

# Dios como el testigo de la ética

Francisco Javier HERRERO HERNÁNDEZ  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

“L'idée de l'infini, la relation métaphysique est l'aube d'une humanité sans mythes. Mais, la foi épurée des mythes, la foi monothéiste, suppose elle-même l'athéisme métaphysique”  
(Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, pp. 49-50)

## 1. INTRODUCCIÓN: ¿ES O NO LA MORAL UNA FARSA?

La compleja relación entre religión y filosofía ha determinado la historia de Occidente de modo tan decisivo que ni la moral, ni las mismas bases políticas de sus sociedades consiguen entenderse al margen de esta repercusión. No es extraño que los mejores esfuerzos de muchos de sus grandes pensadores se hayan concentrado precisamente en intentar armonizar la “vieja antítesis”<sup>1</sup> de religión y filosofía. Lo cierto es que cuando la incompatibilidad entre creer y saber logró imponerse frente a estos impulsos sintetizadores, Europa comenzó a supurar intolerancia y violencia. Creo llegado el momento ya de superar la vieja escisión entre razón y fe en cualquiera de sus distintas modalidades mediante un diálogo maduro que respete las inequívocas e irrenunciables peculiaridades de cada una de ambas instancias. Y uno de los capítulos más apasionantes y con mayor interés del actual debate cultural entre civilizaciones y religiones es, sin duda, el que se dedica a estudiar la relación entre moralidad y religión.

La dificultad para conciliar ética y religión ha sido y sigue siendo real. En el decurso histórico encontramos épocas en las que la creencia religiosa terminó por ahogar a la ética y períodos en los que ésta intentó apropiarse de la religión hasta el extremo de reducir y disolver su discurso en mero ingrediente moral. Se puede decir que hasta el siglo XVIII, la ética no pudo liberarse de su sometimiento a la religión y que fue entonces cuando comenzó a conquistar su independencia. Los “movimientos ilustrados” suponen,

---

1 Fue Hegel quien habló de la “vieja antítesis” en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. JAESCHKE (ed.), vol. 3: Teil 1. Der Begriff der Religion, Hamburg, 1983, 1993, 2 ed. Traducción española de Ricardo Ferrara, *Lecciones sobre la filosofía de la religión I*, Madrid, 1989, 60. Recuérdese que Kant ya había dicho también de esas dos magnitudes que eran tan difíciles de mezclar como “agua y aceite”. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* en WILHELM WEISSEDEL (ed.), *Immanuel Kants Werke*, vol. IV. *La religión dentro de los límites de la mera razón* [Madrid, 1969] 27.

en efecto, la ruptura crucial en la relación de estas dos dimensiones<sup>2</sup>. Y esta fractura se ha conservado de forma más o menos beligerante hasta el momento presente. La cuestión hoy consiste, como vengo diciendo, en averiguar si es posible lograr una auténtica conciliación de ambas partes renunciando al intento de cualquier tipo de sometimiento por ninguna de ellas.

Sin olvidarnos de las antinomias clásicas que al decir de Nicolai Hartmann distancian al *ethos* moral de la actitud religiosa<sup>3</sup>, no cabe duda que cada religión ha destilado su propia moral. Por otro lado, es también incuestionable que la misma presencia de la moral en el seno de las religiones ha contribuido a configurar, a su vez, los diferentes tipos de religión. Pues bien, el propósito de mi reflexión no es investigar ahora si ha podido darse en la historia una actitud religiosa al margen o en ausencia de cualquier contenido ético. Tampoco me interesa discutir si cabe o no plantearse una ética mundial, sin religión o más allá de la misma<sup>4</sup>. El problema que quiero abordar es el de la relación existente entre ambas dimensiones estudiando el lugar que la ética ocupa en la vida religiosa.

Desde la base de una ética civil, propia de las sociedades pluralistas, pienso que cabe invocar legítimamente una herencia religiosa que ayude a coadyuvar un mejor futuro para la humanidad. Tal es el intento, a modo de ejemplo, que desde hace algún tiempo está abanderando Jürgen Habermas. El último pensamiento de este autor fija su atención sobre el “valor” que posee la religión en el proceso de modernización y secularización. La herencia religiosa alberga en su interior un contenido esencial que debe ser “traducido” en el uso público de la razón y en la formación de una nueva ciudadanía postsecular:

“Mientras el lenguaje religioso sea portador de contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a ser traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar la religión”<sup>5</sup>.

- 
- 2 Cf. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, München, 2004. Siguen siendo obligados en el estudio de la Ilustración la magnífica monografía G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. V: Dieu, la Nature, l'homme au Siècle des Lumières, Paris, 1972 y la antigua contribución de P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1935. Trad. de J. MARÍAS, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, 1941.
- 3 Cf. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, 1926, 1962, 737ss. La historia de la relación entre religión y ética fue trazada magistralmente en sus hitos más importante entre otros por los nuestros J.L. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, Madrid, 1986, 103-133; J. MARTÍN VELASCO, “Religión y moral”, en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, 1992, 185-203; M. FRAJÓ, “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, en *Isegoría* (1994) 65-84; A. CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, 2002; J.M. GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, 2007. Cf. J. HASTINGS (ed.), *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908-1926, 1994, 12 vols.; D.M. BROOM, *The evolution of morality and religion*, Cambridge, 2003.
- 4 Cf. C. GESTRICH (ed.), *Ethik ohne Religion?*, Berlin, 1996; E. GUIJÁN, *Ética sin religión. Para una educación cívica laica*, Madrid, 2009; H. KÜNG, *Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren*, Barcelona, 2002, J. BOROBIA et al. (eds.), *¿Ética sin religión? Actas del VI Simposio Internacional “Fe Cristiana y Cultura Contemporánea”*, Pamplona, 2007.
- 5 J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, 62ss. Para una visión más completa de la postura de Habermas frente a la religión, véanse sus últimas contribuciones: J. HABERMAS, “Glauben und Wissen”, en Id.,

En este orden de cosas, parece insuficiente levantar acta de la “salida de la religión” como describe Marcel Gauchet. Porque la desaparición definitiva de una visión del mundo configurada exclusivamente por lo religioso, la mera constatación por todos aceptada de un mundo desencantado, no ha impedido sin embargo la persistencia de lo religioso como tal, imposible de ser reducido sin más a simple fenómeno de la “individualización religiosa” o a mero vehículo para transportar la experiencia del “absoluto terrenal”<sup>6</sup>.

En definitiva, “religión” y “moralidad” (o “ética”) son términos que remiten respectivamente a dos mundos estrechamente relacionados. Esta vinculación no oculta, sin embargo, el hecho de sus continuas tensiones a lo largo de la historia. ¿Se puede hablar de una coincidencia en lo esencial o tenemos que considerarlos como fenómenos totalmente divergentes? ¿Qué conexión, o qué diferencias, guardan uno y otro ámbito con esa realidad suprasensible reconocida como Dios, lo divino u otro término equivalente? Mi punto de vista es que la relación religión-moral es un problema eminentemente práctico: ¿Qué puede aportar la experiencia religiosa a la vida moral?

