



**UNA FORMA RAZONABLE DE DECIR A-DIOS. SOBRE EL SENTIDO  
ÉTICO DE LA TRASCENDENCIA EN EMMANUEL LEVINAS**

***A REASONABLE WAY OF SAYING A-DIEU. ON THE ETHICAL SENSE  
OF TRANSCENDENCE IN EMMANUEL LEVINAS***

PABLO PÉREZ ESPIGARES  
*Universidad Loyola Andalucía*

Recibido: 04/02/2024

Aceptado: 22/04/2024

RESUMEN

Este trabajo muestra por qué para Levinas la Biblia es esencial al pensamiento. Para el autor francés la trascendencia tiene un sentido ético que puede ser analizado fenomenológicamente. Su planteamiento no tiene como objetivo elaborar una conceptualidad teológica ni remite directamente a ninguna creencia. La palabra “Dios” sólo tiene sentido a partir de la relación entre los seres humanos, por ello es posible hablar de la verdad como testimonio. Esa sería una forma de traducir filosóficamente la sabiduría hebrea.

*Palabras clave:* Levinas, Dios, Biblia, Teología, Testimonio.

ABSTRACT

This paper aims to show why, according to Levinas, the Bible is fundamental when thinking. He asserts that transcendence has an ethical sense that may be phenomenologically analysed. Levinas' perspective doesn't intend to develop a theological set of

concepts, nor is it directly linked with any religious belief. The word “God” only has meaning due to the relationship between human beings, and, as a result, it is possible to think about truth as testimony. That would be a way of philosophically translating the Hebrew wisdom.

*Keywords:* Levinas, God, Bible, Theology, Testimony

## INTRODUCCIÓN

Si, desde su nacimiento en la Antigua Grecia, los filósofos creían que el pensamiento emprendía el vuelo gracias al *asombro* ante *lo que es*, ante la regularidad del cosmos y de su orden accesible al espíritu, ante la belleza de un cuerpo o la justicia de un alma, Lévinas cuenta cómo su biografía y su filosofía, dominadas “por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”<sup>1</sup>, tienen su punto de arranque en el *terror* ante el exceso del mal. No obstante, si bien es cierto que dicho terror marca de forma indeleble y articula silenciosamente su pensamiento, no por ello lo paraliza ni lo convierte en resignación nihilista ante la desgracia, pues siempre va unido al asombro, más fuerte y más decisivo para su filosofía, ante la *bondad* que, aunque sea por un breve instante, interrumpe ese mal innegable y esa apabullante injusticia. Pura “bondad sin ideología”, como dijo Vasili Grossman<sup>2</sup>, bondad desinteresada de la que dan muestra y son capaces determinadas personas a veces desde el más absoluto abismo y en la que se conservaría, según Levinas, la *huella* de un Dios oculto en esas tragedias que asolan la historia de la humanidad y del que da testimonio la sabiduría que emana de la Biblia:

Del lado de la filosofía griega, la cual promueve el acto de conocer como acto espiritual por excelencia, el hombre es aquél que busca la verdad. La Biblia nos enseña que el hombre es aquél que ama a su prójimo y que el hecho de amar al prójimo es una modalidad de la vida sensata, o pensada como igualmente

1 Emmanuel Levinas, *Difícil Libertad* (Madrid, Caparrós, 2004), 361.

2 Vasili Grossman, *Vida y destino* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004), 507. Levinas ha expresado su admiración por esa obra y la comentó en varias ocasiones. Véanse, por ejemplo, Emmanuel Levinas, *En la hora de las naciones* (Salamanca, Sígueme, 2019), 118-122, y François Poirié y Emmanuel Levinas, *Ensayos y conversaciones* (Madrid, Arena Libros, 2009), 114.

fundamental –yo diría aún más fundamental– , más que el conocimiento del objeto y que la verdad en tanto conocimiento de objetos<sup>3</sup>.

