

# EMMANUEL LÉVINAS: ¿POR QUÉ UNA METAFÍSICA «A-TEA»?

## Una lectura de *Totalidad e Infinito*

PABLO PÉREZ ESPIGARES

Universidad de Granada

RESUMEN: Con motivo del 50 aniversario de la publicación de *Totalidad e Infinito*, y a modo de homenaje, este trabajo presenta la propuesta filosófica de Emmanuel Lévinas como una metafísica «a-tea» de la alteridad trascendente que, frente a cualquier «filosofía de lo neutro», se despliega como una reelaboración ética de la subjetividad alejada de los excesos del *cogito* moderno. En este sentido, sostenemos que la herencia de un desmitologizado escatologismo profético permite a Lévinas mantener la distancia crítica respecto a la ontología y la teología. Dicho legado posibilita hacerse cargo del testimonio de una responsabilidad originaria que Lévinas erige en principio de individuación del yo, siendo a partir de ella como cabe reinterpretar la idea de Dios como algo inseparable de la justicia a la que el otro me convoca.

PALABRAS CLAVE: metafísica, ética, alteridad, ateísmo, Dios.

### *Emmanuel Levinas: Reasons for an «a-theistic» metaphysic?: A reading of «Totality and Infinity»*

ABSTRACT: On the occasion of the 50th anniversary of the publication of *Totality and Infinity*, and conceived as a tribute, this paper presents Emmanuel Lévinas' philosophical proposal as an «a-theistic» metaphysic on the transcendent alterity that, in opposition to any form of «philosophy of the neutral», develops to an ethical recreation of the subjectivity which avoids the excesses of the modern *cogito*. We will hold that, by inheriting a prophetic and demythologized eschatology, Lévinas is able to keep a critical distance to ontology and theology. Such a legacy makes possible to assume the testimony of an originary responsibility that Lévinas sets as the principle of individuation of the I. From that responsibility we may reinterpret the idea of God as something inseparable from the justice to which I am summoned by the Other.

KEY WORDS: metaphysics, ethics, alterity, atheism, God.

El pensamiento de Lévinas entraña un cuestionamiento radical de la tradición filosófica occidental, a la que acusa de ser una «filosofía de la potencia y del ser», por haber reprimido, desde su origen en el *logos* griego, la dimensión irreductiblemente *heterológica* y trascendente de la experiencia. Frente a una concepción así, él va a poner en primer plano de la reflexión a la *ética*, como el espacio en el que se explicita la moralidad inherente a la interrelación entre los hombres y en la que se da el *sentido*. Decir esta relación, tematizada como relación Yo-Otro, será según él, la primera tarea de la filosofía.

Eso era justamente lo que, a juicio de Lévinas, se le escapaba a una filosofía como la surgida en Grecia, la cual trata de formular en conceptos y sistemas el ser y el ser del hombre, con el objeto de controlar por anticipado lo que la experiencia pudiera ofrecer. El encuentro ético con el Otro en el que el Yo es convocado a la responsabilidad, es algo previo al concepto y se resiste a ser reducido al anonimato del ser. A pesar de ello, esa responsabilidad debe ser *dicha* en

lo que tiene de imprevisible e inanticipable. De ahí el recurso constante de Lévinas a lo mejor de la tradición hebrea, pues el judaísmo, frente a la filosofía de la inmanencia que representa la ontología, pone de relieve lo Absoluto de la trascendencia —de lo Otro, irreductible a cualquier determinación, como aportación religiosa que es preciso *contrastar*, es decir, que ha de ser tematizada «hablando griego»—. Para Lévinas, entonces, la alternativa ética de la responsabilidad por el otro puesta de manifiesto en la Biblia añade un «plus» de *sentido* que necesita ser traducido *filosóficamente*. La apertura a la trascendencia como heteronomía radical, a la *exterioridad* que se manifiesta en el rostro del otro, y que Lévinas aborda desde una reelaboración del concepto de Infinito cartesiano y del Bien platónico, no debe hacernos dudar del talante propiamente filosófico de su obra.

Un pensamiento como el suyo, atento a la palabra profética, desemboca no en un dogmatismo religioso ni en un planteamiento teológico, sino en una interpretación de la experiencia ética del rostro del otro, en la que se manifiesta esa trascendencia que abre la racionalidad al *sentido* de la justicia y rehabilita la noción de subjetividad poniendo en cuestión todos los modelos trascendentales de la conciencia como guía primera hacia la moralidad.

Ciñéndonos al marco que esboza en *Totalidad e Infinito* y sin pretensiones de exhaustividad, insistiremos en el ateísmo metafísico que caracteriza la propuesta filosófica de Lévinas frente a ciertas lecturas parciales que la tachan precipitadamente de criptoteología. Es precisamente la recepción de un desmitologizado escatologismo profético lo que permite al filósofo francés marcar las distancias con la teología y la ontología en su replanteamiento de la metafísica como ética.

## 1. LA MOTIVACIÓN Y EL HORIZONTE DE *TOTALIDAD E INFINITO*: DE LA ONTOLOGÍA A LA ÉTICA

Lévinas, haciéndose cargo de la crisis de la metafísica, le da una significación inédita y la replantea radicalmente —frente a la totalidad-inmanencia del ser parmenídeo y el ser heideggeriano, pasando por el sujeto solipsista cartesiano y el espíritu absoluto de Hegel— desde el punto de vista de la alteridad, desde el otro que me interpela, hasta el extremo de afirmar que la «filosofía primera» no es, ni puede ser, ontología o teoría del conocimiento, sino *ética*: «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera»<sup>1</sup>.

Lévinas le reprocha a la filosofía el «poner las ideas en lugar de las personas, el tema en lugar del interlocutor, la interioridad de la relación lógica en lugar de la exterioridad de la interpelación. Los entes remiten a lo Neutro de la idea,

<sup>1</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1995, p. 308. Una muy buena introducción a la obra de Lévinas la encontramos en G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, *E. Lévinas: Humanismo y ética*, Cincel, Madrid, 1988.

del ser, del concepto»<sup>2</sup>. Desde una perspectiva como esa, ¿cómo atender a la alteridad singular de las personas y cómo pensar la moralidad?

Ahí radica la deficiencia o la parcialidad de la ontología, cuyo primado filosófico pone en cuestión Lévinas. El *sentido* no se realiza, como sugiere el pensamiento occidental, integrando «lo Otro» en el Yo/ «lo Mismo» a través de la deducción, la comprensión o la identificación. Al comprender la relación metafísica en términos de *teoría* y privilegiar con ello los intereses del conocimiento en detrimento de los de la moral, lo Mismo y lo Otro se conciben acoplándose —a lo más, dialécticamente— en una totalidad que finalmente los reduce a lo Mismo. El conocimiento, por un lado al menos, supone un dominio sobre lo conocido y, así, una relativización de la alteridad de éste. Nuestro autor, por tanto, reserva el término «ontología» para la configuración teórica de esa relación entre lo Mismo y lo Otro:

«La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí (...) No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad (...) La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, que se coloca en la claridad— es precisamente su reducción al Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto»<sup>3</sup>.

Para Lévinas, y sin decantar todo el sentido de la teoría a la estructura ontológica —pues en ella surge la preocupación crítica y la exigencia de justificación— la relación originaria con el ser en cuanto otro se configura como relación primariamente ética y metafísica. A su juicio, la división entre lo Mismo y lo Otro es irreductible, no se presta a una dialecticidad o a una relación de oposición o contraposición<sup>4</sup>. Será la idea de *infinito* la que permita pensar esa distancia o separación insuperables, esa trascendencia ineliminable entre lo Mismo y lo Otro<sup>5</sup>. Concretizando esa inadecuación en la relación Yo-Otro, mostrará que el *sentido* se hace explícito en el calor y la intriga de un *encuentro ético*, en

<sup>2</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 110.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 67.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 60.

<sup>5</sup> Lévinas se expresa así: «Esta relación de lo Mismo con lo Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo lo Mismo y lo Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el 'yo pienso' mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada 'idea de lo infinito' (...) Pero la idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades 'objetiva' y 'formal' no está excluida; de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta, en rigor por nosotros mismos» (*Ib.*, pp. 72-73).

el que los dos términos, sin permanecer in-diferentes uno del otro, se ab-suelven de la relación en la que se dan<sup>6</sup>. La relación ética no sólo es irreductible al conocimiento objetivo, sino que se erige en el horizonte mismo de toda inteligibilidad. Sin la apertura al otro no hay discurso y, por tanto, tampoco conocimiento ni razón:

«La crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo (...) A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética (...) La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología»<sup>7</sup>.

Efectivamente, según Lévinas, el espacio para la verdad, y con él la posibilidad de *sentido*, no puede abrirse al margen del reconocimiento, o más bien, de la *acogida* de la alteridad. En la estela de Heidegger, Lévinas cree que la verdad del conocimiento no es ni lo primero ni lo último, ya que remite a una *apertura de sentido* que se gesta en un nivel previo de verdad. Ahora bien, a pesar de la decisiva transformación hermenéutica de la fenomenología y de su acerada crítica a la metafísica occidental, la propuesta del maestro sigue siendo «filosofía de la totalidad». En ella la singularidad de los entes queda escamoteada tras una mixtificada ontología que, bajo la cobertura del *desvelamiento* del Ser en la forma de «destino», nos impide atender a la alteridad irreductible del otro humano concreto, o lo que es igual, nos deja sin respuesta ante las víctimas de la historia y mudos ante las injusticias por ellas padecidas, las cuales caerían simplemente bajo el rótulo de lo que acontece<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> La idea de infinito no es captable, no es un tema dado al pensamiento, no se da más que indirectamente, a través de una experiencia vivida que desborda la propia intencionalidad, la experiencia del otro que me interpela desde la exterioridad: «La manera con la que se presenta lo Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada (...) El rostro del Otro destruye en todo momento su imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades sino *καθ'αυτό*. Se expresa. El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el desvelamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*» (*Ib.*, pp. 74-75).

