

# LA RELACIÓN ÉTICA COMO RELACIÓN RELIGIOSA. PERSPECTIVAS LEVINASIANAS PARA UNA SOCIEDAD POSTSECCULAR

PABLO PÉREZ ESPIGARES  
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: El presente trabajo se pregunta qué puede aportar la obra de Levinas a una sociedad post-seccular como la nuestra. Para ello se analiza qué entiende el pensador francés por religión. A partir de ahí se desarrolla su crítica al pensamiento mítico y a la teología. En este recorrido veremos cómo nuestro autor entiende la *trascendencia* como un «acontecimiento ético». Eso permitirá ver la pertinencia de una racionalidad o una inteligibilidad diferente a la ontológica, como aportación de la tradición bíblica que es posible *traducir* al griego.

PALABRAS CLAVE: Levinas; ética; religión; teología; ontología; Levinas.

## *Ethical Relationship as Religious Relationship: Levinasian Perspectives for a Postsecular Society*

ABSTRACT: This paper questions what Levinas's work can contribute to a postsecular society like ours. To do so, we analyze the French thinker's understanding of religion. From there, his criticism of mythical thinking and theology is developed. In this work, we will see how our author understands transcendence as an «ethical event». This will allow us to observe the relevance of a rationality or intelligibility different from the ontological, as a contribution of the biblical tradition that can be translated into Greek.

KEY WORDS: Levinas; Ethics; Religion; Theology; Ontology.

## INTRODUCCIÓN

Sin duda una de las características más llamativas y originales de la obra de Levinas es la forma en que en ella se dan cita y confluyen, no sin cierta tensión, la tradición filosófica de Occidente y la tradición bíblica. Su pensamiento es un intento permanente de *traducción*, que se mueve en el fino hilo que une y separa a Jerusalén y Atenas: «Pienso que Europa es la Biblia y los griegos, pero es la Biblia la que también hace necesarios a los griegos» (Poirié, 2009, p. 95). Sin la pretensión de reescribir la historia de la filosofía desde un único punto de vista y tampoco conciliar esas dos tradiciones, persigue mostrar la fructífera interrupción y el diálogo constantemente retomado que se puede establecer entre ambas.

Tendremos que evitar, en ese sentido, lecturas unilaterales de su obra que o bien prescindan del modo en que la fuente hebrea irrumpe en su filosofía como si aquella fuera algo accesorio, o bien reduzcan su pensamiento a una supuesta secularización de ideas judías que lo convertirían en un cripto-teólogo (Chalier, 1995 y 2004)<sup>1</sup>. Levinas considera que es necesario pensar de nuevo

---

<sup>1</sup> Los trabajos de Catherine Chalier sobre este entrecruzamiento de tradiciones en Levinas son de un valor incalculable. En ellos nos apoyamos para aclarar cuestiones que aquí tratamos.

«el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas» (1995a, p. 50)<sup>2</sup>. Al hacer frente a ese desafío, su obra nos brinda la ocasión para reflexionar acerca de lo que una tradición religiosa puede «inspirar» en la actualidad (1997b, p. 142). Ese será el objetivo último de nuestro trabajo que se irá aclarando a través de los distintos apartados.

En primer lugar, abordaremos qué entiende Levinas por religión, cómo sitúa su sentido original en la relación con el otro de carne y hueso. Eso nos permitirá comprender, frente a las «filosofías del diálogo» a las que se siente cercano, qué quiere decir nuestro filósofo cuando habla de la trascendencia como «acontecimiento ético». Aquí entra en juego la concepción de la ética del judaísmo rabínico, que, según Levinas, puede ser traducida hablando griego, ya que en ella se expresa una sabiduría que no es helénica, pero que abre la razón a nuevas significaciones necesarias en nuestra sociedad postsecular. Creemos que esta lectura de la Biblia, sin duda, permite poner de manifiesto la aportación de la fuente hebrea a un pensamiento ético (y político) que intente dar respuesta a las crisis de sentido desde lo humano, sin apelar a Dios como solución.

En segundo lugar, veremos cómo Levinas critica el pensamiento mítico y la idea económica de dios que ahí se baraja. Frente a eso sostendrá que «todo lo que no se pueda asimilar a una relación interhumana representa (...) la forma más primitiva de la religión» (1995a, p. 102). Se trata de hacer valer, contra el prestigio de lo sagrado, la idea de Infinito que se concretiza en el cara-a-cara con el otro y que puede ser analizada fenomenológicamente sin caer en la teología. La relación ética como relación religiosa no pone a Dios en juego como idea de la razón, como principio abstracto, como fuerza sobre-natural o Ente Supremo, sino que Dios entra en el discurso de forma razonable, aunque más allá de todo conocimiento y comprensión, lo que para Levinas significa poniendo en cuestión todo pensamiento identitario. Es la idea de *testimonio* la que permite pensarlo cabalmente, tal y como veremos en último lugar.

#### 1. LA TRASCENDENCIA COMO ACONTECIMIENTO ÉTICO: «EL NACIMIENTO LATENTE DE LA RELIGIÓN EN EL OTRO»

En uno de sus últimos textos, Levinas reconoce que el objetivo principal de su trayectoria filosófica no ha sido otro que el de buscar el *sentido* o la inteligibilidad de la *trascendencia*, y ha sido en la *ética*, entendida como relación entre el Mismo y lo Otro sin síntesis posible, donde él ha encontrado el cumplimiento o la «puesta en escena» de dicho sentido. Anárquicamente, más allá o más acá, del orden del *logos* y del *ser*, es en la relación ética entre el yo y el otro, donde acontece el *sentido*: la *significancia* o la significatividad de toda significación

<sup>2</sup> Las referencias a las obras de Levinas serán las únicas que aparecerán entre paréntesis solamente con la referencia de la fecha y la página, sin mencionar el nombre del autor.

surge en la afectividad y la pasividad de un sujeto que recibe al otro sin poder integrarlo (1995c, p. 13). La mejor manera de comprender cómo se articulan todos estos motivos (yo-otro-trascendencia) en su reflexión, es, a nuestro juicio, aclarando cómo su propuesta de una *metafísica de la alteridad trascendente* se despliega como una *filosofía de la subjetividad*, que contrasta y comparte puntos con las «filosofías del diálogo».

### 1.1. Más allá del diálogo

Si seguimos la línea argumental de *Totalidad e infinito*, Levinas sitúa a la ética como «filosofía primera», poniendo así el punto de mira ante todo en el primado de la ontología, entendida esta última como pensamiento del ser o de la identidad. La ética no es una rama del saber que descansa en un conocimiento o comprensión del ser, pues la relación con el otro no es ontología, la desborda, su carácter excepcional de mi relación con él escapa a toda comprensión. Así lo decía en unos de sus primeros trabajos dedicados a Heidegger: «en nuestra relación con el otro, ¿se trata de *dejarle ser*? ¿No es en su papel de interpelado donde se cumple la independencia del otro? Aquel a quien hablamos, ¿es previamente comprendido en su ser? De ningún modo. El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor. Las dos relaciones se confunden. En otras palabras, la invocación del otro es inseparable de su comprensión (...) El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento. Hay en toda actitud relativa a un ser humano un saludo —aunque sea como rechazo del saludo—» (1993c, pp. 18-19).

Antes de toda participación de un contenido común mediante la comprensión, antes de la aparición del «mundo» como horizonte de mi libertad, de mi poder y de mi propiedad, comprender al otro es ya hablarle, la *palabra* designa esa relación original con él que consiste en instituir la socialidad merced a una relación irreductible. La función del lenguaje no queda, por tanto, supeditada a la conciencia que tenemos de la presencia del otro, de su proximidad o comunidad con él, sino que se erige en condición de esa «toma de conciencia» o comprensión.

De aquí se sigue una visión inédita de la ética «que se aparta de la tradición, la cual deducía lo ético (*das Ethischen*) del conocimiento y de la Razón entendida como facultad de lo universal, y veía en ello una capa superpuesta al ser» (1995c, pp. 240-241). Sin partir de lo universal, de la comprensión o del conocimiento, la ética se da en esa relación concreta entre el yo y el otro, en ese encuentro o «cara-a-cara» que «es el lugar y la circunstancia originales del advenimiento ético» (1995c, p. 237). No se trata, entonces, ni de un estudio más o menos originario del *ethos*, ni de una sistematización más o menos coherente de ciertas reglas de conducta u obligaciones, ya fuera en base a la universalización de la máxima de la acción o a la contemplación de una jerarquía de valores. Frente a ello, Levinas sostiene que «el hecho ético no les debe nada a los valores; son los valores los que se lo deben todo a él» y llega a definir

la ética como «el cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro» (1995a, p. 67).

