Levinas, especialmente en los análisis que realiza en su gran libro *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. La responsabilidad infinita de la subjetividad humana –

¹⁴ *Sefer Resisei Laila* (Libro de los resplandores de la noche), Jerusalén, Makhon Har haBerakhah, 2003, p. 3; ver también p. 98 y p. 177.

¹⁵ Ver *Sefer Liqqoutei Moharan*, Jerusalén, Agoudat mochekeh haNachal, 1987, p. 82: “a cada etapa de la salida (del alma hacia la luz) se renuevan las cortezas”.

¹⁶ Ver *Netivot Shalom*, op. cit., t.1. p. 259; también p. 58: El R. de Slonim comenta así la expresión ‘decir tu confianza/fe (*emuná*) durante la noche’ (92, 3): “decir esta confianza precisamente en los momentos en los que hay está oscuro para esta confianza pues se halla recubierto por una nube”. La palabra pronunciada, o hasta cantada, pero en todo caso *dirigida a Dios*, llevaría dentro cierto poder para disminuir la oscuridad que abate esta nube sobre la confianza.

responsabilidad de elección y no de opción autónoma- es, en efecto, solidaria de una apertura en el yo de un espacio, sin duda exorbitante, insoportable e hiriente, propio de esta responsabilidad. El descubrimiento de la significación profunda de la subjetividad humana –el sí mismo o el alma- sería indisociable de un acontecimiento que no autoriza ningún descanso: la alerta de la responsabilidad que se le impone en el cara a cara con el rostro del prójimo. Pero, al describir este descubrimiento, Levinas se interna –a su modo, ciertamente- en una noche: asocia, en efecto, este descubrimiento a vocablos duros, incluso terribles, como los de persecución y traumatismo, los de obsesión y herida no cicatrizable, o hasta de sacrificio, a la vez que sugiere pensarlo como la *huella* en *el sí mismo* de lo que él denomina “la bondad original de la creación”. Pues la huella no depende de un fenómeno natural cualquiera y mantenerse en su cercanía no significa para un hombre que experimente una compasión espontánea por el otro. Significa que, “a pesar de mí” y al precio de sacrificar este “yo”, –desde el fondo de una pasividad irrecusable o también de una elección- el destino del otro está a mi cargo: así es el “sí mismo”: un acusativo ilimitado y una bondad que implica “el abandono de todo tener, de todo *de sí* y de todo *para sí*, hasta la sustitución”¹⁷.

La huella designa una perturbación del orden del mundo más radical y más irreductible que todos los trastornos producidos por mano humana. No reenvía a un pasado del que ella mantendría ciertos rasgos presentes, sino que hace pasar, en el filo del instante, el soplo de un pasado “más alejado que todo pasado y que todo futuro”, de un “pasado absoluto”¹⁸. Pues bien, este soplo inmemorial e inaprensible, pues hay que desdecirlo en cuanto queda dicho bajo pena de traición o hasta de idolatría, significa por el rostro del otro: “El prójimo que lleva la huella de una retirada que lo ordena rostro”¹⁹.

El rostro vulnerable y mortal, tan a menudo a merced de la violencia, lleva, pues, la huella de este pasado absoluto; lleva la huella de una semejanza con Aquel de quien no existen imagen ni concepto adecuados. Esto no quiere decir que sea el icono de Dios, ni tampoco la copia de un modelo ausente, pero *obliga* a pensar que se encuentra en la huella del Dios revelado de “nuestra espiritualidad judeocristiana” –precisa Levinas²⁰-, de este Dios cuyo concepto de *Ileidad* –‘Él en el fondo del Tú- expresa el Infinito. Levinas escribe: “El otro no es la encarnación de Dios, pero precisamente

¹⁷ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 ; Biblio Essais, 1990, p. 187.

¹⁸ *Humanisme de l’autre homme*, p. 63.

¹⁹ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, in Biblio Essais poche, p. 192.

²⁰ Ver *Humanisme de l’autre homme*, p. 63.

por su rostro en el que está *desencarnado*, es la manifestación de la altura en que Dios se revela”²¹.