El presupuesto en el que se fundamenta este trabajo asume el presupuesto hegeliano, según el cual, las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. Considero que obviar las tradiciones religiosas “fuertes” no es, en absoluto, una postura “racional”; que resulta más conveniente, por tanto, mostrar la interna conexión que las vincula a las modalidades modernas de pensamiento<sup>7</sup>. La razón finita, lo sabemos ya hoy mejor que nunca, no constituye la única fuente de racionalidad. Defender lo contrario conlleva el peligro de ideologizar la misma razón<sup>8</sup> y puede terminar, como se ha encar-

- 
- Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, 2001. Trad. esp. “Creer y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, 2002, 129-146); ID., *Dialektik der skularisierung. Über vernunft und religion* Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger, Freiburg, 2005. Traducción y prólogo de L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger, Madrid, 2006; J. HABERMAS, *Zwischen naturalismus und religion*, Frankfurt-Main, 2005. Cf. M. REDER - J. SCHMIDT (eds.), “*Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*”. *Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt-Main, 2008. Traducido como *Carta al papa: consideraciones sobre la fe*, Barcelona, 2009; R. LANGTHALER - H. NAGL-DOCEKAL (eds.) *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien, 2007. Entre las obras de autores españoles consagradas a la relación de Habermas con la temática religiosa, destacamos las de J.M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Barcelona, 1998; J.A. ESTRADA, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, 2004; J. CONILL, “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana”, en *Pensamiento* 63 (2007) 571-581.
- 6 Cf. L. FERRY - M. GAUCHET, *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, 2007; M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, 2005; ID., *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Barcelona, 2003; V. CAMPS - A. VALCÁRCEL, *Hablemos de Dios*, Madrid, 2007; R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, Madrid, 2007; P. FLORES D’ARCAIS - G. VATTIMO - M. ONFRAY, *Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*, Barcelona, 2009.
- 7 Agustín Moratalla acaba de publicar una interesante y bien documentada obra insistiendo en la importancia que poseen las bases religiosas pre-políticas en la vida ética de la ciudadanía. Cf. A. DOMINGO MORATALLA, *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*, Madrid, 2011. Desde otro horizonte distinto de preocupaciones e intereses se puede consultar la contribución del ya tristemente desaparecido J.M. MARDONES, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Santander, 2005.
- 8 Cf. M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, “Dialektik der Aufklärung”, en Th.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: Philosophische Fragmente, Frankfurt-Main, 1981.

gado de mostrar la evolución de la razón moderna, por no reconocer incluso el carácter incondicionado de la moral. Esto no significa olvidar tampoco que ha sido la aplicación concreta de la racionalidad la que consiguió eliminar de nuestras vidas no pocos de los falsos tabúes productos todos ellos de ese dogmatismo cuyo único mérito fue el de entorpecer el desarrollo de la conciencia moral y de ocultar, en buena medida, ese núcleo mismo de la religión tan esencialmente dignificante para la persona<sup>9</sup>.

La tesis que aquí defiendo es que el desarrollo de un pensamiento, una cultura y una sociedad con plena conciencia de la autonomía de la moral respecto a las tradiciones religiosas puede crear paradójicamente las condiciones para un nuevo planteamiento de sus relaciones con la religión. Que la secularización de la moral ofrece, en definitiva, un marco ideal para el desarrollo de una nueva relación entre religión y moralidad<sup>10</sup>.

Desde este horizonte de cuestiones teórico-prácticas de fondo parece altamente beneficioso enraizar nuestra investigación en las fuentes vivas de la tradición filosófica. El pensamiento fecundo de E. Levinas constituye, probablemente, el caso más claro a la hora de diseñar la integridad de la existencia y del pensamiento humano en torno a la experiencia moral. “Saber si la moral es o no una farsa” resume todo un proyecto asentando en la experiencia ética como vía de acceso primera para el verdadero trascendimiento hacia el otro significado en el cara a cara, huella del infinito que conduce al Dios viniente a la idea.

## 2. LEVINAS Y LA ÉTICA

La obra del judío Emmanuel Levinas (1906-1995) está resultando ciertamente provocadora para la filosofía del siglo XXI. Tres factores justifican la apreciación que acabo de hacer. El primero está representado por la fructífera labor de un puñado nada desdeñable de filósofos y teólogos recogiendo formal y metódicamente el reto levinasiano y que, a día de hoy, constituye una prueba evidente de la buena salud moral e intelectual de una filosofía y una teología muy concretas<sup>11</sup>. Fruto directo de esta concienzuda ocu-

---

9 Cf. F.J. HERRERO HERNÁNDEZ, “Técnica y Religión como desencantamiento del mundo”, en A. GALINDO (coord.) *Caridad en la Verdad. Comentario de los profesores de la UPSA a la encíclica “Caritas in veritate”*, Salamanca, 2010, 173-205.

10 Cf. las recientes declaraciones de Richard Rorty en: *An ethics for today. Finding common ground between philosophy and religion*, New York, 2011. Introducción de Gianni Vattimo y conclusión de G. Elijah Dann. Para la historia del concepto de “secularización”, cf. H. LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, 2003, 3 ed.

11 El movimiento fenomenológico aparece, especialmente en el área francesa, como la dirección filosófica más dispuesta en la actualidad al diálogo con la teología cristiana. Cf. el volumen en el que Jean-François Courtine reagrupa y presenta conferencias de J.-L. CHRÉTIEN, J.-L. MARION, M. HENRY y P. RICOEUR bajo el título *Phénoménologie et Théologie*, París, 1992. En España se publicó también un interesante número de la *Revista de Occidente* (2002), dirigido por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, dedicado íntegramente a esclarecer las relaciones entre la filosofía y la teología. Cf. K. HELD - T. SÖDING (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie*, Freiburg-Breisgau, 2009. Para la repercusión de Levinas en la teología cristiana, cf. J. WOHLMUTH (ed.), *Emmanuel Levinas – eine*

pación son las numerosas investigaciones realizadas en seminarios, jornadas, simposios, conferencias, libros y artículos en torno a la figura y enseñanza de Levinas que, con el correr del tiempo, han ido multiplicándose de forma exponencial por todos los rincones cultivados del planeta. El tercer factor que contribuye al aumento del prestigio alcanzado por la figura de este filósofo lituano coincide con el inicio de la publicación de sus obras completas por parte de la editorial Grasset bajo el asesoramiento de un prestigiosísimo comité científico coordinado por Jean-Luc Marion<sup>12</sup>.

Pero la repercusión de la enseñanza filosófica de Levinas sólo se consigue entender por completo cuando se tiene en cuenta el tratamiento como filósofo que últimamente se le ha ido dispensando. Es cierto que la historia primera de su recepción, tras su tardío reconocimiento público en torno a los años 70 del pasado siglo, se centró sobre todo en la problemática ética y en la más que dudosa cercanía con el pensamiento dialógico y con los diversos filósofos personalistas. Estoy convencido, no obstante, que el viraje hacia la comprensión propiamente filosófica en la interpretación levinasiana permitirá considerar con mayor rigor su otra faceta, la de judío estudiante aplicado del Talmud, y valorar, en su justa medida, el peso que en su producción literaria ejerció el pensamiento de Franz Rosenzweig<sup>13</sup>. Lo que sucedía hasta hace bien poco tiempo era que el reconocimiento del calado filosófico de Levinas terminaba sorteando con mucha frecuencia la radicalidad filosófica de su propuesta subsumiéndola en una más de las múltiples ofertas religiosas de corte eminentemente moral-humanitario. Esta precipitada catalogación de nuestro autor en el marco de los teísmos restauracionistas quedó reflejada de manera ejemplar en el famoso debate generado a partir del provocador escrito de Janicaud sobre “el giro teológico de la fenomenología francesa”<sup>14</sup>. El centro de su crítica, *ut ita dicam*, se dirigía principalmente a la “restauración metafísica (y teológica)” llevada a cabo por Levinas y en la que la fenomenología habría sido tomada, en su opinión, como rehén de una teología que no quiere decir su nombre. Desde esta perspectiva, la primera obra mayor de Levinas, *Totalidad e infinito*, de 1961, debería ser interpretada, por ejemplo,

---

*Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn, 1999; P. PEÑALVER GÓMEZ, “Encarnación, separación, kénosis. Una aproximación al problema del cristianismo en Lévinas”, en M. BARROSO RAMOS - D. PÉREZ CHICO (eds.) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, 2004, 207-232; F.J. HERRERO HERNÁNDEZ, “Levinas y el cristianismo”, en *Communio* 2 (2006) 83-95.

12 La edición tiene prevista la publicación en principio de siete volúmenes de los que ya han aparecido los dos primeros: *Emmanuel Levinas. Oeuvres Completes*, t. 1: *Carnets de captivité et autres inédits* (2009); t. 2: *Parole et silence, et autres conférences inédites* (2011).

13 Levinas dejó escrito en el prefacio de *Totalidad e Infinito* que la impresión de *La estrella de la redención* estaba demasiado presente en su propio texto para ser citada. Otras evocaciones levinasianas sobre Rosenzweig se encuentran en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, 1963, 1976, 3 ed., 235-260; *Fuera del sujeto*, Madrid, 1997, 63-80 y *A l'heure des nations*, Paris, 1988, 175-185. Cf. R. GIBBS, *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, Princeton, 1994.