En ese sentido, una vía para perfilar su original visión de la ética es la de reconocer, como él mismo hace, la convergencia de su pensamiento con las filosofías del diálogo de Buber o Marcel<sup>3</sup>. No obstante, Levinas no deja de remarcar las diferencias o matices que lo separan de un posicionamiento que, como el suyo, ya pretende romper con los modelos trascendentales de la conciencia al poner en valor la relación interpersonal que implica el diálogo y que apunta a una espiritualidad humana que no comienza simplemente en el saber. Saludando ese descubrimiento compartido, el filósofo francés piensa, en cambio, que si hay diálogo es precisamente porque el Tú es *absolutamente* otro o diferente del Yo: «Lo ético comienza en el Yo-Tú del diálogo, en la medida en que el Yo-Tú significa el valer del otro hombre o, más exactamente aun, en la medida en que es, en lo inmediato de la relación con el otro hombre —y sin recurso a un principio general cualquiera—, donde únicamente se perfila un significado como éste de valer. Es un valer que le pertenece al hombre gracias al valor del Tú, del hombre otro, valor ligado al otro hombre» (1995c, p. 241).

El diálogo no es sin más una forma de hablar, «el lenguaje no existe con el objetivo de *expresar* los estados de conciencia; sería el acontecimiento espiritual sin par de la trascendencia y de la socialidad, al que se refiere todo esfuerzo de expresión —todo querer comunicar un contenido pensado—» (1995c, p. 236). Si el *decir* del diálogo es el modo original de la trascendencia que cuestiona la inmanencia del mundo y el saber colmado por el mundo, ello se debe a que, por un lado, en él se profundiza la *separación* entre el yo y el tú, únicos en su género, absolutamente otro el uno respecto del otro, sin medida común o dominio disponible para coincidencia alguna; y además, por otra parte, se debe a que es también en el diálogo donde se desarrolla la relación extraordinaria e inmediata del diálogo que trasciende esta distancia sin suprimirla, sin recuperarla, como ocurriría con cualquier objeto del mundo.

Apelando en este caso a Rosenzweig, Levinas sostiene que precisamente la separación ontológica que se da entre yo y el otro, permite «apreciar la trascendencia abismal que se abre entre ellos, medir, por consiguiente, la transitividad extra-ordinaria del diálogo o de la proximidad humana y la significación supra-ontológica —o religiosa— de la socialidad o la proximidad humana» (1995c, p. 234). Se abre paso aquí también otra versión de ese «nuevo pensamiento» que permite pensar lo humano como comienzo de una racionalidad diferente de la ontológica, una racionalidad nueva más allá del ser: «La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación de otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos “religión”» (1993, p. 19).

<sup>3</sup> Levinas ha dedicado varios escritos a Buber, algunos de ellos contenidos en su libro *Fuera del sujeto* (1997b, pp. 19-62). Muy recomendable también el volumen dedicado al diálogo entre los dos autores por M. FRIEDMAN et al., LEVINAS y BUBER. *Diálogo y diferencias*, Limod, Buenos Aires, 2006.

¿Por qué escoger el término *religión* para referirse al encuentro entre el yo y el otro a pesar de los malentendidos a los que puede dar lugar? Levinas lo aclara diciendo que «lo adopta para designar la situación en la que el sujeto existe en la imposibilidad de esconderse. No parto de la existencia de un ser muy grande y muy poderoso. Todo lo que pueda decir al respecto proviene de esa situación de responsabilidad que es religiosa en la medida en que el Yo no puede eludirla (...) Está ante una responsabilidad de la que no puede zafarse, en ningún caso está en la situación de una conciencia que reflexiona y que, al reflexionar, ya recula y se esconde. He ahí en qué sentido aceptaría la palabra “religioso” (...) es esa situación excepcional en la que uno está siempre frente al otro, en la que no hay dominio privado, la que yo denominaría situación religiosa. Y todo lo que yo diga, después, de Dios (...) partirá de esa experiencia, y no a la inversa. La idea abstracta de Dios es una idea que no puede aclarar una situación humana. Lo inverso es lo verdadero» (1994a, pp.115-116)<sup>4</sup>.

Podemos, por tanto, a partir de esas líneas, apreciar el significado que cobra la palabra *religión*, que no cabe entender en su sentido sociológico, institucional o dogmático. Se refiere con ello a esa situación o coyuntura en la que el yo es convocado, a su pesar, sin consentimiento por su parte y de forma sorprendente, a responder a la interpelación del otro, circunstancia que desborda el marco de la ontología. Se trata para Levinas de un *acontecimiento de sentido* que, alterando el orden del mundo, orienta nuestra existencia, un acontecimiento que subvierte las categorías ontológicas con las que tradicionalmente se ha pensado la subjetividad y la relación ética: a partir de la proximidad del otro, frente al otro como *rostro*, el yo se encuentra sin previo aviso sumergido en una intriga de sentido que desarticula su identidad y le impide todo reposo firme en el ser.

### 1.2. *La asimetría o la libertad investida*

En el análisis levinasiano del encuentro con el otro no está disimulada ninguna teología, ninguna mística, no se apela a ninguna creencia ni se busca apoyatura en las opiniones de la fe: «Al escoger el término “religión” — sin haber pronunciado la palabra “Dios” ni la palabra *sagrado*— (...) [se] anuncia que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el Infinito en los rostros humanos» (1993c, pp. 19-20).

Al margen de las cuestiones gnoseológicas y ontológicas con las que se asocia la idea de lo Infinito en la filosofía de Descartes, Levinas la recupera para expresar el desbordamiento del yo en el encuentro ético con el *rostro*, cuya interpelación pondría de manifiesto el vínculo esencial entre sensibilidad, pasividad y razón, viéndose esta última como transida y conjugada desde esa apertura al otro:

<sup>4</sup> La traducción es nuestra.

Recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no violenta se produce la epifanía misma del rostro (...) puesto que la razón sin abdicar se encuentra en condición de recibir (Levinas, 1995a, p. 75).

La idea de Infinito trasciende todo saber positivo que tenga su origen en la conciencia, con ella el pensamiento —*cogitatio*, nóesis— piensa más de lo que piensa —*cogitatum*, nóema— y, al igual que la interpelación del rostro conmueve las certezas que yo pueda tener sobre el otro y sobre mí mismo, la idea de Infinito abre la razón al sentido del «Bien más allá del ser». Frente a los representantes de las filosofías del diálogo y los partidarios de la reciprocidad, la reversibilidad o el mutuo reconocimiento —todavía instalados en la ontología—, la relación ética, dice Levinas, no es un «modo de ser», no significa siquiera «ser de otro modo», sino que significa *de otro modo que ser* (1995b), supone el «desinter-és» del yo, la interrupción de esa tendencia tan natural a poner por encima de todo la preocupación por el propio ser. La relación ética se produce como un acontecimiento que implica la interrupción del ser por la bondad (1993c, p. 10; 1993b, pp. 72-78).

De esta forma, el planteamiento levinasiano pasa por defender la *asimetría ética* como un aspecto fundamental de la relación entre el yo y el otro, expresando así el carácter gratuito de esa inquietud por el otro, que no depende de la buena voluntad, ni se produce esperando una contrapartida. «Si no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si sólo respondo de mí mismo, ¿todavía soy yo?» (1993b, p. 81), dice Levinas citando el Talmud. La asimetría implica saber que, frente al otro, siempre tengo una responsabilidad suplementaria, lo cual permite ir más allá de la rivalidad mimética que impregna con frecuencia las relaciones humanas y plantear la ética como algo distinto a un mero cálculo de intereses. En ese sentido, la asimetría no sólo significa la imposibilidad moral de exigir al otro lo que me exijo a mí mismo, sino que supone la «curvatura primera del ser» (1995a, p. 109) o la prioridad ética del otro, es decir, la asimetría se expresa también como *heteronomía*. Se introduce así lo que para nosotros es una de las mayores contribuciones de Levinas a la filosofía y a la reflexión ética, la idea de una responsabilidad infinita que antecede a la libertad o la inviste: «La existencia en realidad, no está condenada a la libertad, sino que está *invertida* como libertad. La libertad, no está desnuda. Filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario» (1995a, p. 107). O como aclara más adelante:

El rostro en que se presenta el Otro —absolutamente otro— no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural tautomárgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura (1995a, p. 216).