Por consiguiente, a la impaciencia mística de “huir hacia la vida, como en el célebre texto de Ibn Gabirol en que el hombre se refugia de Dios en Dios”²², Levinas opone la posibilidad para Dios de significar “algo” para un hombre gracias a la llamada del rostro, y *sólo gracias a ella*. Ahora bien, este “algo” pasa por una responsabilidad infinita hacia el prójimo, responsabilidad que exige un sacrificio del yo al sí mismo, un desnudamiento de este sí mismo, una *exposición* sin protección a su llamada, una *expiación* –dice él también- e incluso una *obsesión*. “El sí-mismo debe ser pensado fuera de toda coincidencia substancial de sí consigo” (...) y, en la “recurrencia a sí mismo”, se trata incluso de ir siempre “más acá del sí mismo”, en una “contracción” que corroe la identidad –dice Levinas²³. La cercanía de Dios a los hombres no se descubre de otra manera, no es nunca una cercanía consoladora para uno mismo.

Dios –el Deseable- no descubre su rostro a quien le busca; si llama a Él al deseo humano, es para reenviarlo inmediatamente hacia las criaturas cuya llamada obliga Él a escuchar como un requerimiento dirigido al sí mismo. El filósofo recusa, pues, el deseo jasídico de alcanzar un éxtasis esencial, un éxtasis sin reflexividad, que haría salir el alma divina –la punta fina del alma (*yehidá*)- fuera de todas sus barreras, hasta desfallecer en Dios, como en el Cantar de los Cantares: “mi alma desfallecía mientras Él hablaba” (5,6). Sin embargo, al explicar que el Ausente –la Illeidad, el Dios de nuestra espiritualidad judeocristiana”, el que Moisés ve de espaldas (Ex 33, 23)- significa gracias a la apertura hacia lo invisible permitida por el rostro humano, ¿acaso no abre, él también, el camino a una cierta forma de éxtasis?

Responder a la llamada del rostro es, en efecto, estar requerido a sacrificar el propio interés por ser –el egoísmo del yo- hasta no retener ya nada para sí y entrar en un éxtasis que se asemeja, en todo caso formalmente, a este éxtasis esencial evocado en el jasidismo²⁴. No se trata ya del éxtasis de la intencionalidad fenomenológica porque, en ese caso, la conciencia que apunta al mundo conserva todavía el primer lugar. Se trata de un éxtasis en el que yo pierdo este lugar de honor, un éxtasis en el que yo salgo de mí, obligado y a la fuerza, en el que debo derribar todas mis barreras y todo “para sí”; un éxtasis en el que “yo no acabo de vaciarme de mí mismo”²⁵. Pero también es un éxtasis que, lejos de gratificarme con la

²¹ *Totalité et Infini*, La haye, Martinus Nijhoff, 1961; in *Biblio Essais poche*, 1990, p. 77 (el subrayado es mío)

²² *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 13.

²³ *Autrement qu’être*, p. 180.

²⁴ Ver R. Dov Baer de Loubavitch, *Lettre aux Hassidim sur l’extase*, introducción, traducción y notas de Louis Jacobs, trad. G. Levitte y E. Ochs, Paris, Fayard, 1975, p. 101.

²⁵ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, 1982, p.120.

felicidad de un arrebató cualquiera, no deja de imponerme obligaciones respecto al prójimo, hasta hacerme experimentar un intenso sufrimiento y hasta *desnudarme* un poco más cada vez. Este éxtasis me hace perder mi identidad propia, pues me despoja de mí mismo, y me obliga a descubrir – bajo aquello que yo creo que es mi identidad propia- otra identidad, una “identidad de pura elección”. Me fuerza a la puesta al desnudo en mí del “otro en el mismo” bajo el modo de una asignación exorbitante a servir en la que yo descubro mi “unicidad”: en efecto, al perder todo *en cuanto a sí*, al estar expuesto (y no al exponerse por propia voluntad), sin protección ninguna, “al sol de plomo” de la responsabilidad hacia el prójimo, es como el sí mismo humano descubre la significación profunda de su unicidad (*yehidá*) escondida bajo todas las posturas que el hombre se da tan a menudo en la existencia pretendiendo que se trata de su identidad.

