

ÉTICA Y MÍSTICA: DE UNA ESTÉRIL LEJANÍA A UNA EXALTADA ALEGRÍA

ETHICS AND MYSTICISM: FROM EMPTY DISTANCE TO DELIGHTFUL JOY

BENITO ENRIQUE GARCÍA GUERRERO

Doctor en Filosofía. Licenciado en Estudios Eclesiásticos
Instituto Bíblico y Oriental. Colegio Ntra. Madre del Buen Consejo
León/España
benitoenrique13@gmail.com

Recibido: 2/03/2017

Revisado 26/06/2017

Aceptado: 29/09/2017

Resumen: La filosofía judía contemporánea, particularmente la surgida de la historia *herida* del pensador lituano Emmanuel Levinas, presenta de modo exclusivista la reducción de la relación religiosa a relación ética. No sólo queda ahí su propuesta sino que este filósofo judío considera la experiencia mística una degeneración o peligro para la religiosidad auténtica. En cambio, el mayor especialista español en los estudios de fenomenología de la religión, el pensador cristiano Juan Martín Velasco, considera la experiencia mística como la culminación de la experiencia religiosa.

Reivindicando el valor filosófico de *una* experiencia de la infancia, el objetivo de este trabajo es presentar una hipótesis que contribuya a subsanar este equívoco grave.

Palabras clave: cristianismo, ética, existencialismo, fenomenología, judaísmo, mística, ontología, religión.

Abstract: Modern Jewish philosophy, particularly that which has emerged from the Lithuanian thinker Emmanuel Levinas *tumultuous* life story, introduces in an exclusive way the reduction of the religious relationship to an ethic one. Levinas ideas do not stop here either, given that this Jewish philosopher also considers that mystic experiences worsen or endanger authentic religiosity. On the other hand, the most important Spanish specialist in studies of phenomenology of religion, the Christian thinker Juan Martín Velasco, considers mystic experiences to be the culmination of religious experiences.

In order to reclaim the value of *one* childhood experience, the aim of this study is to come up with a theory that helps to rectify this serious misunderstanding.

Keywords: Christianity, ethics, existentialism, Judaism, mysticism, ontology, phenomenology, Religion.

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro objetivo es tratar de resolver el conflicto suscitado por la crítica del filósofo judío Emmanuel Levinas (1906-1995) a la posibilidad de que las experiencias solitarias religiosas y místicas constituyan ejercicios de auténtica trascendencia. Podríamos decir que Levinas sólo acepta la “relación ética” como “relación religiosa”¹.

Como réplica a Emmanuel Levinas hemos seleccionado la obra de fenomenología de la religión y de la mística del pensador cristiano Juan Martín Velasco (1934), por dos razones principales: según la opinión mayoritaria de algunos de los mayores especialistas españoles en numerosos campos del conocimiento (filosofía, teología fundamental, filología y teología bíblica, historia de las religiones, etc.), es el máximo conocedor del hecho religioso desde la perspectiva de las ciencias de las religiones en nuestro país; en segundo lugar porque, no sintiéndose conforme con la crítica levinasiana, ha expuesto argumentos en contra a dicha acusación².

Los estudios más afinados de fenomenología y filosofía de la religión han considerado la experiencia mística de Dios como “la culminación de la experiencia religiosa, o sea, la experiencia religiosa en su originalidad plena”³, y a aquellas personas que la han vivido como “esas cimas de la historia de las religiones”⁴ que constituyen el reducido grupo de los grandes maestros espirituales. Por ello, llama poderosamente la atención que haya otros pensadores excepcionales que “la consideran justamente al contrario, es decir, una degeneración de la religión o peligro”⁵ para la misma, hasta el punto de convertirla en lo más alejado de la religiosidad auténtica. Como sigue explicando el filósofo español Miguel García-Baró, estamos convencidos de que “algún equívoco grave está presente”⁶ para que se considere la mística de dos formas contradictorias y opuestas.

1 De inicio este trabajo sólo pretendía sintetizar un tema esencial de una tesis doctoral titulada *La relación religiosa en la obra de Emmanuel Levinas*, defendida el 14 de enero del año 2016 en la Universidad Pontificia de Salamanca y dirigida por D. Miguel García-Baró López, aunque inspirada por D. Juan Martín Velasco. Este nuevo esfuerzo por concentrarse en lo esencial permitió afinar algunas comprensiones iniciales que, en nuestra opinión, abren un camino de profundización en la relación Filosofía-Biblia.

2 Cf. MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós Editores, 1995, pp. 12-20.

3 GARCÍA-BARÓ, M., *Estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 37.

4 MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003, p. 10.

5 GARCÍA-BARÓ, *op. cit.*, p. 37.

6 *Ibid.*, p. 37.

El itinerario seguido en este trabajo ha sido el siguiente: en un primer momento, consideramos esencial exponer ambas formas de comprender la relación de trascendencia y algunas de sus argumentaciones al respecto. En segundo lugar (apartado quinto), intuimos la idoneidad de profundizar en los puntos de partida de ambas instalaciones existenciales (fenomenología y ontología fundamental), con el objetivo de identificar la antropología más radical o filosofía primera. Por último, la inspiración procedente de una experiencia de unión-separación *místico-ética* permitió *reordenar* y *conectar* la relación ética y la relación religiosa o mística.

Esta comprobación existencial de una teoría de lo humano –auténtico conocimiento metafísico–, constituye una reivindicación más del sentido y valor filosófico de las experiencias lingüístico-ontológica y místico-ética acontecidas en la infancia, cuyos efectos –frecuentemente olvidados– se hacen sentir en las diferentes ciencias humanas y sociales –preferentemente en la filosofía y en la teología⁷–, en el diálogo cultural-político y religioso, y en la propia existencia personal.

2. ALGUNOS INTENTOS DE Oponer LA MÍSTICA A LA ÉTICA EN EL FENÓMENO RELIGIOSO

Hay numerosas corrientes de estudios de lo religioso que, desde distintas perspectivas, han opuesto la mística a la ética. La escuela de fenomenología de la religión representada por Nathan Söderblom y Fr. Heiler realizó una tipología de las religiones, ya considerada clásica, que clasificaba los principales movimientos religiosos en dos grandes grupos, según subrayaran más la espiritualidad *profética* –judaísmo, cristianismo e islam– o la religiosidad *mística* –hinduismo, budismo y taoísmo–. Siguiendo a Heiler, el conocido teólogo suizo Hans Küng⁸ estableció una distinción tajante entre ambas espiritualidades atendiendo a tres criterios: una *experiencia psíquica fundamental* de la que surge una determinada *concepción de Dios* y que comporta, en tercer lugar, unas *actitudes básicas*.

7 La forma de comprensión del contenido de la revelación defendida en este trabajo, sintoniza con la expresada por Orígenes. Este escritor cristiano hablaba de la existencia de dos pozos: *la palabra de la Escritura y el interior de la persona, procedentes de la misma fuente que es el Espíritu que inspira la Escritura y actúa como imagen de Dios en el hombre, y que tienen que confluir y fecundarse mutuamente para que se produzca el “milagro” del descubrimiento, la revelación de Dios en el mundo, la historia y la vida del hombre*. El texto, citado en DE LUBAC, H., *Histoire et Esprit*. París: Éd. Du Cerf, 1950, pp. 347-348.

8 Cf. KÜNG, H., *¿Existe Dios?* (trad. J. M^a. Bravo Navalpotro). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, pp. 823-827.

A modo de diferenciación clara entre ambas espiritualidades, recogemos brevemente a continuación una presentación general elaborada por Juan Martín Velasco⁹:

Piedad mística	Piedad profética
Niega (o ignora) la persona humana, el mundo y la sociedad.	Afirma la persona, el mundo y la historia.
Vive una experiencia ahistórica de Dios.	Mantiene con Dios una relación histórica.
Realizada bajo la forma del éxtasis.	Realizada como revelación y respuesta de fe.
Afirma a Dios como unidad indiferenciada.	Reconoce un Dios personal.
Se propone como ideal la huida del mundo.	Se propone la transformación del mundo.
Tiene espíritu monacal.	Tiene espíritu profético
Espiritualidad “femenina”: pasiva, receptiva o contemplativa.	Espiritualidad “masculina”, de carácter activo, evangelizador.
Se representa la salvación como disolución del individuo en el Absoluto, es individualista, acomunitaria.	Idea escatológica de la salvación pero con capacidad para transformar la persona y el mundo.

Ahora bien, el hecho de constatar simplemente la existencia de experiencias místicas en la religiosidad profética (cábala judía, sufismo musulmán y mística cristiana), a la vez que tendencias proféticas y personalistas en tradiciones religiosas de marcado carácter místico (por ejemplo la bhakti de algunas corrientes hindúes), invalida cualquier oposición radical entre ambas tendencias. A lo que se une también, como escribe Juan Martín Velasco:

Todas estas contraposiciones entre mística y profetismo chocan con la descripción del fenómeno místico que se obtiene de la comparación de sus diferentes manifestaciones. En ellas, en efecto, aparece con claridad, por una parte, hasta qué punto el desasimiento de sí mismo y de toda “gratificación” que pueda seguirse de la relación con Dios es norma imperativa en todas las corrientes verdaderamente místicas, y, por otra, que el término del proceso convierte al místico en un servidor de los demás, y convierte al servicio en sello y garantía de autenticidad del proceso místico en su conjunto¹⁰.

9 MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico* [...], p. 27.

10 MARTÍN VELASCO, J., *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2007, p. 100.

Pero no sólo desde una intención sistematizadora se ha intentado enfrentar ambas espiritualidades, el pensamiento judío contemporáneo ha radicalizado la oposición entre lo ético y lo místico.

Desde su existencia religiosa, escribe Franz Rosenzweig:

El hombre que no es más que el amado por Dios se cierra al mundo entero y se encierra a sí mismo. Esto es lo que toda mística tiene de inquietante para los sentimientos naturales, y aun de objetivamente funesto (...). Esta relación fundamentalmente inmoral del místico puro con el mundo le es, pues, absolutamente necesaria, si es que quiere acreditar y conservar su puro misticismo¹¹.