Frente a la idea habitual de una responsabilidad fundada en la libre elección del sujeto y, por tanto, aparejada a los límites marcados por el perímetro de los compromisos y decisiones tomados con plena conciencia, aquí se esboza la idea de una responsabilidad ilimitada, que excede lo que libre y conscientemente uno ha asumido y podría, entonces, imputársele. Lo humano adviene, a juicio de Levinas, cuando uno se sabe y se siente también responsable por el mal ajeno, incluso aunque no se esté involucrado en su comisión; lo humano adviene cuando uno repara en lo que mi libertad puede tener de arbitrario o de violento por el mero hecho de pactar o consentir a la indiferencia de lo que en principio no me incumbe: «La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta» (1995a, p. 107).

De ahí que, en paralelo, y más allá de su equiparación con la autonomía, la idea de libertad se module o conjugue como *vocación al prójimo*: «el hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros» (1993b, p. 93; Chaliel, 1995, pp. 51 ss.). Hablar de heteronomía, entonces, no va tanto contra la autonomía y la libertad conquistadas por el sujeto, como a favor de su *justificación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere absolutamente soberano: «justificar la libertad no es probarla, es hacerla justa» (1995a, p. 105). Así pues, la moral para Levinas no descansa ni surge de la libertad, ésta no la garantiza. Lejos de articularse en base a las decisiones libres de una conciencia que se muestra pronta a actuar en favor del otro, antes de toda iniciativa, la moral arranca o tiene su oportunidad en ese recibimiento del otro que va antes que yo, en la escucha de una llamada que me precede.

En la medida en que el encuentro con el otro no se prepara, sino que se da; en la medida en que el yo se descubre como «teniendo-ya-siempre-que-responder» de algo que no comienza en él; en la medida en que el otro se revela como algo que escapa a mi comprensión y que, precisamente por ello, no me deja indiferente; por todo eso, se puede decir que la relación ética es un *acontecimiento* en el que se concretiza o «pone en escena la trascendencia». De ahí que Levinas se refiera a ella como una relación *religiosa*:

Existiría una desigualdad —una disimetría— en la Relación, contrariamente a la «reciprocidad» sobre la que (...) insiste Buber. Sin escapatoria posible, como si fuera elegido para eso, como si de esta manera fuera irremplazable y único, el Yo como tal Yo es servidor del Tú en el Diálogo. Desigualdad que puede parecer arbitraria; a menos que sea, en la palabra dirigida al otro hombre, en la ética de la acogida, el primer servicio religioso, la primera oración, la primera liturgia, religión a partir de la cual Dios podría haber venido al espíritu y la palabra «Dios» haber hecho su entrada en el leguaje y en la buena filosofía. Entiéndase bien, no es que el otro hombre deba ser considerado Dios o que Dios, el Tú Eterno, se encuentre en alguna prolongación del Tú. Lo que aquí cuenta es que a partir de la relación con el otro, desde el fondo del Diálogo, esa palabra desmesurada alcanza un significado para el pensamiento; y no a la inversa (1995c, p. 242).

Es muy importante retener ese subrayado último de Levinas, ya que en ello reside la pertinencia filosófica de su propuesta, en la que se abre una vía

razonable para decir «a-Diós». Aquí Dios no aparece como un concepto teológico, ni como correlato de una experiencia religiosa, ni como objeto de una creencia: «Se podría denominar religión a esta situación —en la que, al margen de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino o, que Dios no lo quiera, sobre lo sagrado y sus violencias— se habla a otro» (1993b, p. 111).

Sin duda, ahí está «el rol desempeñado por la ética en la relación religiosa [que] permite comprender el universalismo judío» (2004, p. 41). El judaísmo, leído a través del Talmud, concibe lo humano desde la ética, es decir, «experimentando la presencia de Dios a través de la relación con el hombre. Para el judaísmo, la relación ética es una relación excepcional: en ella el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste. Contrariamente a la filosofía, que hace del sí mismo la entrada del reino de lo absoluto (...), el judaísmo nos enseña una trascendencia real, una relación con Aquél a quien el alma no puede contener y sin El cual ella no puede, en cierto modo, sostenerse» (2004, p. 35). ¿Y qué tiene eso de universal?

Se hace necesario en este punto mencionar uno de los gestos más osados de Levinas, filosóficamente hablando. En esa idea de una libertad investida, que descansa o se erige sobre una responsabilidad no elegida, resuena también la idea de «creación» —vinculada a la de «separación» antes mencionada— de nuevo la huella de Rosenzweig. Se trata para Levinas de un pensamiento sobre lo humano, y no de una creencia, ni de una tesis teológica, ni de un dogma de fe, ni de un ingrediente más de un posible catecismo. Levinas lo aclara así: «La creación es el hecho de que la inteligibilidad es anterior a mí. Se opone absolutamente a la idea de *Geworfenheit* [estar arrojado al mundo]. Lo cual no es una tesis teológica: llegamos a la idea de la creación partiendo de la experiencia del rostro» (1993b, p. 109). Frente al rostro como concreción de lo Infinito, el yo se halla requerido, herido en su orgullo que le hace querer estar siempre al principio y en el origen de todo. No se elige ser bueno, el bien me requiere en el rostro del otro, como rostro del otro. Es esa pasividad más pasiva que cualquier capacidad de recibir, la que hace comprender el pensamiento de un ser creado, aquél que ha escuchado una palabra antes de venir al mundo; aquél, por tanto, que es recibido cuando cree estar recibiendo, dado que siempre se descubre en retraso consigo mismo y sobre todo con el otro.

Por eso Levinas subraya ese extrañamiento asociado al encuentro con el otro, pues me hace perder la base, el suelo firme y me impide crearme dueño de un mundo en el que querría echar raíces<sup>5</sup>. Extranjero en el mundo, extranjero en el ser, el yo se descubre vulnerable a través de la vulnerabilidad del rostro,

---

<sup>5</sup> Sobre la necesidad de evasión que impregna la filosofía levinasiana como opuesta al enraizamiento que domina la filosofía de Heidegger, véase el magnífico ensayo de Georges DIDI-HUBERMAN, *Imaginar, recomenzar. Lo que nos levanta 2* (2023), especialmente el capítulo 5. En él se conectan las figuras de Levinas y Benjamin frente al filósofo de Friburgo. Esa conexión entre Benjamin y Levinas también la ha señalado Miguel ABENSOUR en varias ocasiones, véase, por ejemplo, su libro *La utopía de Thomas More a Walter Benjamin* (2022).



quien desazona su identidad, reclamándolo a la unicidad, a dar una respuesta en la que reside su unicidad:

Eco del *decir* permanente de la Biblia: la condición —o la incondición— de extranjeros y de esclavos en el país de Egipto, acerca al hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su incondición de extranjeros. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad (1993b, p. 93).

La responsabilidad del elegido, he ahí la universalidad del judaísmo. Idea que, como repite insistente Levinas, no debe asociarse a la soberbia o al orgullo, sino a un incremento de la responsabilidad. Lo humano y su dignidad a través del recibimiento o la herida del rostro, es esa «capacidad» de recibir al extranjero lo que nos hace humanos y no ninguna esencia, raíz o patria que podamos compartir. El exilio como no-lugar del encuentro, utopía. Eso es el «humanismo del otro hombre», el hombre libre como consagrado al prójimo y no preocupado de conocer a Dios en una especie de amistad espiritual con lo divino (2004, p. 39).

De este modo, en el pensamiento levinasiano Dios no es el fundamento de la moral y, sin embargo, su idea se vuelve significativa gracias a ella. El «cara-a-cara», relación irreductible —y por ello religiosa— en la que el yo se constituye como sujeto responsable, precisamente por su carácter razonable, puede ser descrito y abordado filosóficamente, 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.