14 Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 2001, 2 ed., 31 y 33 respectivamente; cf. ID., *La phénoménologie éclatée*, Paris, 1998. Janicaud se apoya fundamentalmente en las tesis que Éric Halléis había vertido en *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris, 1995.

como mera transposición en un lenguaje pseudo-filosófico de una concreta y muy particular teología judía.

No me parece tan seguro que el reclamo que la fenomenología francesa ha hecho habitualmente de la tercera meditación de Descartes (en la que, como se recordará, se abre la vía para la aceptación de la idea de lo Infinito) pueda reconocerse sin más en el caso de Levinas. El movimiento hacia lo infinito no ha de ser comprendido como un simple movimiento teológico, sino como salida del ser. El ensayo hacia el exterior más absoluto como dinamismo que lleva a lo infinitamente Otro no se ha planteado nunca, en efecto, en el sentido de una trascendencia hacia una “existencia superior”, sino como una “ex-cedencia” ética, una “evasión” del ser y de las categorías que lo describen y que nuestro autor situó desde el inicio prácticamente de su carrera bajo la fórmula platónica del Bien como “transesencia” (“επεκειναι της ουσιας”)<sup>15</sup> esto es, como aquello que no sólo se está más allá o por encima del ser, sino que ocupa dentro del ser el fundamento último; aquello, por tanto, que trasciende la idea cartesiana de lo Infinito hasta llegar a colocarse, finalmente, como el ser *ratione perfectionis*.

Pero una adecuada comprensión de la relación de Levinas con el “concepto” de religión como la que aquí estamos tratando de presentar no puede soslayar, por otra parte, la tarea de aclarar la resistencia y la sospecha con las que el filósofo lituano ha encarado una y otra vez el concepto mismo de teología. En el capítulo nuclear de su segunda obra maestra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974) –consagrado, por cierto, al espinoso tema de la substitución<sup>16</sup>– asienta, en cierta manera, la impugnación de toda tesis teo-lógica al mostrar ésta, por propia definición, su cercanía al logos en el que irremediamente se ha centrado la filosofía occidental. No es casual, por tanto, que desde este sesgo “violentamente antiteológico” –para decirlo en expresión de Ricoeur– se termine enjuiciando la historia de la filosofía occidental como la historia de la resistencia a aceptar entre los conceptos la trascendencia del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. La idea que se defiende es que, sin duda, algo se perdió en el proceso de helenización de la religión cristiana. Por este motivo, y frente al pensamiento de la identidad que desde Plotino a Hegel ha dominado toda la filosofía de la religión occidental, la religión judía viene insistiendo en esa dimensión negativa que repugna tanto de los intentos consoladores frente a la desesperación por la muerte, como de las diferentes vías ensayadas para reasumir racionalmente la presencia del mal. El respeto a la diferencia impide y rechaza

15 *República* 509 b. En 1947 Levinas situaba ya su propia búsqueda bajo la guía de esta fórmula. Cf. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, 1947, 1981, 9. La apelación se convertirá finalmente en centro de su propuesta ética: “el Bien antes del Ser”. Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, 1978. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. esp.: A. Pintor Ramos, Salamanca, 1987, 156.

16 Cf. F.J. HERRERO HERNÁNDEZ, “Alteridad e infinito: La substitución en Levinas”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) 243-277, donde ofrecí ya un primer acercamiento a este tema.

todo intento de identificación objetivante. Y la tarea entonces consistirá en despejar la duda de si la moral es o no una farsa<sup>17</sup>.

Fundamentar radicalmente la vida ética fue el empeño personal que este filósofo judío se propuso llevar a cabo durante toda su existencia. Su propósito no fue nunca el de escribir una ética, y mucho menos desarrollar algo así como un tratado político o moral concretos, sino el de profundizar en aquello que hace posible la ética como tal. Y para ello el camino elegido desde un inicio fue no seguir la habitual y muy teórica vía griega optando, en cambio, por las sendas del compromiso hacia el otro propias de la tradición hebrea. La convicción principal que alimenta su propuesta de asentar la ética como filosofía primera es que la apelación que me viene del otro y la responsabilidad contraída respecto a su suerte preceden del algún modo a nuestra actividad intelectual y a nuestro propio inter-és<sup>18</sup>. Se trata de un *Humanismo del otro hombre*<sup>19</sup> donde el concepto moderno de subjetividad queda reorientado no a la propia posición e identidad interesada, sino a la exposición responsable en el lugar del otro hasta mi substitución por él. Soy sujeto del otro porque sólo soy en cuanto responsable suyo: soy rehén del otro<sup>20</sup>.

Llegados a este punto de radicalización muchos de los lectores de Levinas manifiestan tener una gran dificultad para comprender del todo su pensamiento. Se trata en realidad del mismo escollo que el autor tuvo que sortear una y otra vez en su propia vida intelectual. La relación ineludible con el otro, propuesta como fundamento anárquico para la vida ética, no puede convertirse en una cuestión que se solventa exclusivamente al dictado de una concreta tradición religiosa, sino que requiere un ánimo claro de profundizar intelectualmente en ese hecho primario y fundante. Este saber mantenerse en equidistancia ante todo fideísmo antiintelectualista y todo intelectualismo desfondado constituyó, precisamente, el arte singular del pensamiento filosófico de Levinas.

17 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, 1961, ix. Trad. esp.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1995, Prefacio, 47.

18 Cf. todo el capítulo I: "Essence et désintéressement" en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence... op. cit.*, 13ss.

19 Cf. ID., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972. Trad. esp.: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, 1993.

20 E. Levinas ha ido radicalizando progresivamente su comprensión de la subjetividad hasta el extremo de acabar hablando del "acontecimiento no-constituido de la substitución". Cf. J. DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid, 1998, 81. Se trata, en suma, del camino que conduce de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser* y en el que el sujeto comenzará siendo huésped y anfitrión del otro ("Le sujet est un hôte" [TI, p. 276]) para terminar considerándose a sí mismo *sujeto* por otro, *rehén* de otro ("Le sujet est otage" [AE, p. 142]). Cf. J. ROLLAND, "Un chemin de pensée. *Totalité et infini-Autrement qu'être*", en *Rue Descartes. Collège international de philosophie* (Février 1998) 39-54. Para un acercamiento crítico a la propuesta levinasiana sobre la subjetividad, cf. F. CIARAMELLI, "De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas", en *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1982) 553-578; J. ROLLAND, "Subjectivité et an-archie", en ID. (ed.) *Emmanuel Levinas: Les cahiers de La Nuit Surveillée*, 3, Lagrasse, 1984, 176-193; G. RÖMPP, "Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl", en *Husserl Studie* 6 (1989) 129-154; J.A. MÉNDEZ, "Significados de la subjetivación", en G. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid, 1994, 97-123; G. BAILHACHE, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, 1994; U. DICKMANN, *Subjektivität als Verantwortung: die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Tübingen, 1999.

Mi propósito en adelante consistirá en presentar el encuentro entre Dios y la filosofía que procura la obra de Levinas así como dilucidar el papel decisivo que la figura de Dios tiene como testigo privilegiado de la ética. Para ello trataré de responder a los siguientes interrogantes:

1. ¿Es posible aceptar los términos de una relación religiosa comprendida exclusivamente desde la resistencia ética, esto es, a partir de la tesis principal de Levinas sobre la absoluta asimetría entre yo y el otro? ¿Puede aceptarse un concepto de religión pensado como una “relación sin relación”?
2. ¿En qué sentido la idea de lo Infinito, o la relación metafísica, puede suponer la “aurora de una humanidad sin mitos”? ¿En esta fe purificada de mitos, o en la profesión de un ateísmo metafísico, qué lugar ocupan la fe monoteísta y la figura de Dios como testigo de la ética?