Y refiriéndose también a este autor, Levinas subraya que “ninguna persona es más hostil que Rosenzweig a la noción untuosa, mística, piadosa, homilética, clerical de la religión del hombre religioso”¹². El mismo Emmanuel Levinas figuraría entre los mayores críticos a la mística como auténtica experiencia de trascendencia oponiéndola a la ética. Son multitud los textos escritos en los que el pensador lituano manifiesta este rechazo a la experiencia mística como auténtico acceso a Dios. Recogemos a continuación algunos enunciados particularmente significativos:

La relación ética, el cara a cara, rompe con toda relación que pueda llamarse mística y en que acontecimientos distintos del de la presentación del ser original vienen a revolucionar o a sublimar la sinceridad pura de esta presentación; en que equívocos embriagadores vienen a enriquecer la univocidad original de la expresión; en que el discurso se vuelve encantamiento (como la oración que se vuelve rito y liturgia); en que los interlocutores se encuentran desempeñando un papel en un drama que ha empezado fuera de ellos. Ahí reside el carácter razonable de la relación ética y del lenguaje. Ningún miedo, ningún temblor, podrían alterar la rectitud de la relación que conserva la discontinuidad de ésta misma –que se niega a la fusión– y en que la respuesta no elude la pregunta¹³.

Abrir la posibilidad de la relación directa con Dios, como sostiene la mística, haría que el sujeto sobrepasara el punto exacto de su condición en la relación con lo absoluto, patentizando cierta connivencia entre lo místico y lo violento. Tanto la experiencia religiosa como la mística –quizá él no haga distinción–, como lo

11 ROSENZWEIG, F., *La Estrella de la Redención* (trad. Miguel García-Baró). Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 255-256.

12 LEVINAS, E., *Difícil libertad* (trad. Juan Haidar). Madrid: Caparrós Editores, 2004, p. 234.

13 LEVINAS, E., *Totalidad e infinito* (trad. Miguel García-Baró). Salamanca: Sígueme, 2012, pp. 225-226.

litúrgico y sacramental, es sorprendentemente calificado de irracional y violento¹⁴. Basten algunos ejemplos:

La violencia se encuentra además, y en gran medida, en el delirio poético y en el entusiasmo en los que nos limitamos a ofrecer una boca a la musa que se posiona de ella para hablar; en el temor y en el temblor en los que lo sagrado nos saca de nosotros mismos¹⁵. (...) La intervención del inconsciente y, por tanto, de los honores y de los éxtasis que de él se nutren –el recurso a la acción mágica de los sacramentos– todo esto tiene su origen en la violencia¹⁶.

En su intento por renovar el judaísmo, Levinas señala diferencias esenciales insalvables respecto a la forma de comprender el hecho religioso por las fenomenologías de la religión¹⁷. Recogemos algunas afirmaciones en este sentido: “¿Es posible, pues, que una renovación del judaísmo se realice bajo el signo de lo Irrracional, de lo Numinoso, de lo Sacramental?”¹⁸ Él mismo responde que “el judaísmo trata de comprender la santidad de Dios en un sentido que contrasta y que rompe con la significación numinosa del término”¹⁹. Así, “el judaísmo ha deshechizado el mundo, se ha opuesto a esa pretendida evolución de las religiones a partir del entusiasmo y de lo sagrado”²⁰.

Sin embargo, Juan Martín Velasco ha recogido múltiples fragmentos del texto bíblico, tanto procedentes de la primera alianza como de la segunda propiamente cristiana, que, dado su carácter místico o teopático²¹, pueden causar cuanto menos extrañeza en relación al exclusivismo ético levinasiano.

En el Pentateuco, bloque de libros del primer testamento que compartimos judíos y cristianos, tenemos a Moisés sintiéndose interpelado, es decir, en contacto con Yahveh (Ex 3,13: 33, 12; 33, 18). Pero también en el libro del Deuteronomio, aparecen expresiones de una hondura mística admirable (Dt 18, 13; 6, 5). En los libros históricos, aparece Elías en “unión mística” con Dios (1 Re 17-19). Y en los libros sapienciales, volvemos a encontrar formulaciones que manifiestan un encuentro místico con Dios, ya sea en el personaje de Job (Job 42, 5), o con el salmista (Sal 33, 9; 22; 36, 8-10).

14 LEVINAS, *Difícil [...]*, pp. 26, 74, 131, 132, 314-315.

15 *Ibid.*, pp. 23-24.

16 *Ibid.*, pp. 24.

17 *Ibid.*, pp. 51, 81, 132, 199, 271, 308, 343.

18 *Ibid.*, p. 22.

19 *Ibid.*, p. 32.

20 *Ibid.*, p. 33.

21 Cf. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico [...]*, pp. 193, 390, 391, 407, 408.

En el segundo testamento no son menos las expresiones que desvelan un auténtico encuentro místico, ejemplificado de modo admirable en la unión de Cristo con el Padre. El evangelio de Juan se sitúa en esta misma comprensión (Jn 14, 23; 16, 30); los evangelios sinópticos también (Mt 5, 8; Lc 10, 42).

Ha sido curiosamente el antiguo judío fariseo Pablo de Tarso quien ha descrito genialmente este hecho extraordinario, cuando afirma: “olvidando lo que dejo atrás, y lanzándome (ἐπεκτεινόμενος) a lo que me queda por delante” (Flp 3, 13). O también: “vivo yo; más no yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2, 20). Esta experiencia epextática consiste en una tensión de perfeccionamiento infinito nunca resuelta, como un Reino que no tiene fin.

Pues bien, este “eticismo” extremo en un pensador inscrito en la tradición judía sólo parece comprensible desde una peculiar forma de comprender el texto bíblico y el judaísmo. Desde la óptica levinasiana, el mensaje de la Biblia sólo se interpretaría adecuadamente a la luz del Talmud²².

3. EMMANUEL LEVINAS: LA RELACIÓN RELIGIOSA COMO “ÉTICA INSPIRADA”

Consciente de las enormes consecuencias éticas y políticas que implica para la existencia individual y colectiva, Levinas insiste en el hecho siguiente: repensar hoy seriamente la trascendencia exige un planteamiento tan radical que debe precaverse escrupulosamente de caer en las redes de dos pseudo-trascendencias.

De un lado, la trascendencia de aquellos que trabajan tras las huellas de Rudolf Otto, en particular la fenomenología de la religión –y de la mística–. La crítica recogida brevemente en el apartado anterior muestra claramente que Levinas no puede asumir este tipo de trascendencia, al no haberse desembarazado absolutamente de la ontología. Como él mismo escribe: “la trascendencia filosófica difiere de la trascendencia de las religiones (en el sentido corriente taumatúrgico y generalmente vivido de este término), de la trascendencia ya (o aún) participación, hundida en el ser hacia el que va, el cual retiene en sus hilos invisibles, como para violentarlo, al ser que trasciende”²³.

Pero también sería blanco de sus críticas, la trascendencia implícita en la filosofía de sus admirados maestros friburgueses Edmund Husserl y Martin Heidegger.

22 Si bien es verdad que, aunque recibiera enseñanzas del talmudista estricto que fue el enigmático Chouchani, Levinas siempre se consideró “un talmudista de fin de semana”.

23 LEVINAS, *Totalidad [...]*, pp. 45-46.

Y ello fundamentalmente porque, tanto la actividad *intencional* de la conciencia como modo prioritario de acceso humano a lo real (fenomenología), como la relación con el Ser como horizonte mediador insoslayable de cualquier otra relación (ontología fundamental)²⁴, no han consistido sino en “amagos de evasión” más o menos conscientes, que no hacen sino encerrar o sintetizar *lo Otro* en la presencia, en el Ser. Según Levinas, “el término “trascendencia” significa precisamente el hecho de que no se puede pensar juntos Dios y el ser”²⁵.

La finísima sensibilidad levinasiana se rebela así contra la monopolización fenomenológica y existencial del sentido, y pregunta: “¿hay algo en el mundo que pueda hurtarse a este orden primordial de la contemporaneidad sin de inmediato dejar de significar?”²⁶ De no haberlo, el único orden de sentido e inteligibilidad para lo humano sería reducido a asuntos de persistencia en el propio ser feliz y egoísta. Levinas defiende que el acontecimiento intersubjetivo manifiesta que “hay sentido antes de que haya conocimiento”²⁷, constituyendo una invocación u oración dirigida a la exterioridad absoluta. Por ello, la radicalización de la fenomenología que opera la *diferencia ontológica* no sería el último quicio de la existencia humana, teniendo que incorporar una previa *diferencia ética* entre la “comprensión del ser” y el “encuentro con el prójimo”, porque “el encuentro se distingue del conocimiento”²⁸.

La defensa heideggeriana del Ser como mediación que funda el conocimiento de cosas, ni es extrapolable al encuentro interhumano ni ostenta prioridad metafísica, ya que “la epifanía del Prójimo implica el hecho de tener una significación propia independiente de la significación que recibe del mundo. El Prójimo no nos llega únicamente a partir del contexto, sino que, sin mediación, significa por sí mismo”²⁹. Como escribe Levinas, en uno de sus últimos libros: “ante el prójimo más que aparecer comparezco. Respondo, de entrada, a una asignación”³⁰. Por ello, habría que entender la relación ética como la entrada “en relación con una desnudez desprendida de toda forma pero que tiene un sentido por sí misma,

24 Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta, 2003, pp. 28-34.

25 LEVINAS, E., *Ética e infinito* (trad. Jesús María Ayuso). Madrid: La balsa de la Medusa, 2015, p. 65.

26 LEVINAS, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (trad. Manuel E. Vázquez). Madrid: Síntesis, 2009, p. 292.

27 GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sigueme, 2007, p. 325.

28 LEVINAS, E., *Entre nosotros* (trad. José Luis Pardo). Valencia: Pre-textos, 2001, p. 19.

29 LEVINAS, *Descubriendo [...]*, p. 276.

30 LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea* (trad. Graciano González R.-Arnáiz y Jesús María Ayuso). Madrid: Caparrós Editores, 1982, p. 126.

καὶ ἄντὸ; que significa antes de que proyectemos luz sobre ella; (...). Tal desnudez es rostro”³¹.