Así pues, proximidad al otro y religión, religión como y a partir de la relación con el otro: «enredo que hay que tomarse en serio: relación con... sin representación, sin intencionalidad, no-reprimida —nacimiento latente de la religión en el otro (*autrui*)—; previo a las emociones y a las voces, anterior a la “experiencia religiosa” que habla de la revelación en términos de develamiento del ser, cuando de lo que se trata es de un acceso insólito, en el seno de mi responsabilidad, a la insólita perturbación del ser» (1995c, p. 127). La trascendencia es ética y la subjetividad es, en tanto que responsabilidad por el otro, sujeción al otro, y «sería oportuno, después de todo, preguntarse aquí si se trata de una trascendencia hacia Dios o de una trascendencia sólo a partir de la cual una palabra como “Dios” revela su sentido. Que esta trascendencia se haya producido a partir de la relación (¿horizontal?) con el otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro (*Autrui*)» (1995c, p. 181).

Al describir la relación ética como una relación religiosa, Levinas pretende sobre todo poner de manifiesto que la ética no es ontología, que la trascendencia es un *acontecimiento ético*, en definitiva, que el advenimiento de lo humano es «la crisis misma del ser» (1995c, p. 262) y que en la relación con el otro se despeja un sentido más allá del ser:

Nos preguntamos si la humanidad del hombre se define tan sólo por lo que el hombre *es* o si, en el rostro que *me exige*, no hay una significatividad distinta de la ontológica —y más antigua— que está adquiriendo sentido y despertándose a un pensamiento que no es saber, saber que probablemente

no pase de ser la pulsación misma del yo de la buena conciencia (...) La significación de la proximidad desborda los límites ontológicos, la esencia humana y el mundo. Tiene significado por la trascendencia y por el a-Diós-en-mí que es mi cuestionamiento. El rostro significa en la desprotección, en la absoluta precariedad de la interrogación, en todo el azar de la mortalidad (1995c, pp. 265-266).

## 2. FENOMENOLOGÍA AL LÍMITE PARA DECIR «A-DIÓS»

Según Levinas, la tradición bíblica sigue siendo necesaria al pensamiento, pues entiende que el modo de inteligibilidad sugerido por las Escrituras conserva, separado de la fe y más allá del discurso teológico, una fecundidad y un vigor intelectual propios. Recurrir a la Biblia no para comprender a Dios, sino para recoger el sentido de lo humano que en ella se expresa, no convierte de entrada a Levinas en un teólogo. El rodeo por los versículos bíblicos no implica en ningún caso tomarlos como fuente de autoridad y no va en detrimento de la argumentación racional, «sino que dan testimonio de una tradición y una experiencia» y «tienen el mismo derecho a ser citados que Hölderlin y Trakl» o los presocráticos (1993a, p. 93). Se pregunta Levinas si la fuente hebrea puede aportar a la filosofía «otro secreto distinto del que le da la tradición griega —y otra fuente de sentido—; si las pretendidas “representaciones” —supuestamente no-pensadas— de la Biblia no comportarán más posibilidades que la filosofía que, si bien las “racionaliza”, no sabría prescindir de ellas» (2004, p. 297).

De la mano de la fenomenología, de un modo heterodoxo, imprimiéndole un «giro ético» —que no teológico<sup>6</sup>— va a demostrar que el *logos* griego puede ser alterado por el sentido de la trascendencia, haciéndose eco de la palabra judía: «mi preocupación, en toda mi obra, es justamente la de traducir ese no-helenismo de la Biblia en términos helénicos, y no la de repetir las fórmulas bíblicas en su sentido obvio, aislado del contexto, que, a la altura de un texto como éste, es *toda* la Biblia. No cabe darle vueltas: la filosofía se habla en griego. Pero no hay que pensar que el lenguaje modele el sentido» (1995c, p. 147). Siempre cabe, y de esto se trata, *des-decir lo dicho*, de forma que la fenomenología pueda dar cuenta de su propia interrupción al decir la trascendencia (1995c, p. 136): «es preciso que la filosofía vuelva de nuevo al lenguaje para traducir —por más que los traicione— lo puro y lo indecible» (1993a, p. 92).

Levinas resume así ese sentido *otro* y esa visión de lo humano que él va a traducir hablando griego, esto es, recurriendo al método fenomenológico: «La Biblia es la prioridad del otro con respecto a mí. En el otro es donde siempre veo a la viuda y al huérfano. El otro pasa antes. A esto es a lo que he llamado,

<sup>6</sup> La revista *Pardès* dedicó todo un número al análisis de la relación entre el pensamiento de Levinas y la teología, donde se puede encontrar, por ejemplo, el trabajo, especialmente clarificador, de David BANON (2007), quien se hace eco de la polémica lectura que en su momento hizo al respecto Dominique JANICAUD (1991).

en lenguaje griego, la disimetría de la relación interpersonal. Ninguna línea de las que he escrito resistiría si no hubiera esto. Y esto es la vulnerabilidad. Sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo» (1995c, p. 155).

El esfuerzo levinasiano va a ser, por tanto, el de constatar que la identidad del yo, que la conciencia abierta a la alteridad del mundo no es capaz de abarcar al otro, que precisamente por su trascendencia supone una inversión o una ruptura de la intencionalidad. Y que esa reducción a la impotencia no es una privación, sino que da lugar a un «pensamiento otro» en la conversión del «para-sí» egológico a su «para otro» original. Se trata, como decimos, de hacer valer la pertinencia de una «inteligibilidad», o de una forma de significar, diferente a la del saber, es decir, la posibilidad de una significación de lo inteligible que hace estallar la unidad de la apercepción trascendental y que no esté necesariamente asignada al acontecimiento del ser.

De esta forma, a continuación, esbozaremos lo que el propio Levinas ha denominado —no sin cierta ambigüedad, como él reconoce (1991, p. 79; 1993c, p. 267)— una «fenomenología del rostro» para desde ahí subrayar el *deseo metafísico* que en él despunta como contrapuesto a cualquier experiencia de lo numinoso o de lo sagrado. Y en un segundo momento insistiremos en la dimensión *profética* de la subjetividad o la «religiosidad del yo» (1995b, p. 187) como una forma no-teológica de hacer entrar a Dios en el discurso.

Ambos elementos nos parecen relevantes para esbozar posibilidades en las que una visión de la religión puede fructificar en sociedades postseculares para dotar de sentido la existencia de los individuos que las componen —más allá de la *necesidad* o de la búsqueda interesada de sentido, como veremos—, así como para evitar distorsiones de lo religioso en las que este quede instrumentalizado en contra de esos mismos individuos que las profesan.

### 2.1. *Deseo metafísico y separación contra el prestigio de lo sagrado*

Abordar o acoger al otro como *rostro* implica, como hemos visto previamente, situar la ética más allá de la lucha o la dinámica del reconocimiento y obliga a Levinas a llevar al límite sus análisis fenomenológicos (Sebbah, 2001; Franck, 2001), puesto que el rostro excede toda posible descripción y nos permite entender la intencionalidad y toda la dinámica y el despliegue de la conciencia a una nueva luz, desde esa experiencia irreductible de sentido que es la apertura al otro y que supone la irrupción de lo Infinito en la propia existencia: «Al pensamiento metafísico en el que alguien finito tiene la idea de lo infinito —en el que se produce la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro— le hemos reservado el término intencionalidad, de conciencia de... Es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad y no tematización» (Levinas, 1995a, p. 303).

Que el conjunto de nuestra experiencia y de nuestra vida intencional se piense y manifieste como *hospitalidad*, atención, acogida o recepción del otro (Derrida, 1998), supone no sólo alejarse del intelectualismo de Husserl, sino también del ontologismo de Heidegger. Independientemente de la iniciativa

y el poder del yo, el otro nos conduce a una noción de *sentido* anterior a la *Sinngebung* de la propia conciencia, esto es, el otro como rostro no es sin más objeto de conocimiento, escapa a la tematización que se pudiera hacer de él, es un «contra-fenómeno» (Rolland, 2000, pp. 61 ss.). El rostro, más allá de lo que ofrece a la mirada, más allá de la representación que pudiera hacerme de él y en la que quedaría desfigurado y reducido a su caricatura, significa la desnudez indefensa del otro que me sobrecoge como si fuera asunto mío. No es un fenómeno cuya esencia pudiera ser descrita reteniendo sus rasgos plásticos a través de una variación imaginativa y desde distintos ensayos de aproximación, antes bien, el rostro se despoja o traspasa todas las categorías o etiquetas que tuvieran la pretensión de ubicarlo como un fenómeno más del mundo: «Incluso en el interior mismo de la relación con otro que caracteriza nuestra vida social, aparece la relación con otro como relación no recíproca, es decir, como relación que quebranta la contemporaneidad. El otro en cuanto otro no es solamente *alter ego*: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma» (1993a, p. 127).