<sup>7</sup> *Ib.*

<sup>8</sup> *Ib.*, pp. 69-71. La dura crítica de Lévinas a Heidegger ha sido calibrada con tino por Derrida en su ya clásico artículo «Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas» (1964), en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, especialmente pp. 180 y ss. Más allá de los posibles excesos de Lévinas, cabe destacar cómo él señala que, en el análisis heideggeriano del ser-en-el-mundo como estructura básica de la existencia humana, el ente adquiere su significación en función de la trama de relaciones en la que se inserta, *significación lateral* que se muestra a partir de su inmersión en el horizonte de posibilidades del *Dasein*. Comparando la visión —tan denostada por Heidegger— con el tacto, Lévinas viene a criticar la complicidad profunda entre la verdad como «dejar ser» al ente y la comprensión que se apropia del mismo y lo domina. Cfr. LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, pp. 202 y ss.

Frente a ello, se trata para Lévinas de descubrir el sentido que nos permita hablar de *verdad* sin traicionar las exigencias de *justicia*. Y es que el otro opone al yo lo infinito de su trascendencia, pues se resiste a toda captura, es decir, no se dirige a mí de forma que yo pueda «comprenderlo», sino que me interpela, me habla y, con ello, me pone en cuestión moralmente. Es el otro quien, con su exigencia de justicia que reclama nuestra responsabilidad ineludible, abre el espacio de la verdad al *expresarse* como «rostro»: «el recibimiento del otro y la obra de la justicia —condicionan el nacimiento de la verdad misma»<sup>9</sup>, verdad cuya esencia no es, por tanto, «desvelamiento del ser», sino «revelación del otro», relación con lo absolutamente otro cuya «vía real es ética»<sup>10</sup>—. Merece la pena, a pesar de su extensión, traer a colación las decisivas palabras de Lévinas:

«*La experiencia absoluta no es desvelamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que se expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada, del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma (...) El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso (...) Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro es significar o tener sentido (...) El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior (...) Es la producción de sentido. El sentido no se produce como una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no se reduce a la intuición sensible e intelectual, que es el pensamiento del Mismo. Dar un sentido a su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia. No entra en la intuición. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del otro. Presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista, y, en consecuencia, que enseña su novedad misma (...) La alternativa de la verdad y de la mentira, de la sinceridad y la simulación, es privilegio de aquel que se halla en relación de absoluta franqueza, en la absoluta franqueza que no puede ocultarse»<sup>11</sup>.

Así pues, la verdad se nos abre desde fuera, desde la *exterioridad* del otro concreto que por su infinitud queda siempre más allá de cualquier orden de esencias y que, sin embargo, entra en relación con el yo separado de cada uno sin componer un todo. Lévinas intenta mostrar una relación más original con el ser que sin subordinar a los entes al marco de la totalidad les devuelva su significación propia. Una relación así es pensable a partir del «cara-a-cara» con el otro, que no es sin más un «fenómeno», sino *significación sin contexto* o *revelación*, ya que no se somete a la violencia de un elemento neutro luminoso, esto es, se resiste a ser integrado en el horizonte de un proyecto abierto a partir del *desvelamiento*.

Conviene aclarar, en este punto, que la idea de «fenómeno» aquí no es, obviamente, un «para la conciencia» al modo de Husserl, no alude a la relatividad del

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 53.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 55.

<sup>11</sup> *Ib.*, pp. 89-90.

conocimiento. Pero tampoco es un fenómeno *del ser*, como para Heidegger. El orden de la fenomenalidad es para Lévinas una «manera de ser» en que todo es signo, orden del anonimato en el que lo que aparece se degrada en mera apariencia, mundo del equívoco, mundo silencioso correspondiente a un yo solitario y en el que se corre el riesgo no sólo de equivocarse, sino de ser engañado. Fuera de ese mundo fenomenal comenzaría el orden del ser, conformado por entes que se expresan y no son meros signos. Para Lévinas, la relación entre el Mismo y lo Otro, diferencia absoluta, es un estructura inscrita en el ser. El ser es pluralidad, condición y resultado de la relación social que entablan el yo y el otro sin desembocar en una totalidad. La relación intersubjetiva no es un simple fenómeno psicológico, sino un acontecimiento en el plano del ser que confronta al lenguaje ontológico con sus límites<sup>12</sup>.

El rostro, por tanto, no es un fenómeno, sino lo que abre el acceso al ser, cuya primera inteligibilidad está en la *expresión*. Por su interpelación ética, por su palabra que reclama imperativamente una respuesta, el rostro instaura la significación en el ser y deshace la equivocidad y la disimulación siempre posible en la aparición del fenómeno. Desde la franqueza de su presencia es, por así decirlo, garantía de lo verdadero. La exigencia de justicia no es, pues, algo añadido, sino previo y condicionante: sin justicia no hay verdad. De ahí que podamos hablar desde Lévinas de una «*verdad moral*» *del sentido*, la que se gesta en nuestra respuesta al otro y que posibilita la verdad del juicio y el conocimiento objetivo<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ib.*, pp. 197-200, 294-296, 302 y ss. Patricio Peñalver ha analizado de forma magistral la heterología del ser que caracteriza la propuesta metafísica de Lévinas en su ensayo *Argumento de alteridad. La hipótesis metafísica de Emmanuel Lévinas*, Caparrós, Madrid, 2000, especialmente pp. 43-96. Es dicho autor quien nos llama la atención al apuntar que «hay que evitar la apariencia de contradicción de un discurso que se presenta como ontológico, como pensamiento del ser, pero que pone en cuestión el primado de la ontología. El de Lévinas, en *Totalidad e Infinito*, es muy explícitamente un discurso ontológico: pretende exponer y dar cuenta de una relación (más) original con el ser (...) que aquélla que se desenvuelve bajo las leyes de la guerra, la política y la historia, porque en éstas lo Mismo y lo Otro se relacionan uniéndose o acoplándose el uno al otro, conformando así una totalidad que finalmente los reduce a lo Mismo» (*Ib.*, pp. 62-63). Se puede decir de *Totalidad e Infinito* que es un texto performativo que, en el propio movimiento de su escritura, realiza aquello de lo que habla, de forma que la trascendencia no es abordada ni descrita como un tema, sino que se lleva a cabo en el despliegue mismo del discurso. Si se trata de dar cuenta de una relación más original con el ser a través del análisis de la relación yo-otro, habrá que llevar las categorías ontológicas al límite para que se ponga de manifiesto sin objetivarla esa incesante producción del Infinito, ese perpetuo desbordamiento del yo por el otro. Así lo señala, por ejemplo, MOSÉS, S., *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Lévinas*, Riopiedras, Barcelona, 2005, pp. 37-39. La pertinente crítica de Derrida a Lévinas gira, precisamente, en torno al uso que hace este último del lenguaje filosófico. Cfr. DERRIDA, J., «Violencia y Metafísica», *op. cit.*, especialmente pp. 111, 202, 206.

<sup>13</sup> De esa forma lo explica José Antonio Pérez Tapias en su libro *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 45-95. Podemos añadir que si para Lévinas, efectivamente, la relación con el otro es condición del conocimiento objetivo, él quiere hacernos ver, igualmente, el significado ético de la misma la obje-

Ganada esa *verdad del sentido* contra la mentira, podemos hacer frente intelectualmente a nuestros errores: la esencia crítica del saber, indisociable de nuestro empeño contra la injusticia, arraiga en la relación ética con el otro. Desde ese particular «criticismo», cabe replantear las tareas de una razón cuya esencia «no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia»<sup>14</sup>. El otro, como «primera enseñanza razonable», denuncia la fuente de lo irracional en la arbitrariedad de mi libertad, cuestionamiento moral que coincide con el surgimiento de la razón y que impide así que se cierre el camino hacia la verdad<sup>15</sup>.

Se puede apreciar de esta forma que la metafísica de la alteridad se articula y despliega como filosofía de la subjetividad, eso sí, desprendida de los todos los excesos del *cogito* moderno<sup>16</sup>. Postular la primacía de la relación ética, como lugar del *sentido* más allá de la *desvelación* del ser o del ser como totalidad, permite descubrir la significación de «lo humano», de nuestra existencia, justo allí donde el «Yo» se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* irrecusable e infinita, la cual será concebida ya como «principio de individuación», esto es, como *responsabilidad constituyente* de nuestra subjetividad en la apertura al otro que nos cuestiona y nos convoca a la justicia. «Sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo»<sup>17</sup>, dice Lévinas, señalando que es la acogida del rostro la que, obligándole a salir a la exterioridad, propicia que el yo alcance el estatuto de ser, sin que ello implique una alienación o reducción de mi existencia a algo objetivamente constituido en el pensamiento de los otros:

«El rostro que recibo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la interrogación y esta urgencia de la respuesta —punta aguda del presente— me engendra en la responsabilidad; como responsable, me encuentro unido a mi última realidad»<sup>18</sup>.