La desnudez de su rostro, la indefensión de sus ojos, la franqueza de su mirada, turban al sujeto imperialista y suspenden el movimiento espontáneo del existir. Constituye un “No” radical arrojado a mis poderes o resistencia real a mi libertad arbitraria. El sujeto se siente afectado por la vulnerabilidad del otro, resonando en él dos ecos paradójicos: la incitación al asesinato o desprecio completo del otro –dejarle morir solo–, y la apelación incondicional del quinto mandamiento del decálogo sinaítico judío “no matar”, es decir, la imposibilidad de dejar al otro morir solo.

Levinas interpreta la significación de la vulnerabilidad del otro hombre como “echando a perder” mi felicidad. Este milagroso encuentro³² se entiende como un haber-sido-desalojado-de-la-casa de uno, donde se tiene asegurado el pan, para marchar en una dirección de sentido único. Marcha o aventura que consiste en haber-sido-ofrecido-sin-reserva como proximidad o exposición al otro. Fisura en el caparazón del yo realizada por una *orden*: tu patria no es el ser sino la otra orilla –*autrement*– del ser. En términos absolutamente desconcertantes, dirá Levinas que “lo sensible –maternidad, vulnerabilidad, aprehensión– teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la apercepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo”³³.

Según el filósofo judío, sólo aflora la conciencia moral, la conciencia de mi injusticia, cuando me inclino ante el rostro del prójimo; y, para ello, “es necesario que su mirada me venga de lo ideal. Es necesario que el prójimo esté más cerca de Dios que Yo”³⁴. El prójimo y la idea de infinito nos sitúan en un “desnivel que nos ha autorizado a vislumbrar altura e ideal en la mirada de aquel a quien es debida justicia”³⁵. La dirección del infinito es así la referencia ineludible para el verdadero autoconocimiento. Como lo corrobora el pensador lituano: “la idea de infinito es, por tanto, la única que enseña lo que ignora”³⁶. Llegando a la conclusión de que “la ética es el campo donde es significativa la paradoja misma de un infinito en relación con lo finito, sin desmentirse en esa relación”³⁷, porque esta extrañísima

31 LEVINAS, *Totalidad [...]*, p. 77.

32 La filosofía judía contemporánea reserva un término para este acontecimiento: revelación. Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *La filosofía como sábado*. Madrid: PPC, 2016, p. 87.

33 LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. Antonio Pintor Ramos). Salamanca: Sígueme, 2003, p. 135.

34 LEVINAS, *Descubriendo [...]*, p. 248.

35 *Ibid.*, p. 254.

36 *Ibid.*, p. 246.

37 *Ibid.*, p. 186.

“manifestación” del Extranjero, del Libre, del Otro, del Infinito, de la Alteridad, del Altísimo, no lo vuelve relativo, ya que “se “absuelve” de la relación en la que se presenta”³⁸.

En el itinerario reflexivo cartesiano, Emmanuel Levinas parece entrever el descubrimiento –a la vez que la ocultación– en suelo europeo de principios propiamente judíos. Tras el descubrimiento repentino del yo *a la luz* del infinito, Levinas –a diferencia de Descartes– busca *lo humano* del yo. La idea de infinito trabajando nuestra subjetividad como exigencia ética de la bondad o exigencia de santidad que “quema” nuestro egoísmo, hasta que sobrevenga y le suceda el desinter-es(t), poniendo de manifiesto lo que esencialmente nos constituye: el deseo metafísico de lo Otro o nobleza. Levinas defiende que nuestra subjetividad ha tenido noticia de *un más allá* que implantó en él un requerimiento –Deseo– que exige un abandono abrahámico de la patria para dirigirse a una tierra desconocida³⁹, y que prohíbe, “bajo pena de muerte”, volver la mirada atrás, el retorno reflexivo a sí. Como el autor afirma: “pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el infinito no es un saber sino un deseo”⁴⁰.

Por la sencillez y profundidad magistrales con las que su discípula francesa expresa esta crucial alternativa existencial cartesiana, nos permitimos recogerla con cierta amplitud:

Desconcertado, sin embargo, al pronto por la presencia en él de la idea de infinito o de lo perfecto –idea de la que no puede ser autor, ya que él se sabe finito e imperfecto; idea que afecta al cogito con un perturbador índice de alteridad–, Descartes se rehace en seguida. Sin duda por miedo a hacer lugar a la alteridad en el corazón del cogito, se resiste a emprender el camino de un pensamiento que haría que el pulso del cogito latiera al ritmo del enigma del infinito. Prefiere apoyarse en esta idea para probar racionalmente la realidad de Dios y, de este modo, echar a perder la inquietud provocada por el descubrimiento de la presencia del infinito en el corazón del yo⁴¹.

38 LEVINAS, *Totalidad [...]*, p. 47.

39 Emmanuel Levinas y Catherine Chalier interpretan la historia del pueblo judío como la mejor ilustración de la historia de la humanidad del yo. El pueblo elegido muestra este despertar a lo humano, como un psiquismo que está habitado por una obsesión o insomnio ocasionado por una persecución. Distinguen así las formas dramáticas de la persecución de manos de los violentos (egipcios, babilonios, griegos, etc.), que impiden al pueblo perseverar en su ser o dormirse en los laureles del triunfo ontológico; sin olvidar las formas cotidianas de la persecución que vienen de la presencia incómoda de los humillados y ofendidos, la precedencia metafísica de la impotencia (viuda, huérfano, extranjero).

40 LEVINAS, *Ética e infinito [...]*, p. 78.

41 CHALIER, C., *Levinas. La utopía de lo humano* (trad. Miguel García-Baró). Barcelona: Riopiedras, 1995, p. 72.

Este modo de acontecer la significación de lo humano como huella perturbadora de un Él infinito (“illeidad”), requiere del sujeto una sensibilidad a la provocación que nunca se ha manifestado, como un enigmático presentimiento de que “la humanidad de lo humano, la verdadera vida, está ausente”⁴². Y cuando esta visitación del infinito encuentra dicha sensibilidad requerida, surge la *inspiración*, verdadero soplo divino. Se trata de la misma disposición pre-reflexiva que ha notado la encarnación del infinito o Dios en el lenguaje, conmoviéndole hacia la expresión “heme aquí” como asunción de la responsabilidad.

La inspiración es irreductible a un saber tematizador y define indirectamente el *profetismo*, no entendiéndolo como un saber secreto de unos pocos elegidos sino como “un instante” de la propia condición humana, más aún, el hecho fundamental de la condición humana. Lejos quedaron ya las pruebas clásicas de la existencia de Dios porque, como el propio Levinas advierte, “la trascendencia se desvanecería en la prueba misma que se pudiera dar de ella, lo infinito entraría en unión con el sujeto que lo desvelaría”⁴³.

Este modo de llegada de la orden sin saber por qué, “esta manera de venir la orden “no sé de dónde”, este venir que no es recordar, (...), lo hemos llamado illeidad; venida de la orden a la que estoy sujeto antes de oírla o antes de que la oiga en mi propio Decir”⁴⁴. Y sigue expresando el autor: “(...) en el profetismo es donde el Infinito escapa a la objetivación propia de la tematización y del diálogo, para significar como illeidad, en tercera persona, (...)”⁴⁵.

De tal manera que toda la espiritualidad del ser humano sería profética, es decir, el profetismo constituiría así la esencia del alma humana –vulnerabilidad o sensibilidad antes de entrar en el juego de las sensaciones–, pues conjuga la forma insuperable de relación que ha extirpado de la misma el ímpetu o empuje vital natural, siendo capaz así de ofrecer su existencia como donación. Como ya fue testimoniado magistralmente por el profeta Isaías bajo el yugo de la primera alianza o testamento –“Antes de que ellos llamen, yo responderé” (Is 65, 24)–, el propio Levinas escribe: “(...) lo que llamo la brecha del ser por medio de lo humano (...), brecha que sería lo bíblico”⁴⁶.

Como vemos, la afición irreprimible e inextinguible del dinamismo del infinito ahonda e incrementa, instante a instante, mi exigencia y responsabilidad. Y es que, para Levinas, poner en tela de juicio la tendencia o inclinación natural e

42 LEVINAS, *Ética e infinito* [...], p. 84.

43 LEVINAS, *Totalidad* [...], p. 188.

44 LEVINAS, *De otro modo* [...], p. 228.

45 *Ibid.*, p. 228.

46 ARMENGAUD, F., *Entretien avec Emmanuel Levinas*. *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1985, p. 307.

ingenua que tenemos los seres humanos a seguir viviendo sería así la cuestión última –o primera– de la metafísica; la formula con este interrogante: “¿la conciencia moral no es la crítica y el principio de la presencia de sí en sí?”⁴⁷

Así, concluye que “este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos religión”⁴⁸. Este novedoso planteamiento de Levinas que hemos denominado la relación religiosa como “ética inspirada”, queda claramente sintetizado en este enunciado: “en toda mi concepción, no se trata de Dios encontrado fuera de los hombres. He hablado siempre de esa perspectiva de altura que se abre a través del hombre”⁴⁹.

4. LA ESPECIFICIDAD DE DOS EXPERIENCIAS: ÉTICA Y MÍSTICA

El desafío que la filosofía de la religión levinasiana presenta a las fenomenologías de la religión –de marcado carácter personalista– se desprende de su modo exclusivista de plantear la relación religiosa. Ésta, como recoge Juan Martín Velasco, “solo es posible en el campo de la ética, más allá de la comprensión filosófica que reduce a Dios a tema u objeto del pensamiento, y más allá también de la experiencia religiosa que hace de él término de un diálogo”⁵⁰.

Recurriendo a la historia del pensamiento occidental culminado en la filosofía fenomenológica, aludiendo brevemente a la historia de los términos lingüísticos, y, sobre todo, fundamentándose en la fenomenología e historia de las religiones, Juan Martín Velasco propone en sus obras que, aunque existan afinidades, la relación místico-religiosa no se puede reducir a relación ética.