El rostro coge a la conciencia a contrapelo, de forma que su movimiento intencional hacia el mundo queda interrumpido y, de algún modo, se invierte: es el otro el que apunta hacia mí, el que me mira o, para ser precisos, me *habla* y, con ello, me requiere imperativamente, es decir, me elige y me hace responsable sin que tenga tiempo de retornar reflexivamente sobre mí mismo para establecer con plena conciencia cuándo empieza y hasta dónde llega mi deber. En ese sentido, cabe decir que el otro aparece en una dimensión de *altura* que, como vimos, hace del espacio intersubjetivo algo asimétrico. Y asociada a esa dimensión de altura, y paradójicamente, Levinas subraya con frecuencia la vulnerabilidad y la indigencia inscritas en el rostro en las que se anuncia la constante posibilidad de su muerte como algo que es de mi incumbencia y me señala. La rectitud de su exposición a la muerte tiene a la vez la significación de una orden, de un mandamiento: «¡No matarás!» (1995a, pp. 212, 229 y 272). Se trata de la resistencia ética del rostro ante el eventual gesto asesino que lo amenaza y que, si bien no siempre evita el homicidio en la realidad, sí que pone de manifiesto el sentido y la fuerza de una palabra que abre una dimensión sin parangón con las relaciones de poder: el otro desde su debilidad «sobrepasa infinitamente mis poderes (...) no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder» (1995a, p. 212). La desnudez del rostro, como «significación sin contexto», es privación y, por ello, súplica dirigida al yo. Y esa súplica es una exigencia, de ahí que la humildad y la altura vayan de la mano.

Desde esa perspectiva, como apuntábamos antes, Levinas critica desde ahí la dinámica centrípeta y totalizante de la verdad heideggeriana como *desvelamiento*, pues, frente a ello, el otro podría considerarse un «agujero en el mundo» (1993b, p. 55), perfora el «horizonte de los horizontes» que es el mundo, perturba o cortocircuita el pliegue de la diferencia ontológica y, en definitiva, cuestiona el poder-ser del *Dasein* y el acontecimiento del ser como un régimen de *apropiación*. Frente al tener-que-ser que caracteriza al *Dasein*, el imperativo del rostro supone un cuestionamiento de su *conatus essendi*, de su perseverancia

en el ser que precisamente se pone de manifiesto en la experiencia de la muerte. Para Levinas lo humano no puede empezar en el ser mientras el yo no se deje menoscabar hasta ese punto, momento en el cual la preocupación por su propia muerte y el cuidado por el propio ser pasan a un segundo plano, momento en el cual el yo prefiere la injusticia sufrida a la injusticia cometida y tiene «escrúpulo de ser» (1995c, p. 262), como si el *Da* de mi *Da-sein* pudiera ser el lugar hurtado a ese otro que está antes que yo (1993c, pp. 231-240):

Cuestionamiento en el que la cuestión surge más antigua que la que concierne al sentido del ser del ente; cuestionamiento en el que quizás se esboce la problematización misma de la cuestión. No de aquella en la que se pregunta «¿por qué hay ser más bien que nada?», sino de la pregunta anti-natural (...) «¿es justo ser?» ¡Mala conciencia! La pregunta más rechazada, pero más antigua que la que investiga el sentido del ser. Esta última, en la finitud y la angustia de la nada, permanece en la buena conciencia del *conatus*, de la perseverancia en el ser, la cual no plantea preguntas. La legitimidad de ser (...) Pregunta a través de la cual significa originariamente la misma significatividad del ser (...); sentido en el que la referencia emerge en toda la concreción del uno-para-el-otro de la fraternidad humana (...) que no significa una privación de la coincidencia o de una fusión cualquiera, ni una finalidad que no llega a consumarse. Se trata de una semántica de la proximidad, de la socialidad que no remite a la ontología, que no está fundada en la experiencia del ser, y donde la significatividad no se define formalmente, sino por la relación ética con el otro hombre en forma de responsabilidad para con él (1997b, p. 107).

El que así se halla confrontado con el rostro recibe, entonces, la *revelación* de una verdad que excede cualquier conocimiento conceptual, pues su interpe-lación ética, su demanda de justicia requiere al yo en su unicidad de persona y le obliga a despojarse de toda capa protectora y de toda ilusión de soberanía. Sin arraigo en el mundo y sin ninguna familiaridad con el ser, el yo que se mantiene en la proximidad del otro da sentido a la bondad, a ese «bien más allá del ser» del que hablara Platón y que, desde una pasividad inigualable, afecta y prende al yo (1993b, pp. 72-78), tornándolo vulnerable al sufrimiento del mundo y responsable de él. No se trata aquí de apelar a la benevolencia natural del individuo o a cierto altruismo, pues frente al otro el yo pierde la iniciativa y se descubre *sujeto*, preso de una obsesión que desembriaga o deshace su identidad, pero que lo confirma en su carácter de único: «La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar» (1993b, p. 47).

En efecto, al descubrirme como responsable me veo envuelto en una intriga de sentido *an-árquica*, pues no se sabe cuándo ha comenzado, de forma que mi primera palabra es ya respuesta al otro, sin esperar la recíproca, esto es, sin esperar contrapartida alguna o reconocimiento o gratitud por su parte. Movimiento, por tanto, completamente desinteresado —¿cabe plantearse la ética en serio desde otras premisas? La ética como *hospitalidad* que hace del sujeto un «anfitrión», se plantea, además, en otro giro hiperbólico, como *traumatismo* que hace del sujeto un «rehén», pues no se sabe cuándo termina esa inquietud, el otro me obsesiona hasta la persecución:

Nadie puede permanecer en sí: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Previo a la conciencia (...) el hombre está referido al hombre. Está cosido a responsabilidades. A través de ellas desgarrar la esencia. No se trata de un sujeto que asume responsabilidades o se evade de ellas, ni de un sujeto constituido, puesto en sí y para sí como una identidad libre. Se trata de la subjetividad del sujeto —de su no-indiferencia para con el otro en la responsabilidad ilimitada— ya que no se mide por compromisos (...) Extranjero para sí mismo, obsesionado por los otros, inquieto, el yo es rehén” (1993b, p. 94).

Es así como el rostro *se revela*, es así como se produce su *epifanía*, su *visita-ción*, términos teológicos con los que Levinas trata de señalar que se trata «del cuestionamiento de la conciencia, no de una conciencia del cuestionamiento (...) El yo no toma conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber particular sobre el que tendría que decidir. En el hecho de ponerse, el Yo es, por completo, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías» (1993a, pp. 46-47). Ese cuestionamiento, este trastocamiento del egoísmo del yo y su emplazamiento a responder, ese «ser embargado por el Bien» —que no se elige— son las formas en que se produce, precisamente, la acogida de lo absolutamente otro:

Lo Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia, que desajusta la buena conciencia (...), comporta un suplemento inadecuado para la intencionalidad. Esto es el Deseo: arder con un fuego distinto del de la necesidad que la saturación expande; pensar más allá de lo que se piensa. Por causa de este suplemento inasimilable, de ese más allá, hemos llamado la relación que une al Yo con el Otro, idea de lo Infinito. La idea de lo Infinito es Deseo (1993a, p. 47).

Si Levinas describe la irrupción o la relación con lo Infinito como *Deseo* es porque no se trata de una relación teórica, excede cualquier saber positivo o conocimiento conceptual. El Deseo, en ese sentido, es la forma en que acontece el Infinito, como un desbordamiento y un cuestionamiento de la primacía de la conciencia, a la que le sobreviene inopinadamente, como un exceso que no puede contener; se produce «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» (1995a, p. 74). Que ese «deseo de lo invisible», como también lo llama Levinas, sea calificado, además, de «metafísico» nos indica que lo que está en marcha es una ampliación de la noción de *sentido* a partir de la epifanía del rostro:

Descubrir la orientación y el sentido único en la relación moral, es precisamente poner al Yo como ya cuestionado por el Otro al que desea y, por consiguiente, como criticado en la rectitud misma de su movimiento (...) El Yo erosiona su ingenuidad dogmática delante del Otro que le exige más de lo que él espontáneamente puede. Sin embargo, el «término» de un movimiento así, a la vez crítico y espontáneo —y que no es, propiamente hablando, término, puesto que no es un fin, sino principio que solicita una Obra sin recompensa,

es decir, liturgia— ya no se llama ser. Tal vez sea aquí donde se pueda percibir la necesidad en la que una meditación filosófica se encuentra de tener que recurrir a nociones como Infinito o Dios (1993a, p. 50).