Si para nuestro filósofo, «la sociedad es la presencia del ser», si «el ser es un mundo en el que se habla y del que se habla»<sup>19</sup>, se entiende que sea la *interpe-*

---

tividad, ya que ésta no hace referencia sólo ni principalmente a un acto teórico, sino que es antes resultado de un ofrecimiento. Tematizar algo objetivamente es desprenderse de ello y ofrecérselo al otro por la palabra: el mundo llega a ser mundo objetivo en tanto que donado. Haciendo gala de un cierto intelectualismo, nuestro autor recupera y pone en valor la idea de «representación», en clara oposición a la propuesta ontológico-pragmática de Heidegger. Cfr. LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., pp. 98-100, 116-121, 222-223.

<sup>14</sup> *Ib.*, pp. 110-111.

<sup>15</sup> He aquí un pasaje sin desperdicio que recoge lo que intentamos transmitir: «La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad»; y sigue poco después: «El recibimiento del otro es, *ipso facto*, la conciencia de mi injusticia: la vergüenza de sí que la libertad experimenta. Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el Otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización» (*Ib.*, pp. 106 y 109).

<sup>16</sup> Un profundo y sugerente análisis del replanteamiento levinasiano de la subjetividad lo encontramos en CALIN, R., *Lévinas et l'exception du soi*, PUF, Paris, 2005.

<sup>17</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 195.

<sup>18</sup> *Ib.*, pp. 195-196. En la misma línea pueden verse también *Ib.*, pp. 86, 189, 264, 271.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 199.

lación del otro —esencia ética del lenguaje— la que permita al yo ir más allá de la equívoca fenomenalidad de su autosuficiente mundo interior y descubrir que su verdadera unicidad reside en esa responsabilidad intransferible que no le deja tiempo para retornar reflexivamente sobre sí y encontrar un lugar seguro desde el que establecer cuándo empieza y hasta dónde llega su deber<sup>20</sup>.

La urgencia del encuentro con el rostro me sumerge en una relación infinitamente exigente en la que la preocupación por mí mismo es cuestionada hasta el punto de hacerme dudar de mi derecho a estar frente a él<sup>21</sup>. De esta forma se pone de manifiesto la *asimetría ética* en la que nos hallamos respecto del otro, radical *heteronomía* que no va tanto contra la autonomía y la libertad ganadas por el sujeto, como a favor de su *justi-ficación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere soberano<sup>22</sup>. Dice Lévinas en este sentido que «el rostro abre el discurso original cuya primera palabra es una obligación que ninguna ‘interioridad’ permite evitar. Discurso que obliga a entrar en el discurso»<sup>23</sup>, es decir, discurso que, infligiendo un duro correctivo a la primacía de la conciencia, nos obliga a responder, a hacer frente sin escapatoria al imperativo «no matarás», que en negativo —el «no» imperativo— emplaza al

<sup>20</sup> Lévinas se siente muy cercano a Kant, quien, a su juicio, al limitar las pretensiones de la razón en el campo teórico abre la posibilidad de un orden de significaciones prácticas que sobrepasan esos límites, significaciones que no suponen el acceso teórico al ser de los fenómenos, lo cual, lejos de constituir un fracaso, despeja el camino para un pensamiento moral independiente de la ontología. Para uno y para otro, la obligación moral ni se funda ni se deduce de un saber teórico, pero tampoco puede depender de los sentimientos o la espontaneidad del sujeto. Ahora bien, en Kant, que subraya la finitud del hombre y busca en ella el principio de toda inteligibilidad, el sujeto nunca pierde la primacía, pues aunque está interiormente requerido por la obligación moral, ese requerimiento procede de él —la ley moral remite a un yo legislador cuya autonomía no se pone en cuestión—. Lévinas, en cambio, al analizar cómo la idea de lo Infinito —que no viene de nuestro fondo *a priori*, sino que es la «experiencia por excelencia»— habita en el sujeto cuando responde a la llamada del otro, sostiene que el imperativo moral se impone al yo de manera heterónoma ante la vulnerabilidad de su rostro. Frente a ella, no puede darse por satisfecho con su propia valoración por haber cumplido con su deber al respetar unos principios universales. El diálogo que se puede establecer entre ambos autores es de profundo calado, como demuestra el libro de CHALIER, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*, Caparrós, Madrid, 2002.

<sup>21</sup> Eso parece sostener Lévinas cuando afirma que «por este comercio con lo infinito de la exterioridad o de la altura, la ingenuidad del impulso directo, la ingenuidad del ser que se ejerce como una fuerza que avanza, tiene vergüenza de su ingenuidad. Se descubre como una violencia, pero por ello se coloca en una nueva dimensión». LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, p. 189. En el mismo sentido, véase *Ib.*, p. 86.

<sup>22</sup> Puesto que la acogida del rostro como experiencia de lo Infinito sobrepasa los poderes del sujeto, el «cara-a-cara» no puede pensarse en términos de mutuo reconocimiento, sino que se basa en una radical asimetría entre el otro y yo. La asimetría expresa la imposibilidad moral de exigir a otro lo que me exijo a mí mismo o, con otras palabras, la idea de que mi inquietud por el otro no depende de su eventual preocupación por mí, ya que, si se trata de una relación propiamente ética, no puede desarrollarse como un simple juego de espejos o una mera correlación de fuerzas, sino que nos saca del terreno de la rivalidad mimética que con frecuencia contamina las relaciones humanas (*Ib.*, pp. 77 y 218 y ss.).

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 214.

respeto a la «inviolabilidad ética del otro» y, por tanto, en su reverso positivo, se entiende como una obligación de acoger y de servir<sup>24</sup>.

Es por tanto la *epifanía* del otro la que abre el horizonte de sentido en el que el lenguaje, que es socialidad, se inscribe. Es la revelación del otro, que en su humana condición de extranjero me interpela, la que me hace descubrir y me coloca frente a la responsabilidad que constituye mi subjetividad. Es de ese modo como acontece la «verdad moral» del *sentido*, el cual radica en el compromiso de justicia al que el otro me convoca. Una verdad ésta que no se intuye, ni se fundamenta, ni se demuestra conceptualmente o comprueba a través de una contrastación empírica, sino que se verifica éticamente, a través de la praxis que responde a ella —al «reconocer al Otro un derecho sobre mi egoísmo»—<sup>25</sup> y que responde de ella —al intentar que entre en la vida pública, que fructifique socialmente y que oriente éticamente la acción política—<sup>26</sup>. Se trata, pues, de una verdad de la que podemos decir que no sólo se hace en la historia —dado su carácter práctico—, sino que también hace la historia, ya que, aunque sea al modo de una interrupción de su continuidad, el *sentido* que en dicha verdad se abre desde la exterioridad permite, en lugar de dejarnos juzgar por ella, *enjuiciar la historia misma*, y seguir así sosteniendo una *esperanza para el presente*, más allá de los falsos consuelos de cualquier historiódicea que no hacen sino transigir con la barbarie.

Sólo desde esa «verdad moral», sólo desde el primado de la ética se puede plantear una metafísica con *sentido*, desde la cual afrontar la pregunta crucial:

<sup>24</sup> *Ib.*, pp. 212 y 209. Que lo infinito de la trascendencia del otro signifique precisamente la prohibición de matar viene a indicar que el otro no se me opone como una fuerza o una libertad hostil a la mía, sino que me hace frente como una resistencia no violenta, una *resistencia ética*. La imposibilidad de matar es ética y no real, pues si así fuera, la alteridad del otro no sería diferente de la de las cosas. El rostro, desde su miseria y desde su altura, nos cuestiona por su palabra, nos afecta como un imperativo y nos invita, así, a una relación sin paralelo con las relaciones de poder: «el otro paraliza el poder mismo de poder» (*Ib.*, p. 212); o en otro lugar: «sobre él no puedo poder» (*Ib.*, p. 63).

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 64.

<sup>26</sup> *Ib.*, pp. 225 y ss., 259 ó 304. Para Lévinas la responsabilidad no se agota en el «cara-a-cara» de la proximidad, puesto que «el tercero me mira en los ojos del otro» (*Ib.*, p. 226). La irrupción del *tercero*, «otro del otro», me recuerda que mi responsabilidad no puede limitarse al círculo íntimo de la pareja y me obliga a la comparación, a tener en cuenta las demandas de igualdad y el sentido universalizante o legal de la justicia —ahí también radica el carácter racional de la relación ética—. La *asimetría* del «cara-a-cara» y la *simetría* exigida por el tercero se requieren mutuamente: sin esta última mi responsabilidad redundaría en injusticia, pero si yo hago dejadez de mis responsabilidades, la medida introducida por el tercero puede devenir una instancia neutra y violenta que aplaste la unicidad de las personas. Así se explica que en *Totalidad e Infinito* la política aparezca en ocasiones como una modalidad de la totalidad y como negación de la ética («el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra», *Ib.*, p. 47), y en otras, vinculándola al necesario orden legal e institucional, como algo que descansa o *se inspira* en la experiencia moral del «cara-a-cara». No obstante, son aspectos que Lévinas desarrollará en obras posteriores. En torno a la paradójica articulación entre ética y política en su filosofía pueden verse, entre otros, DERRIDA, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, o BENSUSSAN, G., *Éthique et expérience. Lévinas politique*, La Phocide, Strasbourg, 2008.

por qué la justicia y no la injusticia, o con otras palabras, por qué ser moral, pregunta filosófica por excelencia que no admite respuestas teológicas.