Como los místicos jasídicos –pero en un sentido muy diferente- Levinas critica con dureza el exceso de conciencia de sí y el sentimiento de la identidad propia en los que ve una traba a la puesta al desnudo de esta unicidad del sí mismo humano. Sin embargo, les opone el desinterés del “heme aquí” dicho al prójimo y no un éxtasis en Dios, porque teme que semejante éxtasis rebaja el dolor de los hombres y revierte en desinterés respecto a la creación y a la noche que pesa sobre ella²⁶.

Por consiguiente, si –según él- Dios no viene al espíritu en el éxtasis místico para arrebatar a aquel que goza de él y arrancarlo de su propia noche, aquella en la que aún se debate, en las ansias del sufrimiento, viene, sin embargo, a la idea en el éxtasis ético; un éxtasis que, sin gratificar al responsable con un gozo cualquiera ni aun con la promesa de una felicidad futura, emite un “parpadeo” de claridad sobre el mundo.

¿Qué significa, para Levinas, este pensamiento del Dios que “viene” al espíritu, o incluso este “*a-Dios*”, como a veces llega a escribir? Sin duda esto: el descubrimiento, indiscutible, de que es más importante velar por la vida precaria del prójimo, ya abocado a la muerte, que preocuparme por mi propia suerte, aunque se trate de mi salvación. Dios viene a mi espíritu cuando este pensamiento se me impone, para forzarme a una crisis en la que todo lo que me parecía de la mayor importancia para mí –mi interés, mis preocupaciones, mi angustia de ser salvado y mi nostalgia de Dios- se halla subordinado a mi responsabilidad para con el prójimo. No se encuentra a Dios fuera de los hombres –insiste Levinas. No se le encuentra a menudo tampoco frecuentando a los hombres, pero ocurre que Él viene al

²⁶ Hallamos una crítica parecida en Martin Buber, muy próximo sin embargo al jasidismo, en *La vie en dialogue*, “*Le Je et le Tu*”, trad. Fr. J. Loewenson-Lavi, Paris, Aubier Montaigne, 1959, p. 66: “De qué le sirve a mi alma poder de nuevo estar encantada en este mundo y extasiada en la Unidad, si el mundo mismo permanece necesaria y totalmente sin la menor parte de la Unidad”. Traducción española: *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós 1993.

pensamiento en el cara a cara con aquel o aquella que me llama, porque, en este caso, es a Dios a quien yo obedezco. Pues bien -según Levinas-, no hay que nombrar a Dios más que a partir de esa obediencia. Dios no es un tema de reflexión, no es el objeto de la elaboración de una teología –positiva o negativa- y se expone a las negaciones del ateísmo -como también dice con frecuencia.

Desde esta óptica es desde donde se comprende su crítica del éxtasis místico, en particular el jasídico: este éxtasis estaría demasiado lleno de una piedad nostálgica, desearía volver a Dios más que servirlo en la creación, cerca de los sufrimientos de los hombres. El místico esperaría una iluminación para sí mismo más que un despertar orientado a servir al prójimo. No obstante –y sin discutir por el momento la pertinencia o no de esta crítica- es preciso subrayar que el desnudamiento del “sí mismo” pensado por el jasidismo y el desnudamiento del “sí mismo” que describe Levinas se asemejan profundamente: los dos imponen al yo el deshacerse de sus “vestidos” o de todo sentimiento de su identidad propia y de sus prerrogativas; le hacen perder el primer lugar y le llevan por un camino de despojamiento –experimentado como persecución, según Levinas –en el que cada uno descubre su “unicidad”, unicidad delante de Dios o delante del rostro del prójimo.