### 3. DIOS Y LA ÉTICA

Cuando en 1982 Levinas decidió reunir en un único volumen algunos textos, entre ellos el más sobresaliente titulado como “Dios y la filosofía”, sabemos que durante bastante tiempo estuvo vacilando acerca del nombre que tenía que llevar este pequeño pero fundamental libro –seguramente el más abstracto y por ello el más filosófico de todos los que salieron de su pluma. Y cuando al fin encontró la inspiración publicó en la casa Vrin la obra que hoy conocemos como *De Dios que viene a la idea*<sup>21</sup>. *De Dios*, indicando con la preposición *de* la procedencia inasible, el advenimiento ciertamente ignoto de un Dios que proviene de un impenetrable y enigmático arcano. Digámoslo de entrada con toda claridad: el Dios al que siempre se ha referido Levinas no es otro que el Dios innombrable de la tradición judía; el Dios vivo y único de la Biblia que requiere ser adorado en toda su plenitud con ambas manos, la de la fe y la de la razón<sup>22</sup>.

El primer dato que nos proporciona título tan insólito es que ese Dios viene, o acontece –si convenimos en recuperar el *Ereignis* heideggeriano–; y que viene además como vida de Dios –y más adelante habrá que ajustar el contenido mismo de esta presencia–. Pero ¿adónde viene? Creo que en esta segunda parte del título es en la que Levinas ha concentrado todo el énfasis de su elección: *De Dios que viene... a la idea*. Porque es en torno a la idea como εἶδος donde se ha configurado la categoría (κατ-ηγορία) del mismo lenguaje filosófico, o sea, el modo con el que la filosofía ha estado mostrándose en el ágora (ἀγορά) del discurso público. Con el término *idea* se está pretendiendo expresar y

---

21 E. LEVINAS, “Dieu et la philosophie”, en *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1998, 2 ed. Trad. cast.: G. GONZÁLEZ R. ARNAIZ - J.M. AYUSO DÍEZ, “Dios y la filosofía”, en *De Dios que viene a la idea*, Madrid: 1995. Este artículo había sido publicado previamente en la revista *Le nouveau Commerce* en 1975.

22 La tesis de una Verdad absoluta escindida en dos aventuras del espíritu, necesarias ambas al mismo tiempo, se debe a la genial originalidad de F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, M. GARCÍA-BARÓ (ed.), Salamanca, 1997.



definir, por tanto, al conjunto de la filosofía. Y, al hablar de filosofía habrá que precisar aquí también, como acabamos de hacer respecto al término Dios, que para Levinas sólo la griega merece en exclusiva tal nombre. Vistas así las cosas, lo que finalmente parece plantear el título *De Dios que viene a la idea* es la posibilidad de que se pueda producir un encuentro entre Dios y la filosofía, entre la fuente judía y la griega o, si se prefiere mejor, entre el sentimiento bíblico y el pensamiento filosófico del logos.

En realidad, la viabilidad concreta de dicha relación ha sido la cuestión con la que constantemente se ha tratado de interpelar a Levinas. En una famosa entrevista concedida a Philippe Némo, publicada luego como libro bajo el título de *Ética e infinito*<sup>23</sup>, ante la pregunta sobre cómo ha podido él conciliar los dos modos de pensamiento, bíblico y filosófico, el entrevistado responde, entre ingenuo y sorprendido, con el siguiente interrogante: “¿Acaso tenían que conciliarse?”. Es como si para este filósofo las dos tradiciones estuvieran ya de acuerdo y no hiciera falta realizar, según él, ningún esfuerzo para que concordaran. Considero esta contestación el mejor modo de resumir toda la existencia y la labor filosófica de Emmanuel Levinas. Una vida y una obra consagradas a un único cometido: abrir brecha o, para expresarlo con más humildad, descubrir alguna grieta en la totalidad que permita el paso a lo particular y diferente, a lo otro y al otro (*autre, autrui, l'Autre*) absolutamente trascendente; aquel principio sin principio (*an-árquico*), en suma, capaz de romper un discurso, el filosófico, habituado a unificar todo bajo la identidad de lo mismo (*le même*).

Lo terrible es que este discurso totalitario —que lleva incrustado en su núcleo interior, por cierto, el pensamiento de Hegel— terminó conduciéndonos hasta el horror nazi, un horror extremo que se clavó en el judaísmo “como una astilla en la carne”, demasiado presentido y recordado para poder ser evocado en voz alta por nuestro autor<sup>24</sup>. Pero ¿cómo ha podido Levinas defender entonces la tesis de la convergencia entre las dos fuentes? Su pretensión, en realidad, ha querido ir algo más lejos incluso, pues no se trata en absoluto de favorecer un acuerdo o facilitar la confluencia entre esos dos tipos de sabidurías —empeño que encierra ya en sí mucho de contradictorio—, sino de constatar que la herencia bíblica implica ya *in nuce* la necesidad de la herencia griega.

No nos equivocamos si afirmamos que Levinas no ha dudado nunca ni de Dios, ni de la filosofía. Y esta confianza inquebrantable tanto en la plenitud ética y de sentido

23 E. LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, 1982. *Ética e infinito*. J.M. Ayuso Díez (ed.), Madrid, 1991.

24 Cf. ID., “Carnet 7”, en ID., *Oeuvres Complètes*, t. 1: *Carnets de captivité et autres inédits... op. cit.*, 172. Es sabido que su experiencia personal como prisionero militar judío en un campamento del norte de Alemania y el conocimiento posterior de la Shoáh, donde murieron asesinados la mayoría de los miembros de su entorno familiar, le llevó, además de jurar no volver a pisar suelo alemán, a renegar del clima generado por la filosofía de Heidegger al que nunca terminó de perdonar por completo. El destino del pueblo judío y del judaísmo, identificado como “responsabilidad con respecto al mundo entero y, en consecuencia, *judaísmo universalmente perseguido*”, marcará de forma indeleble la propuesta filosófica y la propia vida del lituano definida por él mismo desde entonces como “dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”. ID., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme... op. cit.*, 374. Cf. ID., *De lo Sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, S. LÓPEZ CAMPO (ed.), Barcelona, 1997, 48.

que alberga la Biblia, como en el derecho que asiste a la filosofía a decir ella también la última palabra, fue, por ejemplo, uno de los principales motivos que le condujo a mostrar un temprano y radical distanciamiento con el mayo del 68. Es que Europa, no lo olvidemos, debe ser comprendida como la suma de la Biblia y de los griegos. Y lo que sus coetáneos, con toda la vanguardia intelectual, estaban haciendo en aquel momento preciso de la historia moderna occidental no era, a sus ojos, sino recusar precisamente la propia y específica conciencia europea para posicionarse a favor del pensamiento salvaje reivindicado por Lévi-Strauss. Lo cierto es que muy poca gente leía a Levinas en aquella época. Su notoriedad no fue inmediata y hubo que esperar a la década de los 70 para que le llegase el merecido reconocimiento público.

Probablemente haya sido esa falta de acogida en los círculos intelectuales vigentes la causa fundamental por la que Levinas tomó la precaución de separar sus escritos filosóficos de los confesionales publicándolos en editoriales distintas. Creo, no obstante, que ha llegado ya el momento de revisar esta escrupulosa división de su producción literaria para buscar, más allá de la elemental separación de contenidos, la fuente de inspiración común, la intuición originaria y el centro de gravedad que ha animado a ambos regímenes de escritura<sup>25</sup>. Porque lo que Levinas ha estado proponiendo abiertamente es que filosofar tal vez no sea sino descifrar como en un palimpsesto una escritura encubierta; que la labor del filósofo puede que sólo consista en traducir lo puro e indecible aún a riesgo de traicionarlo<sup>26</sup>. Si en filosofía, es verdad, el versículo no debe servir nunca de prueba, no es menos cierto que el Dios del versículo, más allá del peligro de antropomorfización, puede llegar a convertirse de hecho en la medida del Espíritu para el filósofo. Ahora bien, quizá la primera palabra de sentido provenga de la Biblia, de lo pre-filosófico, y resulta hasta muy admisible también que nos asista el derecho a citar sus versículos de la misma manera que a Heidegger no le acarrea problema alguno convocar a Hölderlin en su escritura, pero la última palabra —y esto es algo que Levinas repite siempre— le pertenecerá incuestionablemente a la filosofía.