## 2. INFINITO Y SEPARACIÓN: ¿POR QUÉ ATEÍSMO METAFÍSICO PARA LA ÉTICA?

Aclarado el replanteamiento de la metafísica propuesto por Lévinas, no está de más señalar que él no pretende en ningún momento «fundar» una ética. En su pluma esa palabra no designa jamás la sistematización más o menos coherente del conjunto de reglas de conducta, ni algo así como un estudio del *ethos*. Como acabamos de ver, él llama ética, no a una rama del saber, sino al «cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro»<sup>27</sup>. Él intenta pensar cómo la preocupación por el otro emerge en el hombre sin su consentimiento previo, sin buena voluntad por su parte —postura ésta que se sitúa en las antípodas de cualquier planteamiento moralista—. El encuentro del otro coloca al sujeto, no sin cierta dosis de sufrimiento, frente a un imperativo que no ha escogido, poniendo de manifiesto un aspecto del yo irreductible a una conducta voluntaria. En ningún caso, la responsabilidad puede entenderse como un altruismo recomendable, pues, en ese caso, el llamamiento a la ética sería además de estéril, ilusorio. Tal como se entiende aquí, la ética no se apoya en una supuesta benevolencia natural del individuo.

El paso a la ética, por tanto, no se deduce automáticamente de la dinámica interna del yo, de ahí que Lévinas dedique toda la segunda sección de su libro a analizarlo y describirlo, a través de una especie de «fenomenología de la vida cotidiana», como *interioridad* y *psiquismo*, aludiendo a su carácter intrínsecamente *separado* y *a-teo*, un yo que vive feliz en su ignorancia inicial de la alteridad del otro<sup>28</sup>. Y es que la no correlatividad del Mismo y lo Otro, tesis básica de esta metafísica, no se debe sólo a la trascendencia inasimilable del otro, sino primeramente a esa original sordera del yo respecto a dicha trascendencia, ya sea la de Dios, ya sea la del otro. Ser yo no es en principio ser dependiente de otro, sino ser relativo a sí mismo: el «a-teísmo» es, pues, la expresión más radical de la separación y no equivale, en este caso, a una negación de Dios, sino que, como rasgo estructural de la subjetividad, pone de manifiesto la posibilidad humana de satisfacer sus necesidades y ser feliz con independencia de cualquier arraigo en lo absoluto o referencia al otro:

«Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa en que el ser separado se mantiene solo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia. La ruptura con la participación está implicada en esta capacidad. Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo comprenderemos así una posi-

<sup>27</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 67.

<sup>28</sup> *Ib.*, pp. 128-200. Pueden verse igualmente *Ib.*, pp. 76 y ss.

ción anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo»<sup>29</sup>.

Ahora bien, la separación no guarda parecido alguno con una autorreferencialidad vacía al modo de la abstracta posición del yo idealista, sino que se lleva a cabo «en toda la plenitud de la existencia económica», concretamente como «gozo» y «morada», momentos estructurales de esa interioridad a través de los cuales se posee y domina la alteridad del mundo<sup>30</sup>. De este modo, Lévinas reconoce «lo concreto del egoísmo» como un momento decisivo en el devenir del yo: la separación es un acontecimiento positivo con verdadera dignidad ontológica y no un simple momento negativo en la dialéctica histórica<sup>31</sup>.

No obstante, únicamente un yo que en principio no tiene nada en común con el otro puede, paradójicamente, atender a su trascendencia, dejarse cuestionar por ella. Es decir, un yo a-teo, separado y sordo al otro es la condición para pensar la verdadera trascendencia<sup>32</sup>. Al absolverse sin cesar de la relación con lo trascendente, el psiquismo separado impide que los términos en relación se dejen reconducir a un tercer término que los convertiría en conmensurables, y se erige, por su propio egoísmo, en condición que garantiza el exceso insalvable que el otro supone.

Se entiende, así, que el despertar ético, que no es resultado de un movimiento espontáneo o voluntario, se produzca como *Deseo*. A diferencia de la necesidad, que se presenta como una aventura ontológicamente solitaria y desemboca en la posesión de un objeto que la satisface, el deseo es insaciable, no se colma, sino que se exalta. El deseo nace en un sujeto satisfecho, es aspiración a algo de

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 82.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 83.

<sup>31</sup> *Ib.*, pp. 77-78 y 190-191. La radicalidad de la separación constituye ya una forma de *resistencia* a la totalidad del ser y a la totalización de la historia. Por ella, la subjetividad entra en el ser como tiempo en la forma de *aplazamiento*. Desde la *extraterritorialidad* de su morada, el yo mantiene una distancia frente al presente, se relaciona con el ser como ser por venir y se afirma como «ser-contra-la-muerte» (*Ib.*, pp. 236-237). Ahora bien, como Lévinas advierte desde el principio, *Totalidad e Infinito* «se presenta (...) como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte» (*Ib.*, p. 52). Y es que la interioridad no agota la existencia del ser separado, sino que «su puerta sobre el exterior está a la vez abierta y cerrada» (*Ib.*, p. 167), es decir, la separación es a la vez inmanencia y trascendencia, cierre y apertura. De ahí que se trate para nuestro autor de analizar cómo cada una de las modalidades de la interioridad son trabajadas por una dirección original hacia la exterioridad, hasta poner de manifiesto que es la relación ética la que propiamente le brinda al yo la oportunidad de salir del sistema, de romper con la totalidad, así como de descubrir la dimensión de novedad y sorpresa inherente al tiempo (véase nota 59).

<sup>32</sup> Estas son las palabras de Lévinas: «La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser lo Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo*. Ser yo, es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido (...) Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación» (*Ib.*, p. 60). Véase también *Ib.*, pp. 84, 166 y 254.

lo que no se carece, a algo que no es dado, a lo que nunca se podrá poseer precisamente porque nunca se ha poseído: el otro<sup>33</sup>. Sin dejarle tiempo de recobrase, vacía al yo de sí mismo, le obliga a dar(se). Sacudiendo de un modo incesante su mundo interior, lo abre al desinterés: el deseo se revela como bondad<sup>34</sup>.

El otro, el deseado, inasimilable y trascendente a los poderes del yo, quiebra la inmanencia del yo, cuestiona su autarquía y su soberanía, pero, lejos de reportarle a una experiencia de lo extraordinario o de lo numinoso, no anula su separación, mantiene la distancia al *hablarle*. La esencia ética del lenguaje es, efectivamente, la clave de la relación metafísica entre lo Mismo y lo Otro, entre el yo y el otro:

«La *relación* de lo Mismo y lo Otro (...) es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que lo Otro, a pesar de la relación con lo Mismo sigue siendo trascendente a lo Mismo. La relación de lo Mismo y lo Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que lo Mismo, resumido en su ipseidad de 'yo' —de ente particular y autóctono— sale de sí»<sup>35</sup>.

En el *discurso*, el yo, manteniéndose separado, acoge la alteridad del otro o *se justifica*, esto es, reafirma su insuperable apología como *respuesta* a la *interpelación* del otro. La posibilidad de una ruptura de la totalidad se hace efectiva al hablar, esto es, en la relación lingüística entre lo Mismo y lo Otro, más allá de cualquier unión o participación —emocional o intelectual— en la que se destruiría la radical alteridad del Otro y en la que se disolvería la unicidad del yo.

Que el lenguaje sea el lugar donde pasa el Infinito, que la relación ética entre el yo y el otro sea la ocasión que da pie a una relación más original con el ser, es algo de lo que da testimonio el profetismo bíblico, al que Lévinas recurre, no para otorgarle carta de ciudadanía filosófica, ni para establecer una jerarquía entre Biblia y filosofía, sino porque su legado «da qué pensar» y abre el camino para una racionalidad distinta de la ontológica<sup>36</sup>.

Recogiendo la herencia de un desmitologizado profetismo que él considera la excelencia misma del judaísmo, nuestro autor cree poder replantear la metafísica alejándola de la influencia de la ontología y, de paso, marcar las distan-

<sup>33</sup> Una interesante reflexión sobre este aspecto es la de FABIO CIARAMELLI en su artículo «Lévinas y la originaridad del deseo», en BARROSO RAMOS, M. - PÉREZ CHICO, D., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, pp. 177-205.

<sup>34</sup> La proximidad de lo Infinito a lo finito se produce, pues, «no como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad». LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, p. 74. Véase también *Ib.*, pp. 57-59 y 84.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 63. En el mismo sentido se pronuncia en *Ib.*, p. 85. Un estudio exhaustivo sobre la problemática del lenguaje en Lévinas es el de FERON, E., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Millon, Grenoble, 1992.

<sup>36</sup> El peso de la tradición hebrea en el pensamiento de Lévinas ha sido analizado pormenorizadamente por C. CHALIER en su trabajo *La huella del infinito. Lévinas y la fuente hebrea*, Herder, Barcelona, 2004, y en él nos hemos apoyado para aclarar este aspecto, sobre todo pp. 123-159.

cias con la teología. La enseñanza de los profetas, tal y como aparece en la Biblia —leída por Lévinas a través del Talmud—, no remite a ninguna teoría sobre la esencia de Dios ni pretende ofrecer algún conocimiento relativo a la misma. Lo que allí se nos presenta, en cambio, es cómo Su palabra los atosiga y los conmina a una responsabilidad infinita por la creación, dicho en lenguaje bíblico. Desde esa perspectiva, la única vía de acceso posible a lo divino pasa por la respuesta que imperativamente se ven obligados a dar a su prójimo. Lévinas piensa, de ese modo, que el profetismo permite mantenerse atento y abierto al profundo significado de esa responsabilidad originaria que con frecuencia es rechazada como vana ilusión subjetiva por una racionalidad incapaz de dominarla y explicarla conceptualmente.