Si Levinas se atreve a llamar «Dios» a lo Deseable, es porque su sentido se produce a partir de esa relación ética y, por tanto, como absolutamente *separado*, esto es inabarcable o no-comprensible por alguna construcción teológica especulativa y tampoco como correlato de una espera impaciente de consuelo, que inevitablemente lo convierten en un «ídolo», lo reducen a imagen o concepto: «el rostro es la única apertura en la que la significatividad de lo trascendente no anula la trascendencia adentrándola en un orden inmanente, sino donde, por el contrario, la trascendencia refuta, precisamente, la inmanencia» (1993a, p. 55), algo que no ocurre en la visión mítica de la religión, donde se pretende una relación directa con lo *sagrado* o numinoso y predomina una concepción *económica* de Dios:

La trascendencia se distingue de una unión con lo trascendente, por participación. La relación metafísica —la idea de lo infinito— liga al *noumeno* que no es un numen. Este *noumeno* se distingue del concepto de Dios que poseen los creyentes de las religiones positivas, mal desprendidas de los lazos de participación y que se aceptan como sumergidas a sus espaldas en un mito. La idea de lo infinito, la relación metafísica es el alba de una humanidad sin mitos (...) 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 (...) La inteligencia de Dios como participación en su vida sagrada, inteligencia pretendidamente directa, es imposible porque la participación es un desmentido infligido a lo divino, no siendo nada más directo que el cara a cara, el cual es la rectitud misma (...) La relación ética se define contra toda relación con lo sagrado, al excluir toda significación que podría tomar a espaldas del que la sostiene. Cuando sostengo una relación ética, me niego a reconocer el papel que desempeñaría en un drama (...) que se desarrollaría a pesar mío o acerca de mí (...) Todo lo que no se puede asimilar a una relación interhumana representa, no la forma superior, sino la más primitiva de la religión (1995a, pp. 100-102).

La concepción mítica de un dios que interviene en la historia humana como fuerza sobrenatural y del que se esperan milagros, a pesar de pretenderse trascendente al mundo, permanece unida a él a través de una economía, situando su mágica intervención en un sistema de reciprocidades e intercambios al que el hombre se pliega, a pesar de estar diseñado a su medida. Como bien detecta Levinas, «era un sistema que se delineaba a partir de un hombre preocupado de sí (...) Esta religión que la persona exigía para sí, más que sentirse requerida por ella, y este dios metido en el circuito de la economía (...) en absoluto agotan el mensaje de las Escrituras» (1993a, pp. 36-37). Frente a las posiciones providencialistas o miserabilistas que de ahí se desprenden, frente a la búsqueda de Dios como consuelo, compensación al sufrimiento o

respuesta a las preguntas sin solución; frente a todo ello, que la proximidad de lo Infinito a lo finito se produzca como deseo significa que el Dios que «viene a la idea» no se ajusta al régimen de necesidad que prima en la lógica económica del mundo y que, frente al rostro, se abre en el yo que responde una dimensión que no es equiparable a una carencia previa que pudiera ser satisfecha. El deseo metafísico, dice Levinas, «desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo calma, lo profundiza» (1995a, p. 58).

La trascendencia ética, ciertamente, no se deja medir con los baremos del mundo, pero sólo puede darse dentro del mundo y, en ese sentido, no puede confundirse con ninguna forma de éxtasis místico. Recordemos que, según Levinas, el rostro, como lo absolutamente otro, «no niega al Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. El rostro permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre» (1995a, p. 216). Su irrupción es una fuerza moral, no una fuerza física violenta o una coacción como la que pudiera oponer cualquier cosa del mundo.

La trascendencia del rostro no se desenvuelve fuera del mundo, como si la economía por la cual se produce la separación estuviese por debajo de una suerte de contemplación beatífica del otro (...) La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído (1995a, pp. 190-191).

El rostro planta cara a un yo que permanece como separado, esto es, como lo Mismo, dotado de una identidad conquistada en su relación con el mundo, el cual aparece de entrada, dice Levinas, como «alimento» (1993a, p. 102; 1995a, pp. 130-134). La separación del yo frente al mundo —analizada por Levinas en la segunda sección de *Totalidad e infinito*— es, de este modo, descrita como «vida económica», a través de la cual el yo se *incorpora* literalmente al mundo procurando su sustento y su felicidad, preocupaciones, dice Levinas, que *aplazan* la preocupación por la existencia (1995a, pp. 161 ss; 1993a, pp. 97-106). La vida del yo en el mundo no es, por ello, una existencia caída o inauténtica —como pensaba Heidegger— sino una *existencia sabática* en la que se olvida temporalmente de la preocupación de ser y se ocupa de la satisfacción de sus necesidades, de vivir. Son la necesidad y su satisfacción las que imprimen una lógica económica a ese régimen de *interioridad* que es la vida del yo que *está* en el mundo y que constituye la dimensión ontológica de la subjetividad. En ella, normalmente y por lo general, “el otro aparece vestido” (2000, pp. 50 y 115), esto es, iluminado por la luz del mundo, objeto de conocimiento, de comprensión o hasta de «solicitud», de la que cabría hacer una hermenéutica (2005, p. 276). De esa forma, en el mundo todo queda incorporado dentro de mi horizonte, la trascendencia —la del otro y también la de Dios— se vuelve inmanencia.

«Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos» (1995a, p. 186), dice Levinas. En principio —aunque aquí precisamente es la cronología lo que se ve alterado—, ser yo no es 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 posición 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 (1995a, p. 82).

Ahora bien —aunque parezca paradójico, aun siendo perfectamente coherente—, sólo un yo que en principio no tiene nada en común con el otro puede atender a su trascendencia, dejarse cuestionar por ella. Es decir, un yo a-teo, separado y sordo al otro es la condición de la verdadera trascendencia (1995a, pp. 161, 165 y 198). La separación asegura el sentido *ético* de la trascendencia, lo cual quiere decir que ni el otro como rostro, ni Dios «aparecen» como correlato de una carencia o siendo objeto de necesidad, como sí ocurre en las concepciones míticas de lo religioso, tan habituales entre creyentes ávidos de trascendencia, cuando en realidad lo que prima en ellos es la necesidad de seguridad y la preocupación por su propio ser y se olvidan, paradójicamente, del otro y del mundo. El sentido ético no es del orden de la necesidad, sino del Deseo: «El yo dotado de vida personal, el yo ateo cuyo ateísmo es sin carencia y no se integra a ningún destino, se sobrepasa en el Deseo que viene de la presencia del Otro. El Deseo es deseo en un ser ya feliz: el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo» (1995a, p. 86).

No es que Levinas desconozca precisamente los sinsabores, las desdichas y las injusticias que amenazan la felicidad y la vida cotidiana en el mundo. Lo que con ello se subraya es que a ellas hay que darles una respuesta humana y que ni Dios nos libra de ello, especialmente cuando se recurre a Él como un consuelo. Creer en él de esa manera, haría de la moral una farsa. Frente a la «hipocresía del sermón (2000, p. 58)» y la *fuga mundi* de la mística, precisamente es ahí, en la economía del mundo, donde significa la llamada del rostro, como una inversión de su lógica *interesada*. Que el despertar ético de la conciencia se produzca como Deseo de lo invisible no quiere decir que éste nos remita a ningún tras-mundo (1995c, pp. 238 y 266), sino que mi respuesta a la miseria y el imperativo del rostro no es el resultado de un movimiento espontáneo o voluntario, respuesta, además, que se da en el mundo imprimiendo en él un sentido de pura gratuidad como *testimonio* de la trascendencia.