4.1. FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA E HISTORICISMO LINGÜÍSTICO

En cuanto al modo de relacionar la experiencia ética y la experiencia místico-religiosa, Juan Martín Velasco descubre en la historia de la filosofía occidental una triple posición al respecto⁵¹: en primer lugar, sistemas reduccionistas que *identifican*

47 LEVINAS, *Descubriendo [...]*, p. 254.

48 LEVINAS, *Entre nosotros [...]*, p. 19.

49 LEVINAS, E., *La realidad y su sombra*. (trad. Antonio Domínguez Leiva). Madrid: Trotta, 2001, p. 114.

50 MARTÍN VELASCO, *El encuentro [...]*, p. 16.

51 Cf. MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2006, p. 179.

totalmente una y otra –en el grupo de “eticistas” se podría incluir a Emmanuel Levinas–; en segundo lugar, sistemas de total *oposición* que niegan cualquier punto en común entre ellas, representados por N. Hartmann y K. Jaspers; por último, la de aquellos que señalan los aspectos comunes y también las especificidades de cada ámbito de sentido –grupo al que podría pertenecer el propio Juan Martín Velasco–.

Señala el pensador español que la experiencia humana está llena de indicios que permiten hablar de un sujeto incapaz de encierro radical, un “yo” desprovisto de la capacidad de poseerse a sí plenamente nunca; o, lo que es lo mismo, la defensa de la condición humana como apertura constitutiva a la trascendencia. De ahí que defiende que todas las experiencias de trascendencia (filosófica, estética, ética, religiosa, etc.) son, de alguna manera, *intenciones* que tienen por *término* –y *raíz*– la realidad absoluta, la “trascendencia”, el “orden diferente” de lo que es y vale por sí mismo, el “más allá”, la “realidad suprema” e indisponible a los poderes humanos, etc.

Pero, a la vez que señala este mínimo común entre los diferentes ámbitos de realidad, Juan Martín Velasco establece la *diferente forma de aparición* o manifestación de lo Absoluto en relación a *una especie particular* de referencia o intencionalidad, que constituye *mundos específicos de sentido*. Dicho de otra manera, el descubrimiento de este origen-fin aparece “realizado de forma diferente en el ejercicio de la razón, del deseo, de la libertad y la responsabilidad, de las relaciones interpersonales”⁵². Por ello, se esforzará en destacar la peculiaridad fenomenológica de la relación religiosa respecto a la filosófica u ontológica y, oponiéndose a Levinas, a la ética.

Según el autor español, la filosofía pone en contacto con una forma de manifestación del absoluto como recepción involuntaria del acontecimiento originario de la verdad del *Ser*, de la experiencia ontológica, despertando el asombro y el cuestionamiento o problematización con los que parece haber nacido la filosofía occidental. Como él mismo escribe: “en el pensar de nivel filosófico, el ser se desvela al hombre, y en ese desvelamiento la realidad comienza a hablarle, se le hace luminosa, inteligible”⁵³. Por ello, este cuestionamiento problemático de la existencia-en-el-mundo instaura una relación cognoscitiva o *intención explicativa* en el sujeto, que encuentra como medio de expresión adecuado “el lenguaje elaborado de los conceptos”⁵⁴. Desde esta dimensión cognoscitiva, las preguntas relativas al ser y al sentido que nos ponen en cuestión a nosotros mismos, parecen no provenir *del todo* de nosotros mismos, es decir, nos exceden de alguna manera.

52 MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo [...]*, p. 165.

53 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 181.

54 *Ibid.*, p. 182.

La religión, en cambio, nos hace encontrarnos con la forma de manifestación del absoluto que, en fenomenología de la religión, se denomina “Misterio”. Como escribe el autor español, su aparición en la actitud religiosa no lleva a “problematizar la realidad del mundo, sino que se impone como valor supremo en todos los órdenes, reclamando veneración y reconocimiento”⁵⁵. La fenomenología de la religión descubre que la revelación de lo sagrado al sujeto acontece no sólo como cuestionamiento misterioso de la propia existencia, sino también como una llamada o relación “ininteligible” que desborda los distintos poderes humanos, y reclama una escucha confesante y obedencial. Esta actitud no consiste en explicar y comprender el mundo y sus fenómenos, sino que despierta en el sujeto la necesidad de la propia salvación.

Intuimos una diferencia de matiz entre la presencia impersonal del “Ser Supremo” filosófico y la confesión religiosa personal a “Alguien”, cuando leemos: “mientras el Dios de los filósofos y los sabios es el Absoluto que fundamenta la existencia de todo lo que existe, el Dios de las religiones es siempre el Dios de alguien”⁵⁶. Aunque bien es verdad que, como el propio autor reconoce, “la relación entre filosofía y religión no se agota en la descripción de las diferencias fenomenológicas que acabamos de realizar y exigirían plantear más hondamente el problema de la relación entre estas dos actitudes fundamentales del hombre”⁵⁷.

Pues bien, según Juan Martín Velasco, en la experiencia ética tenemos una nueva forma de manifestación del absoluto bajo la presencia del valor o ideal del bien, que fuerza al asentimiento. El autor español establece la diferencia entre la relación ética y la relación religiosa cuando escribe: “la presencia de la norma no es vivida por el sujeto como interpelación de una persona, ni la respuesta a la misma reviste la forma del reconocimiento personal”⁵⁸. La descripción de la especificidad propia de la actitud ética que sintoniza con el pensamiento del autor español, podría sintetizarse en la imposibilidad humana de ausentarse de la obligación respecto al bien, una instancia o valor abstracto sin rostro⁵⁹.

Al reducir la relación ética a un deber o exigencia absoluta procedente de un valor abstracto, sospechamos cierta deuda respecto a la filosofía práctica kantiana. Creemos, como nos enseña la discípula francesa de Levinas, que “el desembotamiento que Kant ha operado sigue siendo deudor de la presencia de

55 *Ibid.*, p. 182.

56 *Ibid.*, p. 183.

57 *Ibid.*, p. 183. Para toda esta matización: cf. GARCÍA-BARÓ, M, *Filosofía socrática*. Salamanca: Sígueme, 2005. También se apuntan algunos caminos en el punto 6 de este trabajo.

58 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 185.

59 Así interpreta también la experiencia moral el teólogo español O. González de Cardedal. Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Ética y Religión*. Madrid: Cristiandad, 1977, p. 311.

uno a sí mismo que, según Levinas, se trata de despertar de su identidad o, matiza él, de su impenitencia de ser”⁶⁰. Como señala la autora antes citada: “una ley que se desentienda de los rostros sigue siendo violenta”⁶¹.

Pues bien, para seguir defendiendo la especificidad de la experiencia religiosa respecto a otras experiencias, el autor español recurre también a la historia del campo semántico de las lenguas⁶².

El significado actual de los términos lingüísticos es el resultado de todo un proceso histórico de siglos. Completando la explicación de M. Despland en uno de sus libros, Juan Martín Velasco escribe: “El autor tiene perfecta conciencia de que las palabras tienen una historia y de que el significado que cada época da a una palabra determina la forma de vivir y pensar la realidad a la que se refiere, al mismo tiempo que, añadiríamos por nuestra parte, el significado dado a la palabra está condicionado por las formas de vivir que han llevado a su surgimiento o a su uso”⁶³.

El hecho es que, aunque toda expresión lingüística es histórica y, por tanto, condicionada y relativa, Juan Martín Velasco considera que, dado el significado preciso que los *especialistas* han reservado para este término, es necesario mantenerlo para describir un tipo de relación específica. Ese significado concreto y su legitimidad proceden, más que del reconocimiento que la tradición cultural haya realizado de ciertos movimientos espirituales, de una peculiar *intención* en el sujeto que vive las relaciones religiosas. Dicho de otra manera, Juan Martín Velasco intuye en las diferentes manifestaciones históricas de lo religioso formas análogas de vivir la condición humana.

4.2. FENOMENOLOGÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES: OBSERVACIONES CRÍTICAS

Aun reconociendo su participación en “la verdad”, el profesor español observa en la propuesta del pensador judío falta de atención a la *intención latente* que subyace en los elementos esenciales de las religiones, ya sea la oración o el rito. Para mostrarlo, a la vez que sintetizamos algunos de los más valiosos aspectos de su fenomenología y filosofía de la religión⁶⁴, desgranaremos una relevante relación

60 CHALIER, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas* (trad. Jesús María Ayuso Díez). Madrid: Caparrós Editores, 2002, p. 154.

61 *Ibid.*, p. 94.

62 Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, pp. 405-421.

63 *Ibid.*, p. 408.

64 Cf. MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, pp. 122-177; Cf. MARTÍN VELASCO, *El encuentro [...]*, pp. 7-92; pp. 178-295.

entre ambas formas de hacerse cargo del fenómeno religioso, subrayando especialmente sus diferencias.

La forma de comprender el hecho religioso o filosofía de la religión que presenta Juan Martín Velasco parte de los datos positivos aportados por la historia de las religiones. En este sentido escribe en dos textos complementarios:

La religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad en una serie de manifestaciones que constituyen un sector importante de la misma: la historia de las religiones. Este presupuesto de la fenomenología de la religión va aún más lejos. El hecho religioso no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho de alguna manera específico; diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio, irreductible a ellos⁶⁵.

Después (...) de haber orientado mi trabajo hacia el establecimiento de una síntesis de fenomenología de la religión que sirviera de base para la reflexión crítica y normativa a la que aspira el saber filosófico, era inevitable que intentase plantearme la forma de proceder de esa reflexión, de modo que respetase la especificidad del hecho religioso sin renunciar a la vocación crítica, a la aspiración de dar cuenta y razón de los hechos, propia de la filosofía⁶⁶.

Vemos, por tanto, cómo su filosofía de la religión parte de los datos positivos que le ofrece la historia de las religiones, mientras la filosofía de la religión de Levinas no los tiene en cuenta. El punto de partida del pensador judío es la experiencia ética singular que vive en primera persona cada “sujeto social”.