En ese sentido, desde una renovada metafísica y desde su confianza en la sabiduría hebrea, el filósofo francés pretende dar paso, como decimos, a una racionalidad abierta a una trascendencia a la que no busca ni añora, pero a la que responde a su pesar. Por ello, Lévinas cifra la proximidad entre metafísica y profetismo bíblico en la búsqueda «a-tea» del absoluto. Lejos de ser solidarias con cualquier tipo de fe inefable o creencia dogmática en Dios, desde ambas perspectivas se rechaza la fascinación y la captación por el misterio de lo sagrado, propias del mito y de la mística, ya que ello no sólo pone en jaque la misma libertad del hombre, sino que, sobre todo, harían olvidar la perspectiva ética de la responsabilidad por el otro —fuente viva que inviste dicha libertad—, o, en el mejor de los casos, la supeditarían a un supuesto conocimiento del secreto de la divinidad. De una forma condensada, Lévinas lo expresa así:

«Remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado. En la dimensión de altura en la que se presenta su santidad —es decir, su separación— lo infinito no quema los ojos que se dirigen a él. Habla, no tiene la forma mítica imposible de afrontar y que tendría al yo en sus mallas invisibles (...) La idea de lo infinito, la relación metafísica es el alba de una humanidad sin mitos. Pero, la fe purificada de los mitos, la fe monoteísta, supone el ateísmo metafísico. La revelación es discurso»<sup>37</sup>.

Metafísica y profecía dan primacía a las relaciones personales, pues es en ese ámbito —a diferencia de lo que piensa la ontología— donde se da la relación con la trascendencia, ámbito que no conviene olvidar con el pretexto de buscar el conocimiento de lo absoluto —como le ocurre a la teología—. Desde su «ateísmo», una y otra plantean que el lugar de la verdadera trascendencia es la relación ética y social, más allá, por tanto, del orden del conocimiento y de cualquier forma de participación en lo sagrado o numinoso.

La relación ética con el otro, efectivamente y como ya hemos dicho, es lo que ofrece un *sentido* a la metafísica, pero ello no da pie a que se desarrolle como conocimiento de lo suprasensible. En esa línea, es conveniente dejar claro que la idea de Infinito sobre la que gravita no es un concepto teológico. Lo que Lévinas retiene de Descartes no es la forma lógica, la argumentación causalista o la

<sup>37</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 100.

finalidad que sostienen su razonamiento, sino su «gesto especulativo», es decir, esa salida fuera de sí del pensamiento atravesado por la idea de infinito<sup>38</sup>. Mientras que el razonamiento cartesiano está subordinado a la búsqueda de un saber y permanece por ello en el horizonte de la ontología, la idea de Infinito como experiencia ética del rostro del otro, lejos de proporcionar una seguridad o una prueba de la existencia de Dios, nos sume en una intriga de sentido inacabable.

No obstante, Lévinas dice que «a las relaciones interhumanas remite, en metafísica, el papel que Kant atribuía a la experiencia sensible en el dominio del entendimiento»<sup>39</sup>. Ello implica que el «cara-a-cara» con el otro ocupa el lugar de la ausente intuición intelectual —también para Lévinas— característica de la metafísica. Si es cierto que dicho encuentro moral es el que le ofrece una orientación, y si es cierto también que de él no se deriva ningún conocimiento de Dios, tal vez sea posible, sin embargo, *pensar en* Dios de otro modo, sin apoyaturas en ningún saber teórico y contra toda relación con lo sagrado, a partir de esa inexorable inquietud ética que brota del «cara-a-cara», donde lo revelado y el revelador coinciden.

Así parece pensarlo Lévinas, quien lejos de abordar la idea de Infinito de un modo puramente especulativo, lo asocia al *Dios invisible* de la Biblia. Esto no está en contradicción con lo que acabamos de decir a cerca de la idea de Infinito, puesto que nuestro filósofo sostiene —pensando en la experiencia de los profetas y en toda la serie ininterrumpida de comentarios que conforman el Talmud— que la Biblia despierta a Dios de un modo más vivo que la teología o la filosofía y de una manera más exigente que la religión, entendida en sentido institucional o dogmático. Dios no es un objeto de intuición intelectual o una idea de la razón, tampoco puede ser tematizado a partir de alguna construcción teológica acerca de sus atributos, ni se ajusta a una proclamación de fe o devoción.

Para Lévinas, en cambio, es con ocasión de las situaciones concretas en las que un hombre se ve requerido a actuar moralmente como la idea de Dios adquiere sentido, sin que ello le proporcione garantías sobre su existencia. Desde el «ateísmo» de la renuncia a disponer del concepto «Dios» o a reducirlo a lo sobrenatural taumatúrgico, Lévinas criticará tanto el discurso especulativo de la teología, como la concepción económica de Dios — y la lógica de la retribución que la justifica— sobre la que a menudo descansan las religiones positivas. Dicha crítica va de la mano de la recuperación ética de la subjetividad, y, por ello, conviene dejar muy claro que es la reflexión en torno al sujeto moral y el análisis del *sentido ético* que la acompaña lo que nos pone sobre la pista de la palabra «Dios», y no al revés.

En la propuesta —subrayémoslo— *filosófica* de Lévinas, Dios no funda la moral y, sin embargo, su idea se vuelve significativa gracias a ella. El «cara-a-cara», relación irreductible en la que el yo se constituye como sujeto responsable, precisamente por su carácter razonable puede ser descrito y abordado filo-

<sup>38</sup> *Ib.*, pp. 72-73.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 102.

sóficamente, si bien es cierto que ello supone un desplazamiento de la racionalidad ontológica en el que ésta se abre a significaciones que no por inéditas son irracionales.

El rostro, en efecto, orienta moralmente nuestra existencia y es, de esa forma, el único que traduce la trascendencia o «esa altura misma que equivale a su exterioridad, la ética»<sup>40</sup>. Ahora bien, el otro no es ni Dios ni su encarnación, es decir, su rostro no es una metáfora del rostro divino, algo en lo que insiste Lévinas cuando afirma que «el Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela»<sup>41</sup>.

Por otro lado, si según Lévinas el otro es indispensable en mi relación con Dios, si a su juicio «la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano»<sup>42</sup>, de ahí no cabe concluir que el rostro sea un icono de Dios o que el otro juegue un papel de mediador. Dios permanece invisible en el mismo momento en que su idea adquiere significado para el sujeto que se siente imperativamente solicitado por la llamada del otro. Lejos de reportarnos a una familiaridad con Él, en el rostro Dios se aleja, igual que va creciendo la responsabilidad a medida que se asume.

El rostro, entonces, es la situación irreductible, la circunstancia inevitable de la significación de la palabra «Dios», significación que, sin aportar ningún saber ni el consuelo de una creencia, se despierta en el psiquismo de quien, cediendo el primer puesto, responde a la conminación del otro. Significación, en definitiva, inseparable de la justicia hecha a los hombres: «Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la ‘visión’ coincide aquí con esta obra de justicia. Por esto, la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres»<sup>43</sup>. Así se entiende que Lévinas concluya diciendo que «la ética es la óptica espiritual»<sup>44</sup>.

El encuentro con el rostro ofrece la única perspectiva posible sobre lo divino, ya que es a partir de la «verdad moral» que ahí se revela como cobra sentido el nombre de Dios —no su concepto ni su idea mítica, cuya pertinencia queda en entredicho desde el momento en que ocultan o tergiversan el carácter ético de la trascendencia. Esto es lo que enseña el rostro, quien propiciando una más originaria relación con el ser, abre, además, la posibilidad del tiempo escatológico, del instante metafísico que por su relación con un exceso siempre exterior

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 189.

<sup>41</sup> *Ib.*, p. 102. Sobre la idea de encarnación y el diálogo de Lévinas con el cristianismo puede leerse el artículo de PEÑALVER, P., «Encarnación, separación, *kénosis*. Una aproximación al problema del cristianismo en Lévinas», en BARROSO RAMOS, M. - PÉREZ CHICO, D., *Un libro de huellas*, op. cit., pp. 207-232. A este respecto el trabajo más representativo de Lévinas, posterior a *Totalidad e Infinito*, es «¿Un Dios hombre?» (1968), en LÉVINAS, E., *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), Pre-Textos, Valencia, 1993, pp. 69-78.

<sup>42</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 101.

<sup>43</sup> *Ib.*, p. 101.

<sup>44</sup> *Ib.*

a la totalidad permite juzgar la historia, lo cual, dicho sea de paso, no es sino la traducción filosófica del núcleo del mensaje profético.