Se entiende así que Levinas, citando de paso a Rimbaud, diga que «la verdadera vida está ausente»; pero estamos en el mundo. La metafísica surge

y se mantiene en esta excusa», para, a continuación, sostener: «Morir por lo invisible: he aquí la metafísica» (1995a, pp. 57 y 59). La relación con el otro no se desarrolla en el ámbito del puro respeto, sino que se da como «justicia económica» (1995a, pp. 24 y 229), como interrupción de la dinámica centrípeta del mundo, de mi mundo. El otro como rostro habla, me invita a entrar en el discurso, a salir de mi soliloquio y cuestiona lo que mi libertad puede tener de arbitrario y lo que mi felicidad puede albergar de injusticia. En definitiva, pone de manifiesto todo lo que la vida económica del sujeto, con toda su exuberancia y también su fragilidad, puede tener de ilusorio, de apariencia o de engaño.

En el rostro se revela lo infinito, ya que su interpelación me convoca y me extradita, no a otra dimensión, a otro mundo, sino al «de otro modo que ser». La ética, en ese sentido, «es la óptica espiritual» (1995a, p. 101). Como dice Levinas en otro lugar, citando en este caso al rabí lituano Israel Salanter: «las necesidades materiales de mi prójimo son necesidades espirituales para mí» (1997, p. 24). He ahí la ética, he ahí parte de la sabiduría de la Biblia que hay que traducir al griego, invirtiendo fenomenológicamente las categorías ontológicas en categorías éticas. He ahí la trascendencia como desinterés del yo o «des-inter-esamiento» de la esencia, acontecimiento ético en el que la suerte del otro, más allá de todo cálculo interesado, se siente como más importante que la mía. La vida del yo, más allá de la «tragicomedia» en la que puede verse inmersa al implantarse en el ser (1995a, pp. 27 y 164; 1993b, p. 79), se desarrolla también como una «divina comedia» (1995c, p. 117).

En efecto, a juicio de Levinas, «la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano» (1995a, p. 101), pero de ahí no cabe concluir que el rostro sea un icono de Dios o que el otro juegue un papel de mediador, pues Levinas respeta el marco marcado por la fenomenología, aunque la lleve al límite, como vamos comprobando. Dios permanece «no contaminado por el ser» (1995b, p. 42), invisible en el mismo momento en que su idea adquiere sentido para el sujeto que se siente imperativamente solicitado por la llamada del otro, que significa en la *huella* del infinito (1995b, pp. 56-59). El rostro, entonces, es la situación irreductible, la circunstancia inevitable de la significación de la palabra «Dios», significación que, sin aportar ningún saber (teología) ni el consuelo de una creencia (fe), 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» (1995a, p. 101).

## 2.2. Testimonio y profetismo frente a la teología

Como vemos, Levinas está manejando una idea de metafísica diferente a la tradicional, sobre todo diferente a la de Heidegger, quien veía en ella la máxima

expresión del pensamiento de la presencia y había decretado su *constitución onto-teológica*: «la metafísica es a un tiempo y unitariamente, ontología y teología» (Heidegger, 1988, pp. 120-121), fundamentándose recíprocamente: la referencia a Dios explicita el fundamento óntico del análisis ontológico y el discurso sobre lo ente en su generalidad fundamenta lógicamente el discurso teológico. En definitiva, la metafísica como pensamiento entitativo en el que se olvidaba la cuestión fundamental, la pregunta por el ser.

Levinas, en cambio, la define como «relación con lo absolutamente otro o la verdad, cuya vía real es ética» (1995a, p. 55) o, con otras palabras, «la relación del Mismo y del Otro [que] funciona originalmente como discurso» y no como conocimiento (1995a, p. 63). Antes de toda ontología, la metafísica significa como o a partir de la socialidad, como ética, y es eso lo que a juicio de Levinas la emparenta con la profecía, que para nuestro autor constituye la excelencia misma del judaísmo, y a la que privilegia por encima de su dimensión mítica o mística, la Cábala o el jasidismo. Metafísica y profecía, para Levinas, ponen el acento en las relaciones humanas —relación entre entes— por encima de un conocimiento de lo absoluto que permitiría participar en una Totalidad o Unidad perdida, ambas priorizan el cuidado de la creación —dicho en lenguaje bíblico— por encima de la fusión con lo numinoso; en definitiva, ambas, metafísica y profecía testimonian la separación y la ruptura de la inmanencia: «Remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado (...) 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» (1995a, p. 100).

Levinas introduce la profecía en el corazón mismo de la filosofía —a través de una interpretación muy heterodoxa de la metafísica occidental, como vemos— para separar la metafísica de la ontología y alejarse, tras la estela de Rosenzweig, de la idea del saber como totalidad o comunión, frente a la que propone otra racionalidad, otro sentido, el de la ética, donde parpadea la inteligibilidad de la trascendencia desde la separación. Lo Infinito o el Bien más allá del ser «garantizan la dignidad filosófica de una empresa en la que la significatividad del sentido se separa de la manifestación o de la presencia del ser» (1995c, p. 134); Infinito y Bien entendidos en clave ética nos permitirían decir, con Levinas, que los griegos también tienen algo de bíblicos. En efecto, Levinas vincula y asocia uno y otro a «lo invisible de la Biblia» (1993a, p. 75), al «Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana» (2005, p. 287). Sin embargo, es justamente así, desde la metafísica —en tanto que filósofo— y desde la profecía o *pensamiento* bíblico —en tanto que estudioso del Talmud—, como Levinas se opone a la teología, a la que reprocha su «abstracción»:

El ateísmo 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 (...) Nuestras relaciones con los hombres describen un campo de búsqueda entrevisto apenas (...) y dan a los conceptos teológicos la única significación que poseen.

La metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas. Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo vacíos y formales (1995a, p. 102).

Como discurso sobre Dios o conocimiento que pretende dar cuenta de su esencia y ofrecer pruebas de su existencia, la teología surgió de la confluencia del pensamiento de la Biblia con la filosofía griega, adoptando de ésta un modelo de sentido teorético y ontológico, priorizando el amor intelectual a Dios sobre el amor al prójimo. Todo lo contrario ocurre con los profetas, que en la Biblia no dicen conocer a Dios, ni proponen teoría alguna sobre su esencia, antes bien, su Palabra los asedia y les obliga a *responder* por la creación, siendo sus testigos. Teniendo presente esa contraposición entre el testimonio del profeta y la especulación teológica, plantea Levinas lo siguiente:

Podemos, sin duda, preguntarnos con cierta razón si la devoción que animaba esta religión originariamente inseparable del amor al prójimo y del cuidado de la justicia no debía encontrar en esta ética incluso el lugar de su nacimiento semántico y el sentido de su no-indiferencia a la diferencia infinita del uno, en lugar de ir a buscarla en la no-satisfacción del conocer ¡Tal es la diferencia entre religión y relación! Pero la religión, al interpretarse a partir del platonismo, entendió su piedad como nostalgia (...) recogía el racionalismo griego y [respondía] a las exigencias de los modelos de sentido en los que éste se exponía, que eran los de lo teorético, los del conocer, la nostalgia de la unidad de lo Uno (1993b, pp. 165-166).

Desde esa reflexión se entiende mejor la alternativa que ofrece Levinas a la lectura heideggeriana de la metafísica como onto-teología, que él también quería superar, pero en otro sentido: «Aquí también se trata de acabar con la onto-teo-logía. Pero surge una pregunta: ¿el fallo de la onto-teo-logía ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser? Plantear esta cuestión es preguntarse si el ser, en sentido verbal y en sentido sustantivo, es la fuente última de sentido (...) ¿Dios no significa el otro que no es el ser? ¿El pensamiento significativo no significa, a imagen de Dios, el estallido, la subversión del ser: un des-inter-és (una salida del “es”)? ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá?» (1994, p. 147).

Efectivamente, para nuestro filósofo ese «más allá» conserva un sentido irreductiblemente ético, que es el que domina los versículos bíblicos y el que se expresa en el rostro. Ni el rostro ni el versículo imponen un sentido, ambos desde su precariedad y debilidad reclaman, sorprenden y ponen en cuestión al que los lee, y sólo por esa lectura y esa respuesta cobra vida y tiene sentido lo que en ellos se expresa; ambos inspiran y propician la ocasión para que la palabra «Dios» tenga un sentido sin que éste llegue a manifestarse, a hacerse fenómeno, a aparecer: más allá del ser Dios absolutamente ausente, cuyo sentido cabe únicamente *testimoniar* al servir al otro que me reclama. Verdad que ni se intuye, ni se demuestra, ni se desvela, sino que significa como *huella*, sin hacerse jamás presente cuando cobra sentido. Infinito cuyo sentido es pasar:

*a-dios*, como la paz anunciada al otro, que siempre está antes que yo: «Heme aquí» (Is, 6-8), que, como aclara Levinas, significa «envíame» (1995b, p. 222)<sup>7</sup>.