Un primer problema que se presentará al pensador español será el de identificar los *criterios* radicales que permitirán al fenomenólogo de la religión *seleccionar* aquellos fenómenos *propiamente* religiosos. Para justificar la existencia de los mismos, al argumento basado en la historia de las lenguas, se une el uso un tanto “sui generis” de la *epojé* fenomenológica aplicada al estudio del fenómeno religioso. El autor arguye que esta actitud es “la mejor disposición para la comprensión del mismo en cuanto parte de una relación más inmediata con la realidad que se pretende interpretar”⁶⁷. La *epojé* consiste, como sabemos, en tomar como punto de partida aquella actitud que antes de juzgar el valor y verdad de un fenómeno atiende a su mostración como existente.

El paso siguiente será atender “preferentemente al tipo de intención subjetiva que especifica ese campo y a la existencia en las manifestaciones que estudie de una serie de elementos comunes”⁶⁸. Elementos comunes que obtendrá de la

65 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 56.

66 MARTÍN VELASCO, *El encuentro [...]*, pp. 7-8.

67 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 57.

68 *Ibid.*, p. 58.

comparación del amplísimo caudal de materiales que proporciona la historia de las religiones, sacando a la luz una *estructura* o *esencia* común que explicita el sentido y significación específica del fenómeno religioso.

A lo que añade también el siguiente presupuesto: “para que la comprensión sea posible se requiere la posibilidad de comunicación del sujeto que interpreta el hecho con la intención específica que lo anima. En nuestro caso concreto, la comprensión del hecho religioso exige una capacidad de comunión del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo específico en el que se inscriben todas sus manifestaciones”⁶⁹. Afirmaciones que complican la exigencia de criterios claros y públicos para la comprobación personal de la *significación específica* del mismo, aunque Juan Martín Velasco recuerda no olvidar “que toda experiencia es a la vez experiencia e interpretación”⁷⁰.

En este punto, la crítica de Levinas creemos que se polarizaría en el cuestionamiento radical de la convicción en que viven los fenomenólogos de la religión en relación a la *intencionalidad* como la última génesis de sentido. Como escribe Juan Martín Velasco: “sólo la atención a esta génesis de la significación a partir de la encarnación de la intencionalidad religiosa en sus medios de expresión permitirá descubrir, sin recaer en las explicaciones del origen de tipo histórico o psicológico, la entelecheia del fenómeno religioso, la ley de desarrollo y de su constitución de su estructura”⁷¹. A diferencia de este punto de partida, el origen del sentido no gira para Levinas en torno al campo abierto por la intencionalidad, sino en relación a uno quizá más radical todavía: el ámbito de lo intersubjetivo. Para él, como hemos indicado, la filosofía primera es una ética.

Para la fenomenología de la religión, uno de los principales criterios que corroborarían la especificidad del ámbito religioso sería la existencia de una estructura análoga subyacente a todas las religiones, resumida en un esquema tripartito: *Misterio, mediaciones y actitud religiosa*. El *Misterio* es la realidad absolutamente Otra, cuya irrupción en el sujeto crea en él una disposición extática o de reconocimiento y entrega que denomina *actitud religiosa*. Ese encuentro se realiza a través de *mediaciones*, *hierofanías*⁷² o *misteriofanías*, que cumplen la función de presenciar en el orden mundano esa realidad trascendente. Juan Martín Velasco sintoniza aquí con las afirmaciones del conocido historiador de las religiones rumano Mircea Eliade, cuando éste escribe: “en historia de las religiones, toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia

69 *Ibid.*, p. 63.

70 MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico [...]*, p. 385.

71 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 64.

72 Cf. ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano* (trad. Luis Gil). Madrid: Guadarrama, 1973, pp. 18-19.

o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de ser, de significación y de verdad”⁷³.

Creemos que el análisis realizado por Emmanuel Levinas también se deja explicitar en una estructura tripartita: Yo-Tú-Illeidad. Pero encontramos una diferencia evidente y esencial entre el amplísimo abanico de mediaciones o misteriofanías donde Juan Martín Velasco encuentra posible la irrupción de la presencia de Dios, y el criterio máximamente restrictivo que impone Levinas para poder admitir una auténtica relación con el Infinito: la relación con el infinito *sólo es posible* en la relación intersubjetiva.

Juan Martín Velasco defiende que el Misterio es una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista, es superior al hombre y a su mundo en un sentido absoluto. A la vez que escribe: “la presencia no es en realidad otra cosa que Dios mismo”⁷⁴ haciéndose presente, es decir, dándose en acto permanente de revelación y comunicación que, al pro-vocar y con-vocar, hace del sujeto presencia responsiva, es decir, interlocutor de su palabra y transmisor de su amor. Levinas, en cambio, rehúye interpretar en términos de *ser*, *presencia* o *manifestación* la relación con el infinito, debido a la actitud ontológica que sutilmente se desliza en el sujeto, paralizando su subjetividad e imposibilitándole para una auténtica ascensión o trascendencia.

Pues bien, cuando la presencia de Dios “toca” el ápice del alma humana, según el fenomenólogo de la religión, el espíritu humano reacciona en todas sus dimensiones. Juan Martín Velasco, como también ocurría en el campo de las mediaciones, deja enormemente libre la forma de respuesta al Misterio. Como él mismo escribe a este respecto: “la respuesta del sujeto religioso es polifacética: afectado en su mismo ser, el hombre responde con todas sus “facultades”, con todas las facetas que hacen de él un ser humano, y desde todos los niveles que comporta: espiritual, anímico, corporal-mundano”⁷⁵.

Sin embargo, si intentamos profundizar algo más en la forma de comprender la actitud religiosa en el autor español –máximamente respetuoso con la libertad omnímoda del Misterio– vemos que algunas de sus afirmaciones parecen subordinar la aparición del Misterio o Infinito a la libertad del sujeto, es decir, para que se viva una experiencia religiosa o para que se establezca la relación religiosa “el hombre debe literalmente descentrarse, salir de sí, inaugurando una actitud extática de reconocimiento de la superior dignidad, de la absoluta supremacía del

73 ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I* (trad. J. Valiente Malla). Madrid: Cristiandad, 1978), p. 15.

74 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 144.

75 *Ibid.*, pp. 161-162.

Misterio”⁷⁶. Podemos así hacer oídos sordos a esta llamada por una desesperada inclinación egoísta. No ocurre así en el pensamiento de Emmanuel Levinas, ya que el vínculo anárquico e inmemorial con el Bien en el que *ya se está* no deja tiempo ni libertad al hombre para decidir, porque *ya ha-sido-hecho-rehén* del prójimo.

La vivenciación de esta presencia-ausencia inobjetiva por el sujeto en las experiencias religiosas y místicas comportaría tal riqueza de aspectos y armónicos irreductibles, que haría imposible una expresión racional absolutamente fiel de la misma; ello requeriría una transgresión de la misma gramática del lenguaje⁷⁷. Más bien habría que decir que se siente comprendido y abarcado por dicha presencia. De ahí que haya que conformarse con una exposición lo menos inadecuada posible que atienda a la evocadora *sombra* o *huella* que proyecta en la conciencia la aparición del Misterio. Pero se trataría, según Juan Martín Velasco, de una huella “energética” que, al afectar absolutamente, tensiona y atrae eficazmente la existencia humana. Este rasgo de *actividad*, que caracteriza esta presencia, constituiría el elemento más importante de diferencia entre el Dios clásico de los filósofos y el Dios de las religiones.

El eco afectivo global que deja en el sujeto se podría expresar con el ambivalente sentimiento de lo *tremendo* y *fascinante*. La irrupción del Misterio provoca un “sobrecogimiento”, a la vez que anonadante y desconcertante, maravilloso. Anonadante porque el sujeto se encuentra preocupado por la plenitud absoluta de ser o superioridad ontológica, por la perfección o simplicidad absoluta. Maravillamiento y gozo no sólo por el descubrimiento de la sublimidad del Sumo Bien que saca al sujeto del círculo de sus deseos y tendencias sino por su gloria y belleza. Tal es la “impresión” vivida, que el propio sujeto queda en una situación global de negatividad, pecado, culpa o indignidad, manifestando así la conciencia de incapacidad de darse valor a sí mismo, y transluciendo así que ha tenido lugar el encuentro con la santidad augusta del Misterio.

Aunque Levinas suscribiría ese sobrecogimiento anonadante, no creemos que lo interpretara en términos de belleza, pues el deleite estético queda absolutamente fuera de su forma de comprensión de la relación religiosa. La mayor autoridad española en los estudios de historia y fenomenología de la religión parece autocorregirse ante esta fina observación de la filosofía primera del autor lituano. Eso creemos entender cuando insiste “en que sólo es verdaderamente trascendente la realidad a la que llegamos trascendiéndonos o, mejor, la que con su irrupción

76 *Ibid.*, p. 163.

77 El término “misterio” pertenece a los términos derivados del verbo “myo”, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico [...]*, pp. 19-20.

permite que nos trascendamos, es decir, vayamos más allá de nosotros mismos, renunciando a integrarla en un sistema de ideas y deseos, e incluso en el aura de que dota a la existencia humana la admiración y la fruición de la belleza”⁷⁸.

En sintonía con estas observaciones, matiza Juan Martín Velasco: “los mismos textos que nos describen estos intensos sentimientos de gozo que produce la experiencia mística están llenos de indicios que nos señalan hacia la diferencia cualitativa de ese gozo en relación con el gozo producido por la obtención de los bienes mundanos y la satisfacción de los múltiples deseos del corazón del hombre”⁷⁹.

Ahora bien, ambos autores sí coincidirían en la floración de un “deseo radical” como el impulso hacia ese más allá absoluto de sí mismo, y quizá sea éste el más auténtico bajo continuo de la existencia y no la angustia. El deseo de infinito que el mismo infinito ha grabado como una huella o eco en el espíritu del hombre, muestra a Dios como origen y meta de su vida y así lo salva. Sin embargo, para Levinas, afirmaciones como la siguiente volverían a caer en la red ontológica: “el Dios del hombre religioso (...) no consuela al hombre por lo que da o promete sino (...) porque es”⁸⁰. El autor judío la corregiría al escribir: “lo infinito en lo finito, lo más en lo menos que se cumple por la idea de lo infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que calma la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita en vez de satisfacerlo. Deseo perfectamente desinteresado: bondad”⁸¹.