El pensamiento filosófico reposa, por tanto, sobre unas experiencias “pre-filosóficas”. La filosofía no puede ser tenida, en consecuencia, como formalmente atea<sup>27</sup>, sino apun-

25 “Je fais toujours une distinction claire, dans ce que j'écris, entre les textes confessionnels et les textes philosophiques. Je ne nie pas qu'ils puissent finalement avoir une source d'inspiration commune” (Entretien avec Richard Kearney, “De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec E. Levinas”, en *Esprit* 234 [1997] 126). La mayor parte de la producción literaria de carácter religioso escrita por nuestro autor está formada por las lecciones talmúdicas pronunciadas, a modo de clausura, durante más de treinta años seguidos en las celebraciones de los Coloquios de intelectuales judíos. El director de las *Ediciones Minuit*, Jérôme Lindon, publicó estos textos de 1968 a 1996 en cinco recopilaciones con los siguientes títulos: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L'Au-Delà du verset* (1982), *A l'heure des nations* (1988) y *Nouvelles Lectures Talmudiques* (1996). Cf. E. MEIR, “Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas”, en D. COHEN-LEVINAS - S. TRIGANO (dirs.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme*, Paris, 2002, 127-144.

26 Cf. E. LEVINAS, “Liberté et commandement” (1953), en *Humanisme de l'autre homme... op. cit.*, 99-111.

27 La tesis de Levinas se opone así, radicalmente, a la de un Heidegger reivindicando para la investigación filosofía su esencia y su permanencia como ateísmo. La filosofía no sólo requeriría como necesidad interna la “arrogancia del pensamiento”, sino que esta misma arrogancia constituiría, de hecho, su auténtica fuerza: “...es en este

tando en su sentido a Dios. Y, sin embargo, “no es por casualidad –afirma Levinas– que la historia de la filosofía occidental haya sido una destrucción de la trascendencia”<sup>28</sup>. Sí, porque la filosofía, mirada en el conjunto de su historia, se presenta como el pensamiento constante del ser; gesta del ser que se ha traducido en un tener-que-ser (*avoir qu’être, Zu-sein*) o, empleando una expresión suya del último período, como la “barbarie del ser”<sup>29</sup>. Se podría decir que toda la producción levinasiana ha consistido en el rechazo de la temática spinozista de la perseverancia en el ser, del *connatus in suo esse perseverandi*, del universal *inter-és*. Y es esta búsqueda y defensa del des-inter-és el norte que marca, por tanto, la dirección filosófica de Levinas.

¿Cómo debemos interpretar entonces su pretensión de plantear otro-modo-que ser en el sentido del des-inter-és? Mi opinión es que la violencia ejercida últimamente por la filosofía sobre la cuestión del ser-violencia que no sólo se ha hecho patente en el privilegio de la *Seinsfrage* impuesto por Heidegger, sino también en la inversión (*Umwertung*) que de modo distinto procuraron Nietzsche y Husserl, este repudio del ser, digo, se transforma en Levinas en una tarea distinta. Pienso que el movimiento inicial de evasión no tendería tanto a la desaparición de la cuestión del ser cuanto a una cierta recuperación del mismo. ¿Qué tipo de recuperación? Pues aquella en la que el ser, y hasta la misma diferencia ontológica, se deducen a partir precisamente de *l’autrement qu’être*. De lo que la filosofía se ha olvidado no es de la cuestión del ser, sino del otro (*Autrui*) y de la trascendencia (*l’Autre*).

Que Levinas diga que la filosofía ha supuesto la destrucción de la trascendencia no significaría, por tanto, negar su posibilidad, sino la intención de volver a restaurar su verdadero inicio. Y ¿dónde radica ese inicio como principio (*ἀρχή*) y fundamento (*Grund*) último pretendido desde siempre por la filosofía? Pues se halla según él en el dato completamente universal y primario de que el hombre haya comprendido siempre que la santidad era algo previo e incontestable. Aquí radica lo verdaderamente racional, lo inteligible. El único valor absoluto es la posibilidad humana de darse a sí mismo al otro como prioridad<sup>30</sup>. Creo que esta decisión de Levinas de colocar lo absoluto del valor como inicio del filosofar debe ser leída en diálogo con la modernidad. La cuestión primera no está, por tanto, en saber si la moral es o no una farsa<sup>31</sup>, sino en cómo decir

---

ateísmo donde la filosofía llega a ser lo que una vez dijo un gran hombre: la ‘Gaya Ciencia’. M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriffs* [GA, 20], 109s. Tampoco los cristianos podremos renunciar a eso que Rahner llamó acertadamente como lo arrogante (*anmaßend*) del cristianismo cuando acuñó, por primera vez, el término de “cristiano anónimo”, es decir, la arrogancia de considerar “la salvación y lo santificadamente sanado en todo ser humano como fruto de la gracia de su Cristo”. K. RAHNER, “Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen”, en *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln, 1964, 158.

28 Cf. E. LEVINAS, “Dieu et la philosophie”... *op. cit.*, 95 (103).

29 Frente a la amenaza de la barbarie del ser, Levinas propone una cultura ética que consiste en la irrupción de lo humano sin renegar de la relación con la trascendencia en cuanto trascendencia. Se trata de una responsabilidad ética y una obligación hacia los demás; algo que termina llamándose amor. Cf. ID., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, 1991, 194. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, J.L. PARDO (ed.), Valencia, 1993, 216s.

30 Cf. *Ibid.*, 111 (119).

31 Cf. ID., *Totalité et infini*... *op. cit.*, IX (47).

de nuevo lo absoluto del valor después de la proclamación de la muerte de Dios y de la consiguiente transvaloración (*Umwertung*), es decir, cómo podemos volver a pensar otra vez a Dios desde Dios<sup>32</sup>.

Si esto es verdad, el auténtico interés de Levinas, por mucho que así se haya estado repitiendo desde la primera hora de su recepción, no habría sido la ética pensada como filosofía primera, esto es, como metafísica. A donde él ha dirigido decididamente sus esfuerzos, –al menos, así se lo confesó a Derrida– no ha sido sólo a la problemática ética –término griego al fin y al cabo–, sino a lo santo, a la santidad de lo santo<sup>33</sup>, fuente de todo valor<sup>34</sup>. Y con el término santidad se mienta aquí la infinitud de la separación que hace posible el mismo discurso ético. La santidad es siempre lo primero porque es aquello que no soporta condiciones, que es incondicionado. Incluso la teología, más allá de lo oportuno que resulte el empleo de este término, deberá venir después<sup>35</sup>. No se trata, por tanto, del problema de la existencia o de la no existencia de Dios, sino de la posibilidad de entender el término Dios como una palabra significativa. Lo que hay que determinar a partir de ahora es precisamente esa experiencia primera que hemos denominado comienzo de la filosofía; experiencia originaria que consiste en el dato de que Dios viene a la idea. ¿Qué tipo de experiencia es esta? Desde luego no hablamos, o no lo hacemos en primer lugar, de una experiencia religiosa. Lo que Levinas se ha propuesto mostrar es, nada más y nada menos, la transcendencia en el pensamiento natural; la necesidad, en suma, de la teología natural con el fin de reconocer la voz y el acento de Dios en las mismas Escrituras. A pesar de lo violentamente paradójico que pueda resultar esta decisión, no cabe duda que la intención aquí es, para decirlo en la terminología clásica kantiana, hacer una fenomenología del nouménico. Creo que esta ambigüedad constituye justamente el origen de toda la anfibología con la que él ha despachado prácticamente desde un inicio la gran empresa fenomenológica<sup>36</sup>.

Habría que comenzar a desgranar, por tanto, esa dimensión nueva de la epifanía por la que el aparecer aún sensible del rostro (*le visage*) del otro se transforma, o muta, en

32 “Al contrario (de las filosofías), las religiones o, para ser precisos, la religión cristiana no piensa a Dios... a partir del concepto, sino a partir de Dios mismo”. J.L. MARION, *La double idolâtrie en Heidegger et la question de Dieu*, París, 1980, 59. ¿No fue Kierkegaard quien invitó a olvidarnos de mediaciones y sumergirnos en la misma noción de Dios? Y la razón que daba para este proceder era que Dios no puede ser explicado por ninguna otra cosa que no sea él mismo Cf. S. KIERKEGAARD, *Post scriptum. No científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*, Salamanca, 2010, II, 2,2. Es Dios, por tanto, el “que da que pensar” si convenimos en seguir la expresión empleada por el P. Cabada Castro para su magnífico libro. Dios es la causa de que podamos preguntarnos por él. O como muy bien dice Levinas se trata *De Dios que viene a la idea*, que fractura o desborda el pensamiento. Cf. M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, 1999; A. GESCHÉ, *Dios para pensar*, t. 3: Dios, Salamanca, 2010.