Recogiendo la herencia de un desmitologizado escatologismo profético, Levinas pretende introducir en el corazón de su discurso de filósofo la sabiduría que dice hallar en los textos judíos. Sin pretender reconciliar Jerusalén y Atenas, Levinas se propone afrontar “el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas”<sup>4</sup> y para ello procede a un delicado y complejo ejercicio de *traducción* que permita insinuar en el *logos* griego la racionalidad propia de la lengua o la *palabra* hebrea, sin someter el uno a la otra ni caer en cripto-teología.

## I. EL SENTIDO ÉTICO DE LA TRASCENDENCIA

Según Levinas, la filosofía occidental “está aquejada desde su infancia de un horror a lo Otro que permanece Otro, de una insuperable alergia”<sup>5</sup>. En su pretensión de erigirse como comprensión última del ser y del ser del hombre, el discurso filosófico descansa en esa co-pertenencia entre el pensamiento y el ser de lo real y se despliega principalmente como ontología, de ahí que, a su entender, “no es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia”<sup>6</sup>. Frente a una tradición filosófica que equipara sabiduría y conocimiento conceptual o que se presenta como racionalidad del saber inmanente al ser, el pensador francés apelará a otra forma de amor a la sabiduría desde la que pensar el sentido de lo humano:

La humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Previo a la conciencia (...) el hombre está referido al hombre. Está cosido a responsabilidades. A través de ellas, desgarrar la esencia (...) Sin reposo en sí, sin asiento en el mundo –en su extrañamiento de todo lugar– del otro lado-del-ser –más-allá del ser – ¡he ahí, sin duda, una interioridad a su manera! No es ninguna construcción de filósofo, sino más bien la irreal realidad de unos hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, de la que la

3 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 95.

4 Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca, Sígueme, 1995), 50.

5 Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Madrid, Síntesis, 2005), 269.

6 Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea* (Madrid, Caparrós, 1995), 103.

metafísica nunca ha retenido la dignidad y el sentido; y ante la que los filósofos se tapan la cara<sup>7</sup>.

La inquietud que anima la trayectoria filosófica de Levinas pasa, efectivamente, por hacerse cargo y retener la dignidad y el sentido de esa irreal realidad de los seres humanos perseguidos en la historia. Por eso sitúa a la *ética* como “filosofía primera”<sup>8</sup>, lo cual quiere decir que, para él, más allá del orden del *logos* y del *ser*, de un modo anárquico, es en la relación ética entre el yo y el otro, donde acontece el sentido: la *significancia* de toda significación surge en la afectividad y la pasividad de un sujeto que recibe al otro sin poder integrarlo. Es en la *ética*, entendida como relación entre el Mismo y lo Otro sin síntesis posible, donde para Levinas se cumple y se manifiesta enigmáticamente el *sentido* que orienta nuestra existencia; es en la *ética*, no entendida como una rama del saber ni como sistematización de un conjunto de reglas de conducta ni como estudio del *ethos*, sino como el “cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro”<sup>9</sup>, donde se “pone en escena” lo que él considera la inteligibilidad de la *trascendencia*<sup>10</sup>.

Nuestro autor nos invita a pensar en lo que esa historia y esa cultura occidentales tienden a menospreciar y a olvidar en su exaltación de la autonomía humana, en su glorificación de la immanencia y en su perseverancia al equiparar el ser y el saber. Frente a ello, Levinas reivindica que “Europa es la Biblia y los griegos, pero es la Biblia la que también hace necesarios a los griegos”<sup>11</sup>. Lo que ha quedado relegado y olvidado por el predominio del racionalismo griego es esa “voz de fino silencio” (1 Reyes 19,12), que como mensaje o enseñanza de la Biblia se hace eco de la llamada de una alteridad irreductible a la conceptualidad ontológica y respecto a la cual no cabe escapatoria. Es precisamente esa “experiencia”, ese cuestionamiento inesquivable, esa situación irreductible del cara-a-cara con una alteridad que despoja a la subjetividad de su pretensión de ser el origen de todo sentido, la que a juicio de Levinas cabría calificar de “situación religiosa” y que, siendo su punto de partida *fenomenológico*, está más allá de cualquier planteamiento teológico. Como repite con insistencia: “Todo lo que yo diré, después, de Dios (...) tendrá sus raíces en esa experiencia, y no

7 Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* (Madrid, Caparrós, 1993), 94-95.