Para Juan Martín Velasco, este doble aspecto de la relación religiosa –llamada y respuesta– tiene su mejor expresión en términos de relación interpersonal. Al ser la iniciativa de Dios una acción de tipo personal, la forma de vivir la relación por el sujeto será igualmente personal; más aún, cuando la acción del Misterio en el sujeto no le determina necesariamente sino que le invita a una respuesta, fruto de su propia decisión en libertad. Como escribe el autor español: “así, pues, la actitud religiosa en su conjunto puede ser expresada como una relación interpersonal en la que el tú absoluto se hace invitación al hombre y con ella posibilita la respuesta en la que el hombre se entrega a él para, en esa entrega, realizarse o salvarse”⁸².

Así, el pensador español descubre la existencia de la relación con el Misterio en la raíz de su constitución como persona: en el *amor* y en el *diálogo*. El tipo de

78 MARTÍN VELASCO, J., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC, 2009, p. 77.

79 MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico [...]*, p. 333.

80 *Ibid.*, p. 166.

81 LEVINAS, *Totalidad [...]*, p. 48.

82 *Ibid.*, p. 174.

relación presente en el encuentro⁸³ entre personas, instaura una respectividad no objetivadora que anuncia la originalidad de la relación religiosa.

Quizá también haya podido influir en la negativa levinasiana a admitir “una relación de amor entre el hombre y Dios”⁸⁴, su forma de comprensión del fenómeno amoroso por parte del autor judío. Atendamos a sus mismas palabras: “el amor es siempre interesado (...). Pero, por eso mismo, ¿no habrá que buscar la dignidad humana en otra parte? (...). Es decir que, entre la justicia y la caridad, no hay una relación de menos a más, sino que, en la economía general del ser, ellas designan dos orientaciones divergentes”⁸⁵. El prójimo me inspira –en su rostro desnudo– exposición, orfandad, soledad, etc., que abren la exigencia de compasión a la vez que la posibilidad del desprecio extremo o asesinato. Para Levinas, “el sufrimiento de la compasión, el sufrir porque otro sufre, no es más que un momento de una relación mucho más compleja –y también más completa– de responsabilidad respecto del otro”⁸⁶. En esta línea escribe: “hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia”⁸⁷.

Según el pensador español, estas ideas anteriores sobre el carácter personal de la relación religiosa, se extraen de la historia religiosa positiva. La mejor forma de “verificarlas”, podría responder a Levinas, sería recurrir a los elementos decisivos de la propia experiencia religiosa judía, en la que tiene lugar el encuentro de Dios con Israel, su pueblo. Y la gran novedad del monoteísmo judío es, a la vez que reconocer la absoluta superioridad de Dios o su absoluta trascendencia, haber estado en su presencia y haberse relacionado con él como un Tú, es decir, haber mostrado la posibilidad de su invocabilidad o apelabilidad suscitada por su previa llamada.

Ahora bien, como también escribe el profesor español, los sentidos primitivos “se articulan en cada persona de acuerdo con la tradición en que ésta se inscribe, las opciones personales que realiza, sus dotes y cualidades, su talante personal y su formación”⁸⁸. Y estamos convencidos de que algunas experiencias de la infancia, unidas a la experiencia del mal interhumano insuperable vivido por el pensador judío a raíz de la Shoá, exigieron de él una respuesta igualmente radical que blindara y exclusivizara la relación humana. Se trataría de una absorción de lo

83 Cf. MARTÍN VELASCO, *El encuentro [...]*, pp. 242-277.

84 *Ibid.*, p. 18.

85 LEVINAS, *Difícil [...]*, p. 160.

86 LEVINAS, *Entre nosotros [...]*, p. 133.

87 *Ibid.*, p. 129.

88 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 193.

auténticamente valioso en lo ético, para evitar cualquier mínimo desliz o resquicio de posibilidad a la inclinación violenta de odio a otro hombre, de antisemitismo⁸⁹.

De ahí que un problema de primer orden que aflora en este estudio sea la *encrucijada* en que todo ser humano está situado: entre el camino histórico-cultural y las íntimas experiencias éticas y místicas que creemos, quizá muy osadamente, independientes de la tradición en que nos hallamos inscritos.

5. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA RADICAL

Emmanuel Levinas ha sido precisamente uno de los pensadores que con más intensidad ha vertebrado el conjunto experiencial humano en torno a *un tipo* de relación. Él mismo afirma que no podemos ejercitar la existencia auténticamente sin encontrar “el sentido de los sentidos, la Roma a donde conducen todos los caminos, la sinfonía en la que todos los sentidos llegan a tener voz, el cantar de los cantares”⁹⁰.

Contra este “exclusivismo” y particularismo judío, la perspectiva que podríamos denominar “pluralismo inclusivista” de Juan Martín Velasco sería más bien de una posición intelectual que encuentra, en cada una de las diferentes articulaciones humanas para lo último, respuestas a la dimensión de trascendencia –o más allá– con la que se encuentra habitado todo ser humano. Pero al surgir todas ellas en un mismo sujeto, esas múltiples actitudes de relación con la trascendencia requieren ser articuladas e, incluso, jerarquizadas. En este sentido, al igual que Levinas, el autor español afirma: “parece evidente que este sujeto único necesite organizar ese ejercicio en torno a un eje también único, porque no se puede vivir orientado más que hacia un norte”⁹¹.

89 Debemos tener en cuenta que la historia personal no es indiferente al desarrollo de un tipo u otro de antropología: Emmanuel Levinas, lituano nacionalizado francés de religión judía (Biblia y Talmud) y herido por el horror nazi, catástrofe que contó con la simpatía abominable de su maestro en filosofía Martin Heidegger; Juan Martín Velasco, sacerdote cristiano español educado en el catolicismo practicante, que redescubre a partir de las corrientes personalistas y existencialistas europeas. A pesar de ello, “una tendencia, una posibilidad de la vida del espíritu, no se puede comprender más que si se trata de experimentarla, siquiera en pensamientos, hasta llevarla hasta las últimas consecuencias. Si estas consecuencias no implican una contradicción vital, o sea, si vemos que son asumibles por la vida real de un hombre –nosotros mismos, yo mismo–, entonces es que esa posibilidad vital es la verdad”. GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006, 198-199.

90 LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre* (trad. Graciano González R.- Arnáiz). Madrid: Caparrós Editores, 1993, p. 35.

91 MARTÍN VELASCO, *Introducción [...]*, p. 189.

De ahí que nos asalte *una* sola pregunta: ¿cuál es el *único camino* para lograr esa *única verdad*, esa *única trascendencia*, respecto a la que orientar definitivamente la *vida humana*? La importancia filosófica de esta hazaña es decisiva. Y el punto de partida es claro. Lo señala el filósofo español Miguel García-Baró: “en el momento presente, el capítulo central de la filosofía primera es la crítica del pensamiento de Martin Heidegger en los continuadores de la filosofía fenomenológica (...). Los dos principales protagonistas de esta crítica son Michel Henry y Emmanuel Levinas, (...)”⁹².

Para prevenir toda ingenuidad de principio, Emmanuel Levinas ha tomado como punto de partida de su filosofía primera la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger, para luego excederlas y transgredirlas éticamente. Veámoslo brevemente.

Husserl parte de un imperativo categórico del orden del conocimiento: “la máxima capital de su actividad y, quizá, de su existencia, era el deber de fundamentar toda opinión; (...): no creer nada que no se haya comprobado en la evidencia originaria hasta el final y en persona”⁹³. Se trataría de hacer nuestra “la evidencia de que el principio salvador de toda existencia personal es la toma de responsabilidades absolutas respecto de las propias opiniones”⁹⁴. Así, es comprensible que Levinas constate que “la crisis de la ciencia es, pues, la crisis de la humanidad en nosotros”⁹⁵.

Husserl exige un cuidado escrupuloso en construir libremente nuestra existencia, descomponiendo todo objeto en los sentidos evidentes que lo han constituido en un proceso de síntesis. Lo cual no hubiera sido posible sin un “movimiento hacia atrás” en la vida que ha recibido la denominación de *epojé* o reducción fenomenológica. Esta abstención radical de juicio consiste en la *suspensión* de todas las creencias ingenuas en la “objetividad” del mundo que provienen de la actitud natural, es decir, “colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre

92 HENRY, M., *La esencia de la manifestación* (trad. M. Huarte Luxán y M. García-Baró). Salamanca: Sigueme, 2015, p. 5.

93 GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta, Madrid, p. 94.

94 *Ibid.*, p. 103.

95 LEVINAS, *Descubriendo [...]*, p. 81.

paréntesis”⁹⁶. Esta transición permitió la investigación husserliana sobre la conciencia intencional y su presencia a sí.

Sin embargo, Levinas subraya el lado no sólo metódico sino existencial de este esfuerzo filosófico, al defender que “la “puesta entre paréntesis” del mundo no sea un procedimiento provisional que posteriormente permitirá reunir con certeza la realidad, sino una actitud definitiva. La reducción es aquí una revolución interior antes que una búsqueda de certezas, una manera para el espíritu de existir conforme a su vocación y, en suma, de ser libre respecto al mundo”⁹⁷. Se podría decir que Levinas se mantiene fiel al movimiento husserliano que posibilitó el descubrimiento de la intencionalidad, siendo infiel a su inmediato recubrimiento. Como escribe el pensador francés F-D. Sebbah: “traicionar lo que ha sido pensado por Husserl para ser fiel al “pensar” husserliano de la intencionalidad”⁹⁸. En este sentido, también constata el profesor salmantino F. J. Herrero que “esta fidelidad no habría sido tanto a la letra, cuanto al espíritu de la obra del maestro”⁹⁹.

Levinas está convencido de que Heidegger habría superado a su maestro Husserl al haber radicalizado “al máximo” el programa de la fenomenología trascendental hasta su última condición de posibilidad. Y este límite último vendría dado por el *acontecimiento del aparecer del ser o manifestación* de la presencia; dicho de otra manera, la verdad auténticamente radical o verdad ontológica sería “la obra de abrir ese horizonte, la obra por la que el ser abre el mundo como horizonte de la presencia posible de los entes, como chaos hesiódico primordial”¹⁰⁰.