33 Cf. J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París, 1997, 15; F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas*, Besançon, 1992, 83.

34 Cf. E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée... op. cit.*, Préface à la deuxième édition, 5 (11).

35 Cf. P. RICOEUR, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser, o más allá de la esencia' de Emmanuel Levinas*, A. SUCASAS (trad.), Barcelona, 1999, 22; F.J. HERRERO HERNÁNDEZ, “Levinas y el cristianismo”... *op. cit.*, 87s.

36 A investigar la oscilante relación de Levinas con la fenomenología dediqué mi escrito: *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca, 2005.

resistencia total a la aprehensión, al concepto (*Begriff*–*begreifen*) hasta llegar a hablarme; es entonces cuando el rostro del otro me invita a entablar con él una relación totalmente distinta de la que mantengo con las demás cosas<sup>37</sup>. En el fenómeno del rostro que ahora está frente a mí (*en face de moi*) se me abre el noumeno, se me da el *en sí* (*kath'hauton*), la posibilidad de tener un contacto con lo absoluto, con el mundo de lo inteligible, de las ideas; esa región donde los seres –dice Levinas– cobran o tienen un rostro<sup>38</sup>. El rostro es, en definitiva, la idea misma de lo infinito.

Si seguimos ahondando en lo pensado en esta última afirmación podremos, según él, renovar las posibilidades de esa *Tercera Meditación* de Descartes en cuyo final, no lo olvidemos, asistimos a la transformación de la idea de lo infinito en una Majestad adorada, esto es, abordada como rostro. En su audacia afirma incluso que es en la epifanía del rostro donde encontramos la mejor formulación del argumento ontológico. Y es que en la idea de Dios –que ha sido colocada, depositada, puesta, metida, insertada o introducida en mí, según la expresión textual empleada por Descartes (*ideam illam mihi indidisse*)–, en esa idea que me es innata hay más de lo que yo puedo pensar. Yo tengo en mí una idea que excede mi capacidad de pensar, mi capacidad ideativa. Más allá de su utilización como prueba de la existencia de Dios, lo que le interesa destacar a Levinas de estos textos –que singularmente él ha citado en latín– es, en primer lugar, la no-constitución de lo infinito por parte del cogito. Todo el problema de la modernidad estriba en el paso de la segunda a la tercera meditación, en el reconocimiento o no de que no es el cogito el que alcanza a Dios, sino Dios el que se deposita en mí, *ut ita dicam*.

Contra toda la ortodoxia cartesiana, Levinas ve aquí la posibilidad de comprender al sujeto de manera nueva contemplándolo como un sujeto preoriginario. En todo caso, la idea de lo infinito no se puede objetivar, no es un objeto más; y aquí radica, precisamente, la fuerza del argumento ontológico cuando predica la mutación de este “objeto” en ser, con independencia respecto a mí. Dios es el Otro –dice Levinas–. En el argumento ontológico acontece pues la misma mutación que vimos surgir ante la presencia del rostro de otro. Yo veo un objeto, una idea, una simple esencia que vira, que muta en pura posición absoluta, independiente, existencia *kath'hauton* (en sí misma). Lo que sucede aquí es la mutación de una esencia en existencia. Como Malebranche supo comprender, la idea de Dios es Dios en mí; es Dios mismo rompiendo la conciencia que apunta ideas, que pone del revés, patas arriba, al cogito mismo.

Desde esta interpretación no puede resultar extraño que el segundo aspecto a subrayar de la citada *Tercera Meditación* sea la precedencia o la prioridad de mi percepción de lo infinito en relación a la que tengo de lo finito, o sea, que la idea de Dios es anterior a la que yo tengo de mí mismo. Lo decisivo del texto radica, por tanto, en esa significación que precede a la *Sinngebung*. Se trata de una racionalidad anterior a toda constitución donde la significación es justamente lo Infinito, es decir, el Otro. Y no es por eso

37 Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini... op. cit.*, especialmente el apartado “rostro y ética”, 207ss.

38 *Ibid.*, 67.

tampoco ninguna casualidad que Descartes haya vinculado esta precedencia con la idea de la creación porque lo que se desprende de esta idea es un sentido que me precede; la revelación de que la inteligibilidad me es anterior.

Pero este dinamismo hacia lo infinito como salida del ser, y que más tarde recibirá el nombre de ‘intriga’, no puede comprenderse, ya lo he insinuado, como un simple movimiento teológico. El movimiento hacia la exterioridad más absoluta no ha sido nunca entendido, en efecto, en el sentido de una trascendencia o una “existencia superior”, sino como una “ex-cedencia” de corte ético, es decir, una salida del ser y de las categorías que lo describen bajo la ya mencionada fórmula platónica del Bien como “transesencia” (“επεκεινα της ουσιας”)<sup>39</sup>.

#### 4. SALVACIÓN NO ES EL SER

La edición del volumen primero de sus *Obras Completas* emprendida bajo la coordinación de Jean Luc Marion ha sacado a la luz escritos y cuadernos inéditos redactados entre 1940-1945, los años en los que estuvo cautivo del ejército alemán como oficial francés, así como diversas notas tomadas en su investigación filosófica desde 1935 a 1965. Pues bien, entre los más antiguos de esos apuntes figura uno con fecha del 8 de septiembre de 1937 en el que nuestro autor, rechazando la interpretación que Heidegger hace del *In-der-Welt-sein*, escribe lo siguiente: “El mal de la soledad no es el hecho de un ser encontrándose mal en el mundo; sino el mal del hecho mismo del ser –aquel que no se puede sanar por un ser más completo, sino por la salvación –y finaliza diciendo– *Salut n'est pas l'être* (salvación no es el ser)”<sup>40</sup>.

Lo que expresan estos breves comentarios es el corte radical entre la santidad y el ser. La santidad –todavía nombrada en esta vieja libreta con el término *sacré*– constituye el verdadero ámbito de la revelación en el que las leyes y las categorías naturales pierden su vigor. El ser, en cambio, permanece clavado y encadenado en la mera naturaleza.

39 Levinas recobra esta idea platónica en 1961 al tratar la fundamental noción de “creación” en cuanto inicio del movimiento hacia la trascendencia y la alteridad. Cf. *TI*, 269 (*La création*). La fórmula ha sido finalmente recogida como centro de su propuesta ética definida como “el Bien antes del Ser”. *AE*, 156. Existe la fundada sospecha de que el título mismo de esta gran obra obedece al intento de Levinas de traducir la citada expresión. Cf. la “Introducción” de A. PINTOR RAMOS a la edición castellana de *AE*, 13. Por su parte, Klaas Huizing vislumbra en este título la complicada controversia mantenida por Levinas con Heidegger cf. K. HUIZING, *Das Sein und der Andere. Levinas/Auseinandersetzung mit Heidegger...* *op. cit.*, 16, n. 23 y p. 186. Esta última interpretación vendría avalada, en última instancia, por el uso que Heidegger hizo también de la fórmula. Cf. J. DERRIDA, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”... *op. cit.*, 116s. y 192. Una buena y pormenorizada exégesis de la expresión platónica se puede leer en J.-F. MATTÉI, “Levinas et Platon, sur l’«au-delà de l'être»”, en *Noesis* 3 (1998) 9-26. Para el estudio en Platón del “Bien” como “«transesencia» que constituye la verdadera trascendencia” sigue siendo aconsejable el análisis de M. LEGIDO, “Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego”, en *Acta Salmanticensia* 18 (1964) 13-55.

40 “Carnet 1” (8 septembre 1937) 3, en E. LEVINAS, *Oeuvres Complètes*, t. 1: *Carnets de captivité et autres inédits...* *op. cit.*, 52.