### 3. ÉTICA CONTRA LA GUERRA Y «ESCATOLOGÍA DE LA PAZ»

Ya desde las primeras páginas de *Totalidad e Infinito*, y recuperándola más tarde al final de la obra, apela Lévinas a la escatología profética para pensar esa relación con el ser diferente de la establecida en el discurso de la ontología, donde impera la experiencia del ser como guerra. El vínculo entre guerra y ser radica en que la primera se produce como el acontecimiento ontológico de una «movilización de los seres» o una «movilización de los absolutos», propiciando que las personas implicadas en ella se vean afectadas en lo más profundo de su esencia hasta ver anulada su capacidad de acción. Si el testimonio de la historia parece confirmar la realidad de la guerra como horizonte inexorable de la existencia humana, y el discurso filosófico se hace cómplice de ese punto de vista al concederle legitimidad, la moral queda relegada a un segundo plano o, como mucho, sustituida por la política, que no es sino el ejercicio de la razón al servicio de las leyes de la guerra<sup>45</sup>. Por eso Lévinas pone en tela de juicio el valor de la historia como «última instancia» desde la que juzgar la experiencia humana, y se opone a toda filosofía que pretenda encontrar un significado global a ese devenir histórico. Tal ha sido, sin embargo, la tendencia predominante en Occidente, donde la filosofía tiene, y no por casualidad, en el concepto de *totalidad* su concepto axial. Al igual que la guerra moviliza a los individuos hasta anularlos, el concepto de totalidad supone un tipo de inteligibilidad en el que la unicidad del individuo y del instante se subordinan como partes sin sentido propio<sup>46</sup>.

En esas condiciones de guerra y totalidad, la moral se diluye como una fútil ilusión subjetiva. La condición de posibilidad de la moral es, según Lévinas, la paz —que no es la pura antítesis de la guerra— o la certeza de la misma, y para ello se precisa otra relación con el ser, de la cual da testimonio el «extraordinario fenómeno de la escatología profética»: «Históricamente, cuando la escatología de la paz se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se

<sup>45</sup> Al igual que hiciera Rosenzweig en *La Estrella de la Redención*, las palabras de Lévinas inciden en los desastres de la guerra como condición de la ontología: «La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La filosofía se opone a la moral, como la política a la ingenuidad» (*Ib.*, p. 47).

<sup>46</sup> Para desentrañar el sentido de la visión escatológica de Lévinas nos hemos apoyado en PEÑALVER, P., *Argumento de alteridad*, op. cit., pp. 43-55; en MOSÉS, S., *Más allá de la guerra*, op. cit., pp. 19-36; así como en CHALIER, C., *La huella del Infinito*, op. cit., pp. 161-193.

opondrá a la política (...) para postularse incondicional y universal»<sup>47</sup>. Situando esta idea escatológica de la paz mesiánica fuera del orden de las «evidencias filosóficas», Lévinas rechaza incluso que se pueda considerar un complemento de las mismas. En esa línea de complementariedad se situarían, en cambio, la religión y la teología, las cuales al ofrecer una visión teleológica de la historia no salen de esa experiencia del ser como guerra.

Ahora bien, no se trata sin más de dejar de lado el ámbito de la filosofía, sino de reorientarlo desde esa «visión ética» que se quiere explicitar. Por eso nuestro autor, ya lo vimos más arriba, intenta mostrar cómo la idea de *infinito*, al abrir la posibilidad de una relación con el ser más allá de la totalidad, afecta y se refleja en el interior de la propia historia y de la experiencia. Sólo de ese modo es pensable la perspectiva escatológica de la paz en la que los entes recuperen su significación propia o «sin contexto»:

«Ese ‘más allá’ de la totalidad no se describe sin embargo de una manera puramente negativa. Se refleja en el *interior* de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia. La escatología, en tanto que el ‘más allá’ de la historia, arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca (...) La primera ‘visión’ de la escatología (distinta entonces de las opiniones reveladas de las religiones positivas) aspira a la posibilidad misma de la escatología, es decir, a la ruptura de la totalidad, a la posibilidad de una *significación sin contexto*. La experiencia de la moral no resulta de esta visión; *consume* esta visión; la ética es una óptica»<sup>48</sup>.

Efectivamente, es la manifestación de la trascendencia en el rostro del otro la que, como ruptura interna de la experiencia del ser propia de la guerra, puede ser abordada en clave filosófica: «Sin sustituir la filosofía por la escatología, sin ‘demostrar’ filosóficamente las verdades escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro»<sup>49</sup>. El encuentro del rostro, por tanto, otorga todo su sentido y pertinencia a la idea escatológica del reflejo del infinito en el interior de la experiencia, pues se produce como una llamada a una justicia que trasciende la historia.

Para Lévinas, el absurdo y la tragedia que caracterizan la historia no radican únicamente en la cantidad de muertes y padecimientos que la jalonan, sino también en esa reducción de todo individuo a su lugar en la totalidad y a ser considerado a partir de sus obras, que interpretadas por terceros no hacen sino traicionar su compromiso y quitarle la palabra —la historia como reino de voluntades muertas en el que nadie puede ya defenderse a «viva voz». Por eso afirma que «es preciso que lo invisible se manifieste para que la historia pierda su derecho a la última palabra, necesariamente injusta para la subjetividad, inevita-

<sup>47</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 48.

<sup>48</sup> *Ib.*, pp. 49-50.

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 51.

blemente cruel»<sup>50</sup>. Y es que, a su entender, la invisibilidad del agravio padecido por las víctimas de la historia se hace visible como conminación dirigida a cada subjetividad —me acusa en el rostro del otro, sin que quepa plantearlo hipócritamente como un necesario mal menor que podría dar lugar a un futuro mejor.

Más allá de toda concepción teleológica de la historia, Lévinas pretende restituir todo su peso a un momento y a un juicio que desde la exterioridad pone en cuestión la legitimidad del tribunal de la historia. Frente al «juicio viril» que de ella se desprende, juicio de los supervivientes que acalla y anula la dimensión apologética del yo, está el «juicio de Dios» que, por lo que ya sabemos, no es sino el juicio moral inscrito en el rostro, el cual en lugar de herir mi libertad la inviste como responsabilidad. Es un juicio inseparable de la «verdad moral» que surge en mi respuesta al requerimiento del otro, verdad que sólo puede ser, que sólo se produce ontológicamente, por la subjetividad que la dice —verdad de lo invisible que «se produce en la bondad reservada a la subjetividad, (la cual) no se encuentra así simplemente sometida a la verdad del juicio, sino que es la fuente de esta verdad»<sup>51</sup>. Esto no significa, en ningún caso, rechazar o salirse del curso de la historia por la violencia que produce, ni tampoco acogerse a un «juicio final» en el que cada uno recibiría lo que merece. Lévinas lo explica así:

«Colocarse más allá del juicio de la historia, bajo el juicio de la verdad, no es suponer detrás de la historia aparente otra historia llamada juicio de Dios, pero que desconozca igualmente la subjetividad. Colocarse bajo el juicio de Dios, es exaltar la subjetividad, llamada a la superación moral más allá de las leyes, y que está desde entonces en la verdad porque supera los límites de su ser. Este juicio de Dios (...) me confirma precisamente en mi interioridad, cuya justicia es más fuerte que el juicio de la historia»<sup>52</sup>.

Ante el rostro la subjetividad «se encuentra transfigurada por la elección que la inviste al volverla hacia los recursos de su interioridad»<sup>53</sup>, llamada a responsabilidades infinitas que la llevan a acoger la precariedad y la vulnerabilidad del otro como una exigencia propia, o a temer cometer asesinato antes que temer por su propia vida. Así juzgada en el «cara-a-cara», la subjetividad se descubre madura para y convocada a participar en ese juicio, sin ella imposible. El encuentro con el otro implica, pues, un momento de *justicia* que va más allá de «la línea recta de la ley», ya que se produce como llamada a la *bondad* a la que solamente la unicidad de un yo, y no el curso de la historia, puede atender<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 257.

<sup>51</sup> *Ib.*, p. 257.

<sup>52</sup> *Ib.*, p. 260.

<sup>53</sup> *Ib.*, p. 259.

<sup>54</sup> Para Lévinas la verdad de la subjetividad no reside en la vacía autoafirmación en la conciencia de sí, pero tampoco en su participación en la historia objetiva o en su disolución en una razón impersonal. Si desde el racionalismo idealista se considera la separación de la subjetividad una mera ilusión, Lévinas subraya su carácter positivo para criticar desde ahí la eliminación de la pluralidad social en la que desemboca el universalismo plasmado en el Estado. Curiosamente, será la idea de *creación* la que permita a nuestro autor afirmar la socialidad originaria que él considera la condición indispensable para el acceso mismo a la razón.

Esa bondad desinteresada —verdad de la subjetividad que responde al juicio del rostro— me descubre la asimetría en la que me hallo respecto al otro, denunciando como interesado todo reposo en la buena conciencia y como ingenua, cuando no falaz, la pretendida coincidencia de la justicia con la ley objetiva. Absolutamente necesaria para garantizar la igualdad y proteger la libertad de todos, se muestra como insuficiente si yo deserto, si, precisamente, amparándome en la existencia de la ley, aprovecho para escurrir el bulto: «Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva»<sup>55</sup>.

Por tanto, exhortación «profética» a la justicia desde mi bondad, algo que puede ser considerado una nimiedad por los partidarios del realismo, ya que no se impone con la violencia de ningún poder fáctico, pero que, sin embargo, pone de manifiesto la fuerza de la *palabra*: «La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra»<sup>56</sup>. «Palabra profética» dirigida al otro que, *aquí y ahora*, me reclama, interrumpiendo de esa forma la totalidad y permitiéndome, al denunciar la injusticia, juzgar la historia.

La perspectiva escatológica, como recuerda Lévinas, «rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla», y no consiste, por tanto, en ofrecer «aclaraciones sobre el porvenir al revelar la finalidad del ser», «no consiste en enseñar la orientación de la historia»<sup>57</sup>. Disociándola de la teleología, la piensa como *esperanza para el presente*, pues lo que importa no es el juicio final, «sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos»<sup>58</sup>.