En este sentido, como describe su ontología fundamental, “el hombre es tan solo el ente en el que se revela esta operación de apertura, el ente que se ve forzado a vivirla y para el cual únicamente hay horizonte del mundo, entes, ser, verdad”¹⁰¹. Para describir la (des)apropiación subjetiva de esta supra-experiencia, Heidegger recurre a una difícil armonía de sentimientos que recuerda *vagamente* a la clásica descripción de la experiencia de lo sagrado¹⁰²: como un sobrecogimiento de temor y temblor, como algo tremendo y fascinante, angustia y verdad, asombro y encierro nauseabundo, etc.

96 HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 73.

97 LEVINAS, *Descubriendo [...]*, pp. 72-73.

98 SEBBAH, F.-D., *Levinas. Ambigüites de l'altérité*. París: Belles Lettres, 2000, p. 104. (La traducción del original francés es mía).

99 HERRERO HERNÁNDEZ, F.J., *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, p. 391.

100 HENRY, *op. cit.*, p. 9.

101 *Ibid.*, p. 9.

102 Cf. OTTO, R., *Lo santo* (trad. Fernando Vela). Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 21-63.

Si la fenomenología ha logrado la de-sustancialización del mundo y de la conciencia, descubriendo filosóficamente la vida, el *presentimiento judío* de Levinas exige *evasión*, salida o escape urgente del ἀρχή o apertura “occidental” de la propia existencia¹⁰³, de la masiva fuerza que ejerce el Ser-Nada sobre el propio ente¹⁰⁴ en “quien” se realiza su revelación. Levinas se rebela contra esta operación de apertura, llevando la inspiración básica husserliana no sólo más allá –más acá– de Husserl mismo, sino de su radicalización operada por la ontología heideggeriana. Si el aparecer es “empeño de sustancialización”, “la epojé es reinterpretada como trabajo de puesta entre paréntesis de la sustancia, de trastorno de la sustancia, de de-sustancialización, entonces la verdadera fenomenología consiste, a pesar de la apariencia de contradicción, en arrancarse de la luz del mundo”¹⁰⁵.

Por ello, la fenomenología judía excesiva levinasiana trata de localizar en el *asombro* o sentimiento de *extrañeza-al-ser* el punto decisivo para desviarse a la vez de Husserl y Heidegger. Y ambos quedarían “definitivamente” superados en la Revelación, en el acontecimiento intersubjetivo de “desbordamiento al Infinito de la conciencia intencional por el que el Rostro se inscribe en lo más íntimo de esta conciencia como el desfase originario de la sensibilidad y de la temporalidad”¹⁰⁶.

Levinas detecta que el encuentro sensible con el otro singular le descubre el *anacronismo* primordial que le constituye, liberándole de su libertad y de su tiempo, y rehabilitándole así para la acción litúrgica o Bondad. Porque el Bien infinito *traspasa* el tiempo ontológico, inaugurando el nuevo tiempo de la responsabilidad donde son “trasplantadas” las raíces de la libertad. De tal manera que la socialidad obliga a la libertad a querer “dentro” de una responsabilidad inmemorial, al ser arraigada en la *diacronía* de un pasado que nunca fue presente, con un sentido porvenir que obliga para más allá de mi muerte, y que permite interpretar escatológicamente el presente.

Desde esta radicalización de la fenomenología y de la ontología fundamental que opera la antropología levinasiana, cabe preguntar: ¿está justificada su crítica a

103 Desde el prisma levinasiano, el hombre y la mujer europeos han dejado en cierto suspenso el horror y la angustia de la despersonalización que comporta ser y, huyendo de su agobio, se han instalado en un liberador gozo o agrado fundamental de vivir. Además, Europa busca dar cumplimiento a su razón ontológica mediante el dominio intelectual del mundo. De ahí que haya quedado instalado o enclaustrado en la inmanencia peculiar de mi mundo como yo, ateo y feliz. Y el pueblo judío comparte también esta tentación, un *pueblo ávido de felicidad, igual que los demás pueblos, y amante del dulce sabor de la vida*. LEVINAS, E., *Sin nombre* (trad. Jesús María Ayuso Díez), *Diálogo filosófico*, 43, 1999, p. 30.

104 LEVINAS, E., *De la existencia al existente* (trad. Patricio Peñalver). Madrid: Arena Libros, 2007, pp. 17-123.

105 SEBBAH, *op. cit.*, p. 108.

106 *Ibid.*, p. 123.

la comprensión de lo religioso que se desarrolla bajo la estela de Rudolf Otto, de estar afectada en su raíz por la ontología? ¿Cuál es el sustrato antropológico que sostiene la comprensión de la relación religiosa en Juan Martín Velasco?

En nuestra opinión, el acceso más directo al estrato subjetivo del que parte el autor español se realiza a través de la pregunta por “el sentido de la vida” en las sociedades europeas, que remite lejanamente a la cuestión heideggeriana sobre “el sentido del ser”¹⁰⁷. Así creemos que se desprende de afirmaciones como las siguientes: “la pregunta por el sentido de la vida es expresión de la peculiar forma de ser que comporta el ser humano; de la original forma de vida que es la humana. El hombre no solo es; no se contenta con vivir; quiere ser bien; aspira a una vida buena. Necesita incluirla en el hecho de vivir, para que su vivir sea humano, que valga la pena, que tenga un sentido”¹⁰⁸. Como evitando también naufragar en el mal del ser¹⁰⁹, escribe: “el sentido es el nombre para expresar que el hombre es más de lo que fácticamente es como ser mundano, como ser biológico. El sentido, la cuestión del sentido y el que el hombre puede, más aún, no tenga más remedio que plantearse, es la señal de que el hombre es, pero no puede contentarse con ser”¹¹⁰.

Pero, ¿qué ha hecho de nuestra vida un problema, provocando así la pregunta por “el sentido”?

Aunque también existen, para el pensador español, otros acontecimientos¹¹¹ que sobrecogen al ser humano, Juan Martín Velasco subraya especialmente los ecos subjetivos a la experiencia ontológica, es decir, la primera vez que comprendemos que esta corriente de la vida ha tenido un comienzo que no dominamos, a la vez que captamos su fin cierto e imprevisible que tampoco dominamos. Y es, en gran medida, este hecho de estar determinados o enmarcados por estas dos coordenadas, sabernos conscientes de ser mortales, a la vez que sentirnos limitados o finitizados, lo que ha hecho de nuestra vida una pura cuestión¹¹².

Vemos, pues, que su punto de partida se inicia con la radical problematidad (Heidegger) –o misteriosidad (Marcel)¹¹³–, que comporta el imperativo de sentido que exige la interrogación que “yo soy” para mí mismo. Tanto por haber sido abierto al *Ser* (facticidad) que me cuestiona radicalmente, como por haber sido

107 Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* [...], p. 23.

108 MARTÍN VELASCO, J., *El hombre y la religión*. Madrid: PPC, 2002, p. 146.

109 *Ibid.*, p. 150.

110 MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo* [...], p. 214.

111 *Ibid.*, pp. 208-210.

112 Cf. AGUSTÍN DE HIPONA., *Las Confesiones* (trad. Ángel C. Vega). Salamanca: BAC, 1946, p. 437.

113 MARCEL, G., *Ser y tener* (trad. Ana María Sánchez). Madrid: Caparrós Editores, 2003, p. 104 ss.

abierto también a “unos valores que pueden conferir a su vida dignidad y pueden, si el hombre los rechaza, volverla indigna”¹¹⁴.

En este sentido, debemos destacar la fina sensibilidad de Juan Martín Velasco para hacer concordar las experiencias humanas con las categorías religiosas. Ello le ha permitido concluir que la traducción religiosa de esta *desproporción* o misteriosidad que implica la pregunta por el sentido, sería la *dialéctica* salvación-condenación. Así, los complejos sistemas religiosos se han convertido en el primer recurso de la humanidad para “gestionar” este contraste interior propiamente humano.

Pero, ¿qué significa esa inadecuación y cómo “se sabe” inadecuado el sujeto religioso, según el autor español? Esa molesta carencia se vive como una conciencia de mal radical que remite al Misterio como salvación. Así, esta toma extraordinaria de conciencia puede pasar a comprenderse “más bajo la forma del “presentimiento”, de la “nostalgia”, que de un conocimiento dominable”¹¹⁵. Las diferentes religiones se presentan pues como caminos de salvación a esta “situación fundamental” de malestar radical:

La situación de inadecuación irremediable por el hombre mismo, en que el sujeto religioso se encuentra cuando se descubre sumido en la ilusión (maya), el sufrimiento (dukka), la alienación, el pecado, según las diferentes religiones, es la forma peculiar de vivir y expresar religiosamente la situación de desproporción interior que traduce a su modo la pregunta por el sentido¹¹⁶.

Miguel García-Baró pide no olvidar que “la certeza de ese acontecimiento irrepresentable que es la muerte es lo que hace posible la luz que ilumina nuestra existencia. Mejor dicho: es una parte imprescindible de eso que hace posible esta luz de la existencia, que es la única luz que conocemos y que podemos representarnos”¹¹⁷. Una más detenida consideración de esta experiencia, nos hace caer en la cuenta de que esconde una rebeldía a la misma imposición de dicha instalación en la finitud, es decir, que exige una protesta que recuerda mucho a la profecía clásica veterotestamentaria. De ahí que pueda escribir: “llevo, pues, en mí mismo, (...), la cifra, la clave desconocida de este dolor: una clave que por principio es extraña a la Totalidad del mundo y de la existencia en el mundo”¹¹⁸, y que viene *como re-clamada* por una misteriosa alteridad.

Completando a Juan Martín Velasco, el filósofo español escribe:

114 MARTÍN VELASCO, *El hombre [...]*, p. 146.

115 *Ibid.*, p. 156.

116 *Ibid.*, p. 152.

117 GARCÍA-BARÓ, *Del dolor [...]*, p. 91.

118 *Ibid.*, p. 80.