De esta diferenciación surge, según Levinas, la genuina necesidad de la evasión, de una verdadera salida de sí mismo (*soi*), de una transcendencia. La evasión a la que aquí se alude es claramente la evasión del ser o de la existencia; más aún, es la evasión absoluta o la mera aspiración a salir. Para decirlo con toda simplicidad: Es *l'au-delà*<sup>41</sup>. No se trata, pues, del *élan vital* bergsonian que aún nos sitúa sobre la tierra<sup>42</sup>, ni del ascetismo o la cesación sabática de actividad con lo que podríamos nosotros equiparar perfectamente esa suspensión de la actitud natural llevada a cabo en la reducción fenomenológica<sup>43</sup>. Y tampoco puede interpretarse este primer ensayo hacia la exterioridad –insisto– desde el mero recurso a la eternidad, sino a la pura evasión.

Recordemos que en este tiempo de cautividad, se estaba fraguando el complejo texto *De la existencia al existente* (1947). La lectura de estas notas nos otorga ciertamente el privilegio impagable de asistir a la maduración del núcleo fundamental de este libro que Levinas describe en este momento con la expresión “dialéctica de la salvación”, o sea, la dialéctica por la que el yo se libera de su intimidad<sup>44</sup>. El *moi* y el *soi*, el yo-mismo y el sí-mismo, manifiestan la instalación en esa mismidad siempre repetitiva de lo Mismo. Pues bien, nunca la relación con mi existencia podrá ser vivida como la simple asunción de esta existencia. Levinas llega a hablar, incluso, de una esclavitud de la existencia<sup>45</sup>. Pero, ¿no había dejado escrito Heidegger que “la esencia del Dasein consiste en su existencia”<sup>46</sup>? ¿Y no había intentado explicar este mismo autor lo incomprensible de la existencia con el término *Geworfenheit*, con el hecho de ser arrojado y tener que batallar uno en medio de sus posibilidades en completo abandono<sup>47</sup>?

Levinas, anotándolo primero con lápiz y volviéndolo a subrayar años más tarde con su pluma estilográfica, afirma con total rotundidad: “Un elemento esencial de mi filosofía –aquél por el que difiere de la filosofía de Heidegger– es la importancia del Otro”<sup>48</sup>. Y de ahí la importancia que ya empieza a cobrar en estas notas de cautividad el *hinne-ni*, el *me voici*, heme aquí. La subjetividad, en efecto, se define por su estructura

41 Cf. *Ibid.*, 54-59.

42 Los responsables de la edición del tomo 1 de las obras de Levinas anotan acertadamente el texto de *De la evasión* donde Levinas precisará que “Dans l'élan vital nous allons vers l'inconnu, mais nous allons quelque part, tandis que dans l'évasion nous n'aspirons qu'à sortir”. E. LEVINAS, *De l'évasion*, Montpellier, 1935/36, 1982. *De la evasión. Introducción y notas de Jacques Roland*, I. HERRERA (trad.), Madrid, 1999, 82. Cf. Id., *Oeuvres Completes*, t. 1: *Carnets de captivité et autres inédits...* op. cit., 59, n. a.

43 Reduction phénom. = תבש (Chabbat): “Carnet 1” p. 30, en ID., *Oeuvres Completes*, t. 1, op. cit., 59.

44 “Carnet 2” p. 12, en *Ibid.*, 66.

45 “Asservissement de l'existence”: “Carnet 1” p. 14, en *Ibid.*, 56.

46 “Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz”: § 9 de *SuZ*.

47 Cf. “Carnet 2” p. 16, en *Ibid.*, 68. El concepto de *Geworfenheit* es desarrollado por Heidegger en el § 29 de su *SuZ*. Levinas se refiere a él ya en 1932 en los siguientes términos: “Heidegger fixe par le terme de *Geworfenheit* ce fait d'être jeté et de se débattre au milieu de ses possibilités et d'y être abandonné. Nous le traduirons par le mot *déréliction*”. E. LEVINAS, “Martin Heidegger et l'ontologie”, en ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1949, 1993, 2 ed., 68.

48 “Carnet 5” p. 14, en ID., *Oeuvres Completes*, t. 1, op. cit., 134. “En mi filosofía –sigue añadiendo– [se produce una] ruptura con el substantialismo en el sentido en que la intersubjetividad del amor y de la abnegación se convierten en el acontecimiento que domina el ser mismo”. *Ibid.*, 144.

profética y no por la mismidad (*Jemeinigkeit*) que caracteriza la esencia clausurada del *Da-sein*. Todavía no ha transcurrido el tiempo suficiente para ese último e hiperbólico “giro levinasiano”<sup>49</sup> en el que “el ser acabe invirtiéndose en subjetividad” dando lugar a una “subversión de la esencia en substitución”<sup>50</sup>. Será entonces cuando la subjetividad sea leída en una nueva significación, aquella que le da el ser de otro modo, en último extremo, “substitución del otro por uno” o “expiación”<sup>51</sup>. La noción de *substitución* se convierte así en el sentido último de la responsabilidad y “consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del sí-mismo –como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén–; y en esta substitución no sólo *ser de otro modo*, sino, como liberado del *conatus essendi*, *otro modo que ser*”<sup>52</sup>.

Pero en este movimiento que va del ser al otro<sup>53</sup>, la iniciativa radical a partir de ahora debe ser llevada ya por el misterio que no es ni el ser ni la nada<sup>54</sup>. Misterio que desvela un Dios “no subjetivo”<sup>55</sup>. Por eso lo decisivo ya no es creer en la existencia de Dios –lo cual no deja de ser una abstracción– sino, como dice literalmente Levinas, tener una cuestión de Dios (*avoir une question de Dieu*)<sup>56</sup>. Y no hay duda alguna sobre el significado de esta extraña expresión porque la cuestión de Dios es la pregunta que se hace el interesado, la llamada que atiende el que busca y espera: La cuestión de Dios es la oración y la oración, a su vez, el pensamiento diáfano, sin reservas, sin segundas intenciones, sin recámaras (*pensée sans arrière-pensée*). “Tengo confianza en Dios. No que él hará todo según mi deseo. Pero sé que en última instancia trataré con Él. Esto es la confianza [*émouna*]. Estoy entre sus manos. El dolor –puede llegar al infinito. Tiene algo de embriagador –pues en él se teje mi pasividad en el seno de Dios y mi elección”<sup>57</sup>.

Con un sencillo ejercicio de imaginación uno puede llegar a imaginarse perfectamente al prisionero de guerra israelita número 1492, en aquel *Stalag* alemán, leyendo a León Bloy y a Teresa de Lisieux, e introduciéndose de lleno en la comprensión de la transcendencia, en el orden mismo del misterio. El Dios sobre el que Levinas ha meditado largamente durante su cautividad, no cabe duda, es el Dios judío; un ser, en consecuencia, sin subjetividad, ni asomo alguno de personalidad. Dios como “una cierta temporalización del tiempo”<sup>58</sup>, vaciándose continuamente en los numerosos actos sucesivos en que consiste la creación *ex nihilo*. Porque la creación no fue, en efecto, un único

49 Cf. B. CASPER, “Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas”, en *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984) 275.

50 Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence...* op. cit., 241

51 Cf. *Ibid.*, 58s.

52 Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme...* op. cit., 379.

53 Levinas ha titulado así el trabajo dedicado a analizar la obra de Paul Celan. Cf. Id., “De l'être à l'autre”, en *La Revue des Belles-Lettres* 46 (1972) 193-199; recogido en *Noms Propres* Paris (1976) 59-77.

54 Cf. “Carnet 5” p. 2, en Id., *Oeuvres Completes*, t. 1, op. cit., 147.

55 *Ibid.*, 82.

56 “Être religieux –ce n'est pas croire à l'existence de Dieu– ce qui est une abstractio –mais avoir une question de Dieu– la question de Dieu c'est la prière –La question qu'on pose à l'intéressé– l'appel”. *Ibid.*, 196.