8 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 308. Para comprender el sentido de esa expresión y la posición de Levinas, véase Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (Salamanca, Sígueme, 2007), 313-360.

9 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 77 y 218.

10 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 13.

11 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 95. En el mismo sentido, Levinas, *En la hora de las naciones*, 179-183.

a la inversa. La idea abstracta de Dios es una idea que no puede esclarecer una situación humana. Lo inverso es lo verdadero (...) Mi punto de partida no es en absoluto teológico”<sup>12</sup>.

El encuentro con el otro, el emplazamiento del *rostro*, significa una orden irrecusable –un mandato– que detiene la disponibilidad de la conciencia, su capacidad de reflexión, es decir, que detiene la posibilidad de volver sobre sí como si se tratara, ante esa interpelación, de un deber particular sobre el que tuviera que decidir. Sin embargo, añade Levinas, “se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de una conciencia del cuestionamiento”. La conciencia ante su llamada pierde la primacía, el yo ante el otro es infinitamente responsable, responsabilidad que no ha elegido, pero de la que no puede escabullirse encerrándose en sí mismo. Cualquier complacencia arruinaría la rectitud del movimiento ético, pues el otro “desajusta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo, comporta un suplemento inadecuado para la intencionalidad”<sup>13</sup>.

El rostro, en efecto, desmonta o invierte la intencionalidad que le apunta, situación y coyuntura que Levinas tematiza como “*Deseo metafísico* de lo Infinito” o como “*elección* por el Bien más allá del ser”. Ese motivo cartesiano y ese motivo platónico “garantizan la dignidad filosófica de una empresa en la que la significatividad del sentido se separa de la manifestación o de la presencia del ser”<sup>14</sup>. Infinito y Bien entendidos en clave ética nos permitirían demostrar que el *logos* griego puede ser alterado por el sentido de la trascendencia, haciéndose eco de la palabra judía: “mi preocupación, en toda mi obra, es justamente la de traducir ese no-helenismo de la Biblia en términos helénicos, y no la de repetir las fórmulas bíblicas en su sentido obvio, aislado del contexto, que, a la altura de un texto como éste, es *toda* la Biblia. No cabe darle vueltas: la filosofía se habla en griego. Pero no hay que pensar que el lenguaje modele el sentido”. Siempre cabe, y de esto se trata, *des-decir lo dicho*, de forma que la fenomenología –de la que Levinas se quiere heredero– pueda dar cuenta de su propia “interrupción” al decir la trascendencia<sup>15</sup>: “es preciso que la filosofía vuelva de

12 Emmanuel Levinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura* (Madrid, Trotta, 2001), 121-122

13 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 46-47.

14 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 134.

15 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 147 y 136.

nuevo al lenguaje para traducir –por más que lo traicione– lo puro y lo indecible”<sup>16</sup>.

Así pues, de la mano de la fenomenología, de un modo heterodoxo –pero en cualquier caso en calidad de filósofo–, el esfuerzo levinasiano va a ser el de constatar que la identidad del yo, que la conciencia abierta a la alteridad del mundo, no es capaz de abarcar al otro, que precisamente por su trascendencia supone una inversión o una ruptura de la intencionalidad y un cuestionamiento de su “derecho a ser”. Y que esa reducción a la impotencia no es una privación, sino que da lugar a un “pensamiento otro” en la conversión del “para-sí” egológico a su “para otro” original. Se trata, como decimos, de hacer valer la pertinencia de una “inteligibilidad”, o de una forma de significar, diferente a la del saber, es decir, la posibilidad de una significación de lo inteligible que hace estallar la unidad de la apercepción trascendental y que no esté necesariamente asignada al acontecimiento del ser:

Recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no violenta se produce la epifanía misma del rostro (...) puesto que la razón sin abdicar se encuentra en condición de recibir<sup>17</sup>.