Sin usarlo como sucedáneo de su argumentación filosófica, Levinas no sólo apela a las Escrituras para testimoniar ese otro sentido que respira a través del diálogo permanente del Talmud —«renovación incesante de la letra por la inteligencia» (1997a, p. 121), de ahí su cercanía a la filosofía. Nuestro filósofo va más allá y se refiere a la dimensión profética de la subjetividad, «pizca de locura en el psiquismo» que desgarrar la esencia: Yo sin identidad y, sin embargo, *elegido*, él y nadie más a responder, entregado a la responsabilidad. Bondad que no se elige, sino que me requiere «hasta la sustitución»:

El profetismo sería el propio psiquismo del alma, lo otro en lo mismo; toda la espiritualidad del hombre sería profética. Lo Infinito no se anuncia como un tema dentro del testimonio (...) El Infinito no está *ante* su testigo, sino como al margen o «al reverso» de la presencia, ya pasado, fuera del alcance (...) «Heme aquí, en nombre de Dios», sin referirme directamente a su presencia. «Heme aquí», ¡sin más! En la frase en la que Dios viene a mezclarse por vez primera con las palabras, el término Dios aún está ausente. De ningún modo se enuncia como un «yo creo en Dios». Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esa palabra extra-ordinaria, como si la gloria pudiese alojarse en un tema, ponerse como tesis y convertirse en esencia del ser. Signo dado al otro de esta misma significación, el «heme aquí» me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran, sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo (1995b, p. 226).

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar cómo en el pensamiento de Levinas se articulan la filosofía y la sabiduría que emana de la Biblia. Sólo por eso, creemos que el filósofo francés de origen lituano merece ser leído con atención en una sociedad postsecular, para aprender a apreciar lo que una tradición religiosa —a través de su lectura y estudio, insistiría Levinas— puede aportar e inspirar hoy. «La Biblia sigue siendo necesaria al pensamiento» (Poirié, 2009, p. 95) y en su obra Levinas pretende, como filósofo, pensar y traducir «principios que Grecia ignoraba» (2006, p. 291). A partir de esa conversación infinita que es el Talmud, «la Torá oral habla “en espíritu y verdad”», esto es, apela a una racionalidad otra de donde «extrae el sentido ético como última inteligibilidad de lo humano e incluso de lo cósmico» (1997a, p. 12). Es en la

<sup>7</sup> Sobre la excelencia de la paz ética en Levinas y su prolongación en la temática de la sustitución, véase el magnífico capítulo que le dedica Catherine CHALIER (1995, pp. 115 ss.). Para una reflexión ético-política sobre dicha cuestión conviene leer igualmente el trabajo de Aïsha L. MESSINA (2018). La visión del ser como guerra y la consecuente alternativa al discurso ontológico que elabora Levinas han sido estudiados también por Stéphane MOSES (2005) o François-David SEBBAH (2009).

relación ética donde se encuentra el nacimiento semántico de la palabra religión y donde surge el sentido de nuestra existencia.

Al presentarlo como fenomenólogo, hemos querido despejar el equívoco que supondría ver en planteamiento de Levinas una cripto-teología. Jamás entran entre sus preocupaciones la de ofrecer pruebas de la existencia de Dios. No hace concesiones tampoco a la «experiencia religiosa» que pretendiera transportarse a un tras-mundo y comunicarse directamente con lo divino. Ambas, especulaciones teológicas y experiencias religiosas, «captan» a Dios dentro del ser, lo comprenden como un tema, por muy eminentemente que lo describan o lo sientan, hacen de él un dios a su medida, lo convierten en un ídolo al que exigen demasiado a pesar de la supuesta debilidad desde la que lo buscan. Mensaje importante en una sociedad postsecular que también se configura como un gran mercado de las religiones.

La trascendencia es un acontecimiento ético, de ahí que estemos llamados a des-decirnos y volver a decir, para no atraparla en un tema. Levinas lo hace replanteando en clave ética de la idea de subjetividad, sin duda hilo conductor de su obra, como hemos visto: anfitrión, rehén, único, elegido... Situar en la responsabilidad ante el otro el principio de individuación del yo, pone en juego una asignación de extrema urgencia anterior a todo compromiso y a todo comienzo. Es un anacronismo ininteligible en el ser, un verdadero traumatismo que hace estallar la ontología:

La maravilla del yo reivindicado por Dios en el rostro del prójimo (...) es algo así como la suspensión del eterno e irreversible retorno de lo idéntico a sí mismo (...) En la deposición por parte del yo de su soberanía de yo, en su modalidad de odioso, es donde tiene significado la ética y probablemente también la espiritualidad misma del alma: lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de temer la injusticia más que la muerte, de preferir la injusticia padecida a la injusticia cometida, y desear lo que hace justo al ser antes que aquello que lo asegura. Ser o no ser, he aquí la que probablemente no sea la cuestión por excelencia (1995c, p. 279).

Se abre así la posibilidad de un sentido testimoniado, como «mandamiento que se enuncia por la boca de aquel a quien ordena» (1995b, p. 223). En el testimonio que el otro me arranca, Dios viene a la idea, cobra sentido sin manifestarse, más allá del ser. Y eso no es una experiencia mística, sino palabra profética que obliga a dar: «ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ello el para sí es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno» (1995b, p. 111). El materialismo bien entendido empieza por el otro (1997b, pp. 33-34), sería otra forma de volver a decir «la responsabilidad intransferible de la que obtiene su unicidad el yo frente a la epifanía del rostro» (1997b, p. 109). Y Levinas advierte, como dirigiéndose a nosotros, habitantes de la sociedad postsecular, de lo que ocurre si al pensar a Dios se olvida, no el ser, sino el otro y su rostro:

Se puede ciertamente desprender de ella o aislar de ella y pensar por sí misma, la idea de Dios. Se la puede pensar o saber olvidando las circunstancias éticas de su significatividad e incluso encontrar en ella —pero con posterioridad y por la reflexión— una experiencia religiosa. Las religiones y las teologías viven de esa abstracción, como las místicas viven de ese aislamiento. Pero también las guerras de religión (1997b, p. 109).

Tomemos nota de la advertencia levinasiana. Frente a los prestigios de lo sagrado, el entusiasmo místico o la abstracción teológica, nuestro filósofo insiste en que la vía que conduce hacia Dios pasa por la relación con el otro: «Dios invisible, esto no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia. La ética es la óptica espiritual» (1995a, p. 101).

## BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M. (2022). *La utopía de Thomas More a Walter Benjamin*. Madrid: Dado.
- Banon, D. (2007). *La tentation de la théologie?*. En Cohen-Levinas, D. y Trigano, S. (eds.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, en: *Pardès*, 42, pp. 31-44.
- Chalier, C. (1995). *Levinas. La utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras.
- Chalier, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Didi-Huberman, G. (2023). *Imaginar, recomenzar. Lo que nos levanta 2*. Madrid: Abada.
- Friedman, M. et al. (2006). *Lévinas y Buber. Diálogos y diferencias*. Buenos Aires: Limod.
- Franck, D. (2001). *Dramatique des phénomènes*. Paris: PUF.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat.
- Levinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Levinas, E. (1993a). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Levinas, E. (1993b). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (1993c). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- Levinas, E. (1994a). *Liberté et commandement. Suivi de Transcendance et hauteur*. Paris: Livre de Poche.
- Levinas, E. (1994b). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. (1995a). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1995b). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1995c). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (1996). *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras.
- Levinas, E. (1997a). *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras.
- Levinas, E. (1997b). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2004). *Difícil Libertad*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Levinas, E. (2006). *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod.

- Messina, A. L. (2018). *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique*. Paris: CNRS Editions
- Moses, S. (2006). *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Levinas*. Barcelona: Riopiedras.
- Poirié, F. (2009). *Ensayos y conversaciones*. Madrid: Arena Libros.
- Rolland, J. (2000). *Parcours de l'autrement*. París: PUF.
- Sebbah, F. (2001). *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Sebbah, Fr-D. (2009). *Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*. Besançon: Les solitaires intempestifs.

Universidad Loyola Andalucía  
pabloperez@uloyola.es

PABLO PÉREZ ESPIGARES

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]