57 Cf. *Ibid.*, 162 y 154 respectivamente. Los corchetes son una introducción mía.

58 *Ibid.*, 82.



acto en el que se creara el ser y la evolución siguiera como de suyo, sino que consiste en muchos actos sucesivos<sup>59</sup>. No contemplamos aquí tampoco la posibilidad abierta por el devenir hegeliano, bergsoniano o heideggeriano, sino que el tiempo es aquello que constituye el misterio fundamental en el fondo del ser; un ser que por este motivo puede interpretarse ya como sobrenatural<sup>60</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN

La importancia del tiempo es algo, seguramente, que Levinas ha aprendido también en el campo de concentración. En una conmovedora intervención radiofónica nada más acabar la guerra, Levinas ha relatado lo que supuso el reencuentro con la experiencia judía. Su testimonio permite que nos asomemos a la soledad del cautivo israelita que experimenta cómo su propia existencia va cobrando, consciente o inconscientemente, carácter religioso. Su soledad es, en el fondo de su alma, una soledad con Dios incluso si por orgullo o por prejuicio no osa pronunciar su nombre. A diferencia del deportado, para el que el martirio era inmediato, el prisionero tiene el tiempo de prepararse para ello. Entre aquel hombre y su sufrimiento se abre entonces un intervalo –rememora Levinas– y en este intervalo se desliza la meditación; instante mismo en el que comienza la vida espiritual<sup>61</sup>. Es el momento de releer el pasaje bíblico en el que Abrahán va a inmolar a Isaac. Tal vez el dato más relevante de ese texto sea el silencio de los tres días en los que padre e hijo van de camino hacia el lugar que el Señor ha indicado para el sacrificio. Porque ese silencio de los tres días, roto sólo en la última etapa por la pregunta del hijo y la respuesta implícita del padre, fue precisamente lo que hizo que aquella prueba resultase fecunda. Y lo que Levinas está contemplando es cómo esa historia se refleja ahora en su propia existencia. Se trata siempre del mismo intervalo de silencio y soledad, que este instante de la historia es vivido también por aquel prisionero israelita, con conciencia ya explícita de su judaísmo, como tortura, como muerte y como *Kidouche-Hachème* (santificación del Nombre).

En aquel *Stalag* alemán, la historia judía, el hebreo y la Biblia volvían a suscitar el interés y su estudio. Evitando el recurso a un fácil lirismo, Levinas recupera alguno de aquellos momentos excepcionales. Con emoción contenida relata la pureza de uno de esos cortos instantes en los que un grupo limitado de prisioneros –con al menos diez miembros, como prescriben las normas de oración– se reunían en una habitación, rodeados de camas e iluminados con la tenue luz de las lámparas de petróleo o de acetileno, para recitar las antiguas plegarias. La celebración de aquel oficio religioso crepuscular finalizaba curiosamente en la oscuridad de la noche y en medio de las sonrisas sarcásticas de los que no iban, obligados tal vez por sus convicciones contrarias o por su pertenencia

---

59 Cf. *Ibid.*, 53.

60 Cf. *Ibid.*, 134.

61 Cf. *Ibid.*, “L’expérience juive du prisonnier”, 211.

al siglo XX –comenta irónicamente nuestro autor. Pero aquel murmurar corto y fluido desgranando las oraciones memorizadas desde la infancia volvía a recuperar en su espíritu el sentido de las antiguas fórmulas. Cuando la fuerza en su triunfo más brutal hacía dudar de todo lo que se había enseñado sobre el Bien y el Mal, sobre un mundo gobernado por la Misericordia, las antiguas palabras litúrgicas recordaban las historias increíbles de un pueblo, Israel, amado por Dios con un amor eterno; un Señor que nos salvaba de la mano de todos los tiranos; el poder del faraón arrollado por las olas entre los cantos de alegría de los israelitas. Repetición infatigable de un credo en el que triunfaba el humilde y el pobre. Aquellos prisioneros habrían estado perfectamente legitimados para cerrar con desdén el libro de oraciones y salir reteniendo una blasfemia que presionaba sus labios o para repetir sencillamente las cosas sin pensarlas, sin creerlas, con la indulgencia que se puede tener con el candor de épocas ya pasadas. Pero también era posible volver a implorar al Señor desde el fondo del abismo, como Jonás, como el mismo Jesús. Encontrar una terrible confirmación de este amor de Dios en el dolor y en la duda. Y sentirse otra vez como entre sus manos y volver a experimentar su presencia en la pasividad total del abandono. Descubrir la misteriosa inversión del sufrimiento en felicidad. Y, a fin de cuentas, ¿no es el judaísmo todo esto? ¿Qué es el judaísmo sino la experiencia, después de Isaías y de Job, de la posibilidad de esta inversión –ante la esperanza, en el fondo de desesperanza– del dolor en dicha; el descubrimiento en el sufrimiento mismo de los signos de la elección? Todo el cristianismo –nos dice Levinas– está ya contenido en este hallazgo muy anterior a él. Estos instantes –termina relatando con admiración– existían para algunos de nosotros y no eran ni mentira, ni anacronismo.

Creo que sin esta experiencia judía del prisionero no se puede comprender del todo a Levinas. Ni su filosofía, ni su judaísmo pueden ser desconectados de aquel acontecimiento terrible que vieron sus propios ojos y se marcó en su carne. La posibilidad misma de leer un texto arcaico y volver a tomarlo al pie de la letra sin adaptarlo a una interpretación, es decir, sin buscarle un sentido simbólico o metafórico, ésta fue también una posibilidad que se abrió en este período de cautividad. Los acontecimientos que siguieron al Shoá no hicieron, por otra parte, sino confirmarle en el valor de esta verdad; la verdad enseñada desde la infancia de que el injusto y el fuerte sucumben, mientras el humilde y el pobre son salvados y triunfan. Toda esta verdad elemental pareció revalidarse en su más desnuda simplicidad y literalidad en los acontecimientos mundiales que siguieron a la gran guerra.

El arte de Levinas consiste en coger los textos filosóficos por su borde. Lo hemos visto con la tercera meditación cartesiana y el énfasis que él puso en su cierre. La idea de lo infinito se convierte en ese pasaje final, más allá del estilo ornamental allí empleado, en la divina Majestad contemplada y adorada como rostro. Levinas hablará en su último período de la intriga del rostro como gloria del infinito. El peso (*kaved-kavod*) o la gloria pasa a ser la mejor traducción de esa Majestad o Altura depositada en mí, en la pasividad del cogito, y se convierte, al mismo tiempo, en la definición para la significación ética o para el peso o la gravedad que el otro adquiere en mi responsabilidad. Será entonces

cuando introduzca la noción de huella (*trace*) para tratar de describir el tránsito del fenómeno a su *au-delà*. Pues en la huella retiene aún algún vestigio o signo de un fenómeno que ya no está, que ha pasado a su más allá. La huella del otro determina a la ética como gloria, como relación sin relación o pensamiento sin adecuación, sin la correlación de noesis y noema. Proximidad que escapa al saber pero que no por eso deja de ser racional ni implica tener que guardar silencio en contra de la recomendación ridícula de un cierto positivismo. Con la huella yo tengo la presencia de una ausencia, obtengo todo lo más un él, lo que Levinas va a denominar como l'illéité (*la ileidad*). *Ileidad* es pues el nombre para la trascendencia y para el origen de la alteridad. La huella es la forma en la que la Divinidad se muestra como en el cap. 33 de Éxodo en el que Dios habla cara a cara con Moisés como un hombre habla con su prójimo, sintiendo la huella de su gloria pero sin poder ver su rostro.

Por eso la mejor forma de glorificar la gloria, el testimonio más sincero del Infinito, es la prueba viviente del mártir que dice *me voici*. El heme aquí no sólo define una nueva subjetividad preoriginaria como huella del infinito en la que el yo es un otro (*je est un autre*), sino la única manera racional de pronunciar o de insinuar hoy el nombre de Dios. De ahí que las proposiciones racionalista del tipo “yo creo en” hayan perdido todo su vigor y que la única exposición válida para ese nombre sea la idea cabalística de su contracción (*zimzoum*), nueva manera del Infinito que experimentamos cuando decimos *me voici* como estatura de lo humano, humanismo del otro hombre. De ahí que el *me voici* signifique, antes que nada, la responsabilidad absoluta y la absoluta pasividad, pero también la imposibilidad de escapar de Dios<sup>62</sup>, como el gran mártir o el testigo por antonomasia de la ética.

---

62 Cf. Ib., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence...* op. cit., 233.