El reconocimiento auténtico de la finitud, dolorosidad o no-divinidad del ser del hombre en el conjunto de la sociedad, la naturaleza y la historia hacen de la “experiencia contrastante del mal” y el “veto absoluto” que implica el origen mismo del clamor por la salvación-que-viene-de-Dios (y prolonga, sin embargo, el furioso esfuerzo heroico del hombre por “salvar” él mismo este mundo)¹¹⁹. (...) He aquí entonces que en el centro de mi ser se eleva un clamor que atraviesa mi vida, la historia, toda la naturaleza, las culturas todas, para ir a unirse en lo oscuro con aquel bien absoluto que me lo hace lanzar. Habla por esto Levinas, como sabemos, de una más que arcaica an-árquica alianza entre el Bien y el hombre¹²⁰.

La lectura socrática de esta experiencia matriz subraya su grabación en las entrañas profundas de nuestra vida como ignorancia fundamental: “sabemos que no sabemos, pero nos entregamos a la esperanza, a la lucidez y a la bondad”¹²¹. La clave desconocida de esta paciencia sería que la experiencia ontológica acontezca *sobre la creación* de esta excepcionalidad del hombre que constituye su separación inicial o fuga del ser –sensibilidad virgen sin conciencia de muerte–, “como si la creación del hombre no tuviera exclusivamente que ver con algún acontecimiento ontológico”¹²². La paciencia y sensibilidad de aquel que aguarda, porque “sabe ver” –como una secreta espera– en el reverso de la experiencia ontológica, la inicial visitación del Silencio, la intriga de una misteriosa alteridad, “como quien espera a alguien que no conoce, a alguien que no es sensato esperar”¹²³. Este silencio “solamente se da a nuestra paciencia. Y enmarca y puntúa el relato de nuestra existencia, la historia de los hombres”¹²⁴.

La posición existencial de Miguel García-Baró realiza una aportación más al problema que preocupa a Emmanuel Levinas y a Juan Martín Velasco –y a todo ser humano–. Se trata de nuestra confrontación al mayor dolor: “la impotencia ante la desesperación del otro, sobre todo cuando me sé no ya responsable, sino culpable de ella”¹²⁵. En relación al cénit del sufrimiento, el siguiente fragmento conclusivo creemos que resume su actitud existencial a la perfección:

La diferencia entre el filósofo como tal y el hombre religioso como tal es aquí sutil. Al primero le corresponde describir esta situación límite y traerla a concepto; al segundo, que siempre vive en precario, acechado por la posibilidad evidente de haber sido todavía fatalmente ingenuo respecto de los poderes

119 *Ibid.*, p. 245.

120 *Ibid.*, p. 245.

121 *Ibid.*, p. 70.

122 *Ibid.*, p. 73.

123 *Ibid.*, p. 79.

124 *Ibid.*, p. 83.

125 GARCÍA-BARÓ, M., *Filosofía, religión y crisis*. Taula, Quaderns de Pensament, 33-34, 2000, p. 70.

*aniquiladores del mal, pero acepta esta precariedad en una peculiar acción de gracias, se le abre además, la posibilidad de celebrar el misterio de su esperanza absoluta y precaria y de la gracia que esta esperanza testimonia. En esta celebración, por cierto, se ve reunido con todos los hombres, en la medida en que todos, en principio, guardan el secreto de la profundidad de su experiencia de estas cosas. El filósofo está solo y el hombre religioso no lo está nunca; pero no necesariamente han de ser dos hombres distintos*¹²⁶.

6. ÉTICA Y MÍSTICA: DE UNA ESTÉRIL LEJANÍA A UNA EXALTADA ALEGRÍA

En nuestra opinión, las diferencias más sustanciales entre Levinas y Juan Martín Velasco corresponderían al desigual valor que atribuyen al “lugar” y al “modo” de irrupción del Infinito, pero quizá también a la “esencia de la manifestación”. En relación con el primer aspecto, Levinas lo circunscribe a la relación intersubjetiva, mientras que Juan Martín Velasco prioriza –no monopoliza– la soledad contemplativa y oracional. En cuanto al segundo aspecto, el pensador judío defendería la *responsabilidad* por el prójimo, mientras que el filósofo español priorizaría el encuentro con Dios como *exaltación* mística. En tercer lugar, aunque Levinas escriba que “la relación con otro es una relación con un Misterio”¹²⁷, parece no identificarse del todo con el Misterio tremendo y fascinante que caracteriza la experiencia mística. ¿Será posible una re-conciliación entre ambas propuestas sobre el sentido último de lo humano?

Detectamos en *una* experiencia crucial de la infancia, simultáneamente mística y ética, la fuente primera de la que emanan ambos “ríos” o sentidos. La situación ética o social constituye el “lugar teológico”¹²⁸ donde habríamos vivido la experiencia religiosa en su originalidad plena, pero con un valor ambivalente de atracción-repulsión: como exaltación mística frente-al-rostro del prójimo de la que brota, a la vez que una alegría perfecta, la prohibición sinaítica “no matarás”.

Si la ligeramente extrínsecista fenomenología cristiana de Juan Martín Velasco *retornara* a su matriz judía –a su *estar-encinta*–, al “espacio ético” levinasiano,

¹²⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹²⁷ LEVINAS, E., *El tiempo y el otro* (trad. José Luis Pardo Torío). Barcelona: Paidós, 1993, p. 116.

¹²⁸ Como escribe un importante teólogo español: “no existe experiencia individual más que incluida en una vivencia colectiva, que la posibilita, la condiciona y la moldea”. TORRES QUEIRUGA, A., *La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad*: Pensamiento 55 (1999), pp. 63-64.

sorprendentemente, su antropología cristiana –*pródiga* o generosa– encontraría su sentido pleno *dentro* de la “órbita” judía de Emmanuel Levinas; a la vez que la antiexaltada antropología del filósofo judío, si pretende llegar al cénit del *Espíritu* que, *conmovido*, le deja *entrar en él*, excediendo o haciendo *saltar* por los aires la actitud fenomenológica, debería *retornar* al protoencuentro místico-ético para reconocer el *complemento adecuado* que le faltaba. Quizá por ello se pueda decir también que el hombre religioso está solo y el filósofo no lo está nunca, pero no necesariamente han de ser dos hombres distintos.

Esta hipótesis interpretativa, a la vez que reconcilia al filósofo judío y al pensador cristiano, también puede aportar luz al problema decisivo que se plantea hoy sobre la relación entre judaísmo y cristianismo: *cómo la Antigua y la Nueva Alianza se relacionan entre sí*¹²⁹. Así, si se quiere completar la tríada bíblica que nos constituye calladamente, dicha relación no debería olvidar dos acontecimientos, en mi opinión, previos: el advenimiento del sentido a la Palabra y la complejidad de matices que comporta la experiencia ontológica. Y es que, aunque *a posteriori* sepamos que la ontofanía se debió filtrar a la entrada de la “casa del lenguaje”¹³⁰, la *primera* lucidez se anticipó al acontecimiento del Ser, como *habiendo sido extrañamente desalojado* a un “entretiemposin-ser”, como frente-a-una-zarza¹³¹. Esta involuntaria epojé o abstención de ser –como una casi imperceptible *aspira-*

129 COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, “*Los dones y la llamada de Dios son irrevocables*” (Rom 11:29). Roma: Librería Editrice Vaticana, 2015, p. 33.

130 La *creación* aconteció bíblicamente por la Palabra; apertura que vivimos *a la vez* como un dulce *abrazo* que *nos pasa dentro* de la comfortable posada del *presente continuo*, la “Sala de Estar”.

131 Existen indicios para pensar que las inspiraciones espirituales griega y bíblica, lejos de mostrarse irreconciliables, constituyen sendas posibilidades descriptivas de la misma raíz común o experiencia ontológica. Como si el gran *Bostezo* hesiódico con el que se abre la *totalidad* en Grecia presentara analogías profundas con la gran *Aspiración* abrahámica que inaugura la *historia* de salvación bíblica. Una *Auto-apertura* primordial que provoca tanto el *asombro* presocrático con el que se abre la filosofía, como la *extrañeza* mosaica –y crística– que inaugura una historia de libertad. Presentimientos –como vislumbres de luz entre nubarrones– que generan la tormentosa *pregunta* “τί τὸ ὄν”, precedida de la exclamación ante la llamada de una *Alteridad* a la espalda que reclama un leve *giro* de cabeza mosaico, platónico –y quizá también un “gracioso saludo”–, poco antes de “manifestarse” como “Sé” –imperativo (Ser) y presente (Saber)–. En este sentido, la expresión platónica “ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον” puede interpretarse como ruptura o fracción primordial “desde dentro del devenir”, que realiza inesperadamente la vida y el órgano con el que logramos el aprendizaje. PLATÓN, *República*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969, p. 8. Bíblicamente, podría decirse que la fuerza del Ser-Amor (¿YHVH?) produce un despertar primigenio que se transfigura en interpelación; y que, a la vez que origina un “cortocircuito” en la mismidad cerrada sobre sí –¿experiencia de vacío de entes? ¿extrañísima conciencia sin sujeto? ¿Caos o abismo?–, inicia un diálogo secreto o místico como convocatoria íntima a la comunidad de los llamados, poco antes del milagro de la hipóstasis-creación-mandamiento. Para un excelente resumen de este aspecto filosófico de Rosenzweig: cf. GARCÍA-BARÓ, M, *La misteriofanía como mandamiento*. En: ÁVILA, A. (ed.), *Nostalgia de Infinito*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005, pp. 231-248.

ción abrahámica– donó el oxígeno requerido –como aquel que es “sacado de las aguas”– para de inmediato prorrumpir la pregunta heideggeriana: τὸ τί ἐστίν [*qué es...*]. Distancia que permitió captar la insinuación y sospechar una alteridad a la espalda, para recibir de inmediato una misión, como una terrorífica investidura de responsabilidad “de *Quien* hace existir” (YHVH)¹³². *

132 La distinción entre “misión-tarea” y “proyecto” permite distinguir Biblia y Modernidad. Cf. BRAGUE, R., *El reino del hombre* (trad. José Antonio Millán Alba). Madrid: Encuentro, 2016, p. 18 ss.

* Agradezco profundamente a Miguel García-Baró López su responsabilidad, a Juan Martín Velasco su finura y a Jesús García Recio su sencillez (תפיר).