3. Éxtasis místico, éxtasis ético

Dos cuestiones se plantean ahora: El impulso del éxtasis, místico o ético, ¿proviene del mismo movimiento psíquico o espiritual? Por otra parte, ¿está justificada la severidad de Levinas para con el éxtasis místico, en este caso jasídico? Que, en los dos casos, el éxtasis significa un movimiento de salida fuera de los límites estrechos del “yo”, fuera de su atención exclusiva a su propia perseverancia en el ser, a sus preocupaciones y sus tribulaciones, o incluso a sus entusiasmos y sus pasiones; que implica un desgarramiento que violenta a este “yo”, hasta poner al desnudo el “sí mismo” (Levinas) o el “punto interior” (*nequdá haPenimiut*) (el jasidismo) tan a menudo escondido en los repliegues de los “vestidos” del yo, o bajo la piel, como diría Levinas, no implica, en efecto, que este éxtasis provenga de una misma actitud psíquica y espiritual. El místico –jasídico, en este caso- está animado por una intensa *nostalgia* de unión con Dios (*devekut*) y aspira a elevarse hacia Él. Por consiguiente, su “regreso” entre los demás hombres es vivido por él como la necesidad de darle a Dios “una morada aquí abajo”, en lugar de huir o de olvidar el mundo. Obedece, pues, a los preceptos divinos a fin de hacer descender a Dios aquí abajo y santificar su Creación; por esta razón es por la que él se preocupa de las criaturas. Sin embargo, el deseo fundamental que lo anima sigue siendo un deseo de éxtasis –de unión con Dios- y su obediencia a los preceptos (*mitsvot*), rituales o éticos, se vive en esta

perspectiva²⁷; de modo que las *mitsvot* respecto al otro –amor al prójimo (Lv 19, 18); justicia para con la viuda y el huérfano (Ex 22, 22); respeto al extranjero (Ex 22, 21; 23, 9), etc.- permanecen para él inseparables de este deseo de unión. No tienen autonomía propia, expresan en el interior de las relaciones humanas las modalidades necesarias para la revelación de esta unión con Dios que hace posible –según los jasidim- el hecho de que, aunque Dios está velado en la creación, está presente, no obstante, en lo más profundo de todo lo que es (comprendidos los reinos mineral, vegetal y animal).

Levinas, en cambio, considera que este deseo de unión no es lo que conduce al descubrimiento del éxtasis ético. Cuando describe cómo Dios viene a la idea, es en el modo de una asignación por el rostro del prójimo y no de una nostalgia que provendría del yo. Según él, el deseo de Dios no nace en el yo, a la manera de una nostalgia profunda e irreductible, sino que es el rostro del otro –en su miseria y en su altura- el que excava en el yo una carencia que no le preexistía. “Desde nuestro lado”, en efecto, la separación entre Dios y el hombre no tiene duda; ahora bien, en la medida en que alega una unión real con Dios, aunque sea fugitiva, el éxtasis místico pretendería alcanzarlo “desde Su lado”, lo cual, según el filósofo (como según los *mitnagdim*) sigue siendo imposible para las criaturas. Evidentemente, Levinas sabe de sobra que semejante deseo de unión mística con Dios existe en algunas personas, pero lo considera como un deseo de felicidad *para sí* y, por esto, le parece que no hay una gran diferencia entre este deseo de éxtasis místico, aunque exprese la más elevada espiritualidad, y aquel que consiste en volverse hacia Dios con la esperanza de que Él satisfaga nuestras plegarias. Pero –objeta Levinas-, ¿debe la persona pedir a Dios “para sí” o “sentirse querida” por Él²⁸ en las exigencias del cara a cara con el prójimo? ¿Debe subordinar la responsabilidad por el prójimo a este deseo de unión o reponder al Dios que nos viene al espíritu en la desnudez del rostro para invitarnos a la ética? Sabemos, además, que el filósofo se inclinará cada vez más a sustituir el término ética por el de “santidad”.

Los jasidim consideran que el impulso hacia Dios constituye la verdad más profunda del sí mismo humano, pero está recubierto por los “vestidos” que ocultan su intensidad, a menudo hasta el ahogo. Seducido por la multiplicidad de los bienes ilusorios de este mundo (*haOlam hazé*), ávido de gozos inmediatos, el yo se contenta generalmente con ellos, se apropia de estos bienes y se da a veces por satisfecho. ¿Cómo iba a desear unirse a Dios? Sin embargo, sucede que “el sí mismo” procura seguir respirando a pesar de la asfixia que le acecha bajo el peso de estos “vestidos” y entonces

²⁷ Según una etimología propuesta por el jasidismo, la *mitsvá* se asemeja a la palabra *tsvatá*, que significa relación, vínculo.