La relación ética, como reflejo del infinito en el interior de la totalidad, no arranca a la subjetividad del ser y de la historia, sino que, en un sentido claramente anti-hegeliano, la constituye como responsable, esto es, la orienta de otro modo en la economía del ser —como «ser-para-otro»—, dando pie a que enjuicie ella misma la historia. En ese mismo momento, se restituye a cada instante, a cada vida singular, su plena dignidad y significación, sin que sea sacrifi-

---

No se trata, a su juicio, de una tesis teológica, sino de un *pensamiento* cuyo sentido ético se pone de manifiesto partiendo de la experiencia ética del rostro. Si desde el monismo imperante en la tradición filosófica se consideran la separación de lo finito y lo infinito y la multiplicidad como una degradación o una caída, la idea de *creación* —cuya base filosófica sería la idea platónica del Bien— permite pensar en un pluralismo ontológico en el que la separación de la subjetividad se muestra paradójicamente como necesaria para la producción del Infinito —para la producción de la justicia en la acogida de la exigencia del otro— (*Ib.*, pp. 82, 125-126, 230-231 y 297-298). Para profundizar en este aspecto puede verse, por ejemplo, GAVIRIA ÁLVAREZ, O., «L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens», en *Revue Philosophique de Louvain*, 1974, n. 72, pp. 509-538; PETROSINO, S. - ROLLAND, J., *La vérité nomade, La découverte*, Paris, 1984, pp. 53 y ss.; CHALIER, C., *La huella del infinito, op. cit.*, pp. 27-50.

<sup>55</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito, op. cit.*, p. 259.

<sup>56</sup> *Ib.*, p. 302.

<sup>57</sup> *Ib.*, pp. 48-49.

<sup>58</sup> *Ib.*, p. 49. Véanse las aclaraciones de C. CHALIER en *La huella del infinito, op. cit.*, pp. 164 y ss.

cado permanentemente a un porvenir que se supone vendrá a aclarar su sentido objetivo y a cuyo advenimiento contribuye. Desde esa perspectiva, la esperanza vislumbrada en el encuentro con el otro no puede equipararse a una promesa de futuro que, apuntando a una posible recompensa, justificaría o atenuaría los padecimientos actuales. De un modo más exigente, hay que pensar que la esperanza sólo se abre y tiene sentido cuando yo, sin tener siquiera tiempo para regodearme en mi sufrimiento, respondo *aquí y ahora*, en el momento de máxima desesperación, a la exigencia de justicia del otro. Paradójicamente, es en ese servicio desinteresado e inexplicable al otro como adquiere significado la promesa de justicia para uno mismo<sup>59</sup>. El hecho de que para Lévinas sea precisamente en esa circunstancia donde la palabra «Dios» tiene sentido para los hombres, pone de manifiesto la distancia que lo separa de la teología y de la religión.

#### 4. METAFÍSICA ANTITEODICEICA: CRÍTICA A LA TEOLOGÍA Y A LA RELIGIÓN

En efecto, nuestro autor considera que el sentido de la palabra «Dios» sobrepasa cualquier tema, no puede ser objeto de conocimiento ni ser reducido a un concepto coherente gracias al ejercicio de la inteligencia. Igualmente rechaza que se pueda considerar como una realidad dada o presentida en una experiencia de lo numinoso. Lévinas, por tanto, ni propone una teología ni considera que la creencia sea la cuestión religiosa por excelencia.

Él se muestra convencido de que la idea abstracta de Dios no puede aclarar ninguna situación humana y que lo contrario, sin embargo, sí es cierto: «nuestras relaciones con los hombres (...) dan a los conceptos teológicos la única significación que poseen (...) Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales»<sup>60</sup>. Surgida del encuentro

<sup>59</sup> Según Lévinas, gracias a la relación ética con el otro se produce la ruptura del tiempo lineal de la historia y emerge otra forma de temporalidad histórica hecha de una sucesión discontinua de rupturas y recomienzos. La inquietud en la que el yo queda sumido tras la intrusión del rostro en su vida, lo abre a un *tiempo infinito* a través del cual su existencia resulta renovada y rompe con la absurda continuidad del tiempo mecánico en el que podría quedar atrapada. De ahí que afirme que la «resurrección», como signo del «perdón» concedido a una existencia acabada, es el acontecimiento principal del tiempo (cfr. LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, pp. 288 y ss.). Eso no implica sostener tesis teológica alguna sobre algún pecado cometido o sobre la vida después de la muerte, sino que se refiere a la renovación incesante de nuestra existencia en la responsabilidad contraída con el otro, que, al abrirnos la posibilidad de una justificación de nuestra libertad, nos permite librarnos del peso opresor del pasado y reparar su carácter irremisible. Con la aparición de la categoría de *fecundidad* —que no se puede reducir a lo biológico—, el tiempo infinito se manifiesta finalmente en toda su realidad histórica: la renovación de las generaciones articula la discontinuidad del devenir, constituye la obra misma del tiempo y abre la posibilidad para el yo de «ser-para-más-allá-de-la-muerte» (*Ib.*, pp. 276 y ss.; también *Ib.*, pp. 253, 261, 264).

<sup>60</sup> *Ib.*, p. 102. En ese mismo sentido se pronunciaba Lévinas en el debate que siguió a una conferencia pronunciada poco después de la publicación de *Totalidad e Infinito*. Nos referimos a «Trascendence et Hauteur» (1962), en LÉVINAS, E., *Liberté et commandement*, Fata Mor-

del pensamiento religioso de la Biblia con la filosofía griega —el neoplatonismo concretamente—, la teología habría acabado adoptando los modelos de sentido teóricos de dicha filosofía y subordinado así la significación ética de la palabra bíblica al deseo de conocimiento y de unión con el Uno como culmen de una búsqueda intelectual. El amor al prójimo y la preocupación por la justicia que caracterizaban esa religión quedan relegados a un segundo plano, pues, inaprensibles conceptualmente, no aportan nada al conocimiento de Dios, que sería la tarea espiritual por excelencia.

En su afán especulativo, la teología habría desvirtuado el mensaje de la Biblia y, desde ese punto de vista, al intentar «encerrar» a Dios en un concepto, recaería en cierta forma de idolatría. Obviamente, Lévinas descarta la posibilidad de un discurso afirmativo sobre Dios, pero tampoco piensa que la teología negativa sea más pertinente, ya que, al proponer lo que Dios no es, mantiene, aunque sea como axioma implícito, la prioridad del discurso afirmativo. En el fondo, incluso si es para desmentirlo de inmediato, la mueve el deseo de saber cuál es la esencia de Dios. Frente a una y otra Lévinas insiste en que la verdadera relación con la trascendencia es ética y que es en la relación con el otro, en la insuperable asimetría desde la que me hace frente y que me fuerza a responder, donde esa palabra extravagante cobra sentido:

«El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios. Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres. La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro sin ser hechizada por él y nuestra posibilidad de recibirlo en el hombre va más allá que la comprensión que tematiza y engloba su objeto. Más allá, porque, precisamente, va así hacia lo Infinito»<sup>61</sup>.

Lévinas no comparte tampoco la imagen de Dios a la que se abrazan los creyentes de las religiones que, desde el fervor de su profesión de fe, pretenden participar de algún modo en la trascendencia. Concibiéndolo como un Ser todopoderoso, justo y bondadoso, le solicitan, desde su fragilidad y desamparo, pero también desde una cierta altivez y suficiencia, que responda a sus necesidades y se ajuste a sus esperanzas, confiando en que intervenga para castigar a los malos y recompensar a los buenos. Esta concepción económica de lo religioso, que sitúa a Dios en un sistema de intercambios y reciprocidades, es tributaria, en el fondo, de la preocupación por uno mismo. Se trata, en definitiva, de una imagen mítica de Dios incompatible con el ateísmo metafísico:

---

gana-Le Livre de Poche, Paris, 1999, p. 116, donde, además, afirmaba taxativamente que «mon point de départ est absolument non-théologique (...) Ce n'est pas de la théologie que je fais, mais de la philosophie».

<sup>61</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, p. 101.

«La trascendencia se distingue de una unión con lo trascendente, por participación. La relación metafísica —la idea de lo infinito— liga al *noumēno* que no es un numen. Este *noumēno* se distingue del concepto de Dios que poseen los creyentes de las religiones positivas, mal desprendidas de los lazos de la participación y que se aceptan como sumergidas a sus espaldas, en un mito»<sup>62</sup>.

Esa pretendida inteligencia directa de Dios como participación en su vida sagrada, además de imposible por el desmentido que inflige a lo divino, olvida que no hay nada más directo que el «cara-a-cara», situación irreductible en la que se pone de manifiesto que un «Dios invisible (...) no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia»<sup>63</sup>.

Aun así, en varias ocasiones Lévinas apunta un nuevo sentido para el término religión, distinguiéndolo claramente del sentido dogmático criticado desde su a-teísmo. Así por ejemplo, propone «llamar religión a la ligadura que se establece entre lo Mismo y lo Otro sin constituir una totalidad»<sup>64</sup>. O también: «Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad —relación sin relación— el término de religión»<sup>65</sup>.