²⁸ Ver *Humanisme de l'autre homme*, p. 41 : « esta religión que la persona pide para sí, más que sentirse querida por la religión ».

es cuando una aguda nostalgia atormenta al místico. Ahora bien, no consigue apaciguar el dolor que le atenaza más que empezando a desvestirse de todo lo que dificulta la respiración de este “sí mismo” y poniéndose nuevos vestidos, vestidos a la medida de su nostalgia: la oración, el estudio y todas las demás *mitsvot*. Sus pensamientos, sus emociones, su sensibilidad se transfiguran poco a poco y, por lo menos a veces, en un relámpago fugitivo y perturbador, experimenta la presencia de Dios. Eso no le vuelve extraño a este mundo, todo lo contrario, ya que el imperativo de “dar a Dios una morada aquí abajo” lo que se vuelve es más acuciante; pues que el justo (*tsaddiq*) viva (*ijié*) por su fe (*beemunatô*), como dice el profeta (Ha 2, 4), significa, en efecto, para el jasid que el justo *haga vivir por su fe*²⁹.

Levinas considera que es una gran gloria para Dios el haber creado un hombre capaz de pasarse sin Él y de buscarle de lejos, desde el ateísmo, desde la separación sin que, sin embargo, esta búsqueda se parezca a una nostalgia. Por ello, la actitud jasídica le parece que subestima la distancia entre Dios y el hombre y también la necesidad de buscar a Dios en el corazón de una vida sin nostalgia, de un poco de bálsamo para las propias heridas, o de un poco de claridad en la propia noche. Sin embargo, cuando describe la desnudez del “sí mismo” respondiendo a la llamada del *Ausente* –del Dios de nuestra espiritualidad judeocristiana– que requiere a este “sí mismo” por el rostro del prójimo, su descripción se asemeja a una noche oscura y terrible: el sí mismo no termina nunca de sufrir bajo la fuerza de este éxtasis –la salida del sí mismo de todas las trincheras– que hace que Dios venga a la idea. Pues, al responder a la llamada del rostro, el “sí mismo” no tiene nunca tiempo de gozar de una cercanía a Dios apaciguadora para él, o de experimentar una emoción gratificante. Por el contrario, esta cercanía exige de él una responsabilidad infinita, le hace sufrir y no termina nunca de despojarle de todas sus trincheras. El prójimo, aquel a quien el “sí mismo” responde y quien recibe compasión o justicia, es el único que parece beneficiarse de la faz luminosa de esta proximidad, pero no el propio “sí mismo”³⁰. La “luz que parpadea” en la noche³¹, que el filósofo describe como la huella del infinito, hace que emerja un resplandor que despierta a este sí mismo a exigencias cada vez más ardientes. Pero el sí mismo no percibe este parpadeo como un signo venido de un Dios escondido, no descubre en él una intención secreta, porque –dice Levinas– eso correría el riesgo de consolarle con un “pensamiento piadoso”. La espiritualidad viva no puede dejarse llevar a un pensamiento semejante,

²⁹ Las dos expresiones están muy próximas en hebreo.

³⁰ Ver sobre este punto, Mère Teresa, *Les écrits intimes*, Paris, Lethielleux, 2008: La madre Teresa habla largamente de la terrible e interminable noche que ella experimentó incluso cuando iluminaba a los demás con sus palabras y sus actos.

³¹ Ver por ejemplo *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, nota 2, o. 144 y p. 145 para « pensamiento piadoso ».

“esto es también el sentido de la muerte de Dios. *O de su vida*”³² –insiste. La espiritualidad viva no se deja pensar a partir del conocimiento, de la satisfacción o del consuelo para sí, sino únicamente a partir del infinito que manda en el rostro del prójimo. Como tal, este infinito no puede ser directamente deseado o pretendido y por eso es por lo que –según el filósofo- la nostalgia mística corre siempre el riesgo de no dar con Él.

Catherine Chaliel

Traducción, Mercedes Huarte Luxan.

³² *Ibid.*, p. 152 (el subrayado es mío).