Lévinas, en efecto, califica de «situación religiosa» la relación ética, pues en ella la llamada del otro se me presenta como un imperativo que no cabe rehuir. Más allá de todo dogma, al margen de toda especulación sobre lo divino y por encima del éxtasis de lo sagrado y su violencia, se puede hablar de religión para referirnos a esa situación excepcional en la que el otro, oponiéndome lo infinito de su trascendencia, me habla, me interpela, posibilitando mi libertad al investirla como responsabilidad, responsabilidad que no puedo eludir. La extrema urgencia con que se impone la miseria del rostro impide la moratoria de ese retorno reflexivo desde el cual calibrar la profundidad de mi responsabilidad<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> *Ib.*, p. 100. Cuando se refiere al carácter «nouménico» del otro (*Ib.*, pp. 90 y 199), Lévinas no apunta al horizonte crítico del conocimiento, ni a un fenómeno oculto bajo las apariencias que cupiera desvelar, sino al hecho de que el otro me hace frente *expresándose*. El carácter razonable de la relación ética impide que se desarrolle como una fusión mística con lo numinoso o lo sobrenatural taumatúrgico. Frente a ello, Lévinas insiste en que el otro es «terrestre» (*Ib.*, p. 216) y nos advierte contra toda «suerte de contemplación beatífica del Otro» que lo convirtiera en una especie de ídolo (*Ib.*, p. 190). El encuentro ético no se produce fuera del mundo, sino que se lleva a cabo, precisamente, como un cuestionamiento del mundo poseído por el yo. El otro «cosa en sí» que se *expresa* y me interpela, me insta (sin violencia) al reconocimiento de su «inviolabilidad ética» —de su *santidad* (*Ib.*, p. 209)— o, lo que es igual, me obliga a dar: la justicia debida al otro no puede mantenerse en el reino del puro respeto, sino que es también justicia económica —no puedo dirigirme al otro con las manos vacías. Paradójicamente, es en ese reconocimiento y en ese humilde servicio donde la palabra «Dios» cobra su sentido ético.

<sup>63</sup> *Ib.*, p. 101.

<sup>64</sup> *Ib.*, p. 64.

<sup>65</sup> *Ib.*, p. 103.

<sup>66</sup> En ese sentido, Lévinas se refiere en alguna ocasión a la «voluntad religiosa» o al «ser religioso» del yo para oponerlo a su «ser político». Si la política es el ámbito de la ley impersonal en el que se consagra la lucha por el reconocimiento recíproco y se asegura la igualdad

La desnudez del rostro, posponiendo la inquietud por uno mismo, no deja tiempo ni siquiera para rogar a Dios desde esa necesidad de ser amado y protegido.

Se puede percibir en ese punto que el distanciamiento respecto a la religión en su sentido institucional o dogmático se prolonga en el rechazo levinasiano a cualquier discurso teodiceico que, situando la ética en un drama de salvación, rebase o coloque en un segundo plano la responsabilidad moral:

«Cuando sostengo una relación ética, me niego a reconocer el papel que desempeñaría en un drama, del cual yo no sería el autor, o del cual otro conocería antes que yo el desenlace, a participar en un drama de salvación o condenación, que se desarrolla a pesar mío y acerca de mí. Esto no equivale a un orgullo diabólico, porque no excluye la obediencia. Pero la obediencia se distingue precisamente de una participación involuntaria en misteriosos designios que uno figura o prefigura. Todo lo que no se puede asimilar a una relación interhumana representa, no la forma superior, sino la más primitiva de la religión»<sup>67</sup>.

Lévinas, en las antípodas de cualquier «miserabilismo», se opone a la idea de que Dios sea la respuesta a las preguntas últimas del ser humano, el que solucione sus conflictos y atenúe sus sufrimientos, pues aprecia que ello no es sino la expresión de la necesidad de un Dios «para sí», que descansa en la preocupación por la propia felicidad y que, después de todo, podría constituir la coartada perfecta para ahorrarse cualquier inquietud por el sufrimiento ajeno. Sin embargo, el sufrimiento del otro es algo de lo que ni Dios nos libra, antes bien, es justamente cuando ese sufrimiento se siente incomprensiblemente como propio, cuando el agravio invisible hecho al otro nos afecta inesperadamente en primera persona y nos obliga, cuando la palabra «Dios» tiene sentido para el hombre.

## CONCLUSIÓN

Llegados al final de nuestro recorrido podemos preguntarnos por la legitimidad en filosofía del procedimiento de Lévinas, quien en su intento de distanciarse de la ontología y de la teología, propone, como hemos analizado, un acercamiento entre metafísica y profetismo bíblico.

Creemos que se trata de un planteamiento válido y legítimo, pues el recurso a la enseñanza de los profetas no se lleva a cabo como apoyatura en una autoridad que podría venir a sustituir la imprescindible argumentación del trabajo

---

y la simetría, el «cara-a-cara» me obliga a comparecer cediendo el primer puesto y reconociendo la prioridad ética del otro. Esa responsabilidad infinita, ante la que no puedo hurtarme y que me reafirma en mi unicidad, es la condición misma de la igualdad y abre el espacio para una posible justificación moral de la política. *Ib.*, pp. 87, 245, 256, 264.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 102. La posición anti-teodiceica del filósofo se explicita en textos como «Amar la Torah más que a Dios» (1955), en LÉVINAS, E., *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (1976), Caparrós, Madrid, 2004, pp. 179-183, o el posterior «El sufrimiento inútil» (1982), en LÉVINAS, E., *Entre Nosotros*, *op. cit.*, pp. 113-126.

filosófico. La necesidad reconocida por Lévinas del *logos* como medio razonado de comprensión y de transmisión no es incompatible con la escucha atenta —también necesaria para nuestro autor— del «poder decir» de los textos bíblicos. La reflexión filosófica de Lévinas muestra que la palabra de los profetas es fuente de pensamiento y no la mera expresión de una fe tributaria de emociones. Ella sería el testimonio de una tradición y una experiencia de *sentido*, de una concepción de «lo humano», que la filosofía ha de tener en cuenta.

En ese sentido, si convenimos que la inspiración en esos textos no convierte en principio a un pensador en teólogo, podremos percatarnos de que lo que él pretende no es, en ningún caso, establecer una jerarquía entre Jerusalén y Atenas, de forma que la Biblia pudiera convertirse en el rasero desde el cual evaluar las proposiciones filosóficas. Más bien se trata para él de mantener la tensión entre dichas tradiciones, poner de manifiesto qué puede aprender una de otra a partir de su mutua interrupción, sin buscar tampoco una reconciliación armoniosa entre ambas. Lo que se nos propone, en definitiva, es un complejo ejercicio de *traducción* que, al desarrollarse sobre un fondo de intraducibilidad irreductible, quedará siempre como algo inacabado.

Fue Derrida el primero en llamar la atención sobre las complicaciones inherentes al gesto levinasiano y en preguntarse hasta qué punto el *logos griego* podía ser desplazado o dislocado por la *palabra judía* tal y como proponía Lévinas si, a fin de cuentas, dicha interpelación o interrupción se formulaba en el lenguaje filosófico de la lógica y de la identidad. El pensador franco-argelino venía así a poner en duda la viabilidad del proyecto levinasiano, pues la pretendida resistencia a la filosofía de lo Mismo a través del lenguaje de la ética no podía hacerse efectiva sin que dicho lenguaje se destruyera él mismo como lenguaje filosófico.

Lévinas se hizo eco de dicha crítica, la cual nos permitiría aclarar algunos de los cambios que se aprecian entre *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. El abandono del lenguaje ontológico que Lévinas intenta en esa segunda gran obra afectará sin duda al planteamiento de la problemática que hemos abordado en estas páginas. A partir de ese momento, se tratará para Lévinas de «entender a un Dios no contaminado por el ser», esto es, de pensarlo como *Illeidad* (trascendente hasta la ausencia) en cuya *huella* (significación sin intención ni proyecto) se halla el rostro y de la cual daría *testimonio* el propio sujeto. La radicalidad con la que se aborda aquí la orientación ética de su existencia, llevará a Lévinas a hablar de «dimensión profética» de la subjetividad, esto es, una subjetividad habitada desde el principio por el Infinito y cuya estructura última es, por eso mismo, «uno-para-el-otro».

Los cambios son sustanciales, pero creemos que todo ello se hallaba prefigurado y anticipado en *Totalidad e Infinito*, si bien es cierto que allí faltaba todavía el lenguaje apropiado a una formulación que permitiera alejar definitivamente el fantasma de una recaída en la metafísica de la presencia, lo cual no tiene poca importancia. En cualquier caso, el ateísmo metafísico será un rasgo distintivo de la propuesta levinasiana desde el principio hasta el final, y, como hemos analizado, es el legado del profetismo bíblico el que le permite articular su decisiva crítica a la teología y a la religión.

Desde ambas instancias se tiende a separar la idea de Dios de esa circunstancia que es el encuentro con el rostro, supeditando así el amor y la responsabilidad por el otro concreto que sufre al amor a Dios, de cuyo secreto intentan participar y cuya esencia intentan aprehender por distintas vías. La abstracción y la mitificación en la que incurren una y otra es denunciada desde ese particular ateísmo, «a-teísmo» necesario que pone de manifiesto que la paradójica proximidad de un Dios siempre ausente tiene lugar no en la creencia religiosa ni en una construcción teológica especulativa, sino en la ética, en la indeclinabilidad de la justicia a la que el otro me convoca.

Universidad de Granada  
perezespigares@yahoo.es

PABLO PÉREZ ESPIGARES

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