Que el conjunto de nuestra experiencia y de nuestra vida intencional se piense y manifieste como *recepción*, *atención* o *acogida* del otro supone no sólo alejarse del intelectualismo de Husserl, sino también del ontologismo de Heidegger. Independientemente de la iniciativa y el poder del yo, el otro nos conduce a una noción de sentido anterior a la *Sinngebung* de la propia conciencia, esto es, el otro como rostro no es sin más objeto de conocimiento, escapa a la tematización que se pudiera hacer de él, es un “contra-fenómeno”<sup>18</sup>. Desde esa perspectiva, Levinas critica, además, la dinámica centrípeta y totalizante de la verdad heideggeriana como desvelamiento, pues el otro podría considerarse un “agujero en el mundo”, perfora el “horizonte de los horizontes” que es el mundo, perturba o cortocircuita el pliegue de la diferencia ontológica y, en definitiva,

16 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 92. Sobre la interrupción y la interpretación de la fenomenología en Levinas, véase Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (Madrid, Trotta, 1998), 72-74; Didier Franck, *Dramatique des phénomènes* (París, PUF, 2001); François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (París, PUF, 2001).

17 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 75.

18 Así lo describe Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement* (París, PUF, 2000), 61 ss.

cuestiona el poder-ser del *Dasein* y el acontecimiento del ser como un régimen de apropiación.

Lo que encontramos, por tanto, en la obra filosófica de Levinas es una modalidad distinta de la *apertura* o el acontecimiento de sentido, que se desarrolla a partir de la discusión con los que fueron sus maestros<sup>19</sup>. Frente a la intencionalidad y al éxtasis de la existencia, la apertura levinasiana se produce como “desnudez de una piel expuesta” y como “vulnerabilidad de una piel que se ofrece, ultrajada y herida, más allá de todo lo que se puede mostrar”<sup>20</sup>. Quiere esto decir que el acontecimiento de sentido en Levinas es un “acontecimiento ético”, pues el otro es ese elemento novedoso y trascendente, inesperado e inanticipable, imprevisible e incalculable, que coge a la voluntad del yo a contrapelo e implica un “interrupción de sí” o una “interrupción del ser por la bondad”. La relación ética como *traumatismo*<sup>21</sup>, más allá de cualquier planteamiento moralista, es el escenario de una obsesión que despoja al yo de su identidad, pero lo confirma en su carácter de único: “La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar”<sup>22</sup>.

De esta forma, el pensador francés va despejando el camino para introducir una de las ideas más sugerentes de su filosofía y lo que consideramos el elemento nuclear de su reflexión, la idea de una *responsabilidad infinita* que antecede a la libertad o la inviste: “La existencia en realidad, no está condenada a la libertad, sino que está *invertida* como libertad. La libertad, no está desnuda. Filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario”<sup>23</sup>. O como aclara más adelante:

El rostro en que se presenta el Otro –absolutamente otro– no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la insta<sup>24</sup>.

Frente a la idea habitual de una responsabilidad fundada en la libre elección del sujeto y, por tanto, delimitada por aquello que conscientemente se ha asumido, aquí se esboza la idea de una responsabilidad ilimitada, que excede lo que libremente y con plena consciencia uno reconoce que podría imputársele. Lo

19 Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, 76.

20 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 70 y 91.

21 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 92.

22 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 47.

23 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 107.

24 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 216.

humano adviene, a juicio de Levinas, cuando uno se sabe y se siente también responsable por el mal ajeno, incluso aunque no se esté involucrado en su comisión; lo humano adviene cuando uno repara en lo que mi libertad puede tener de arbitrario o de violento por el mero hecho de pactar o consentir a la indiferencia de lo que en principio no me incumbe: “La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”<sup>25</sup>. Lejos de articularse en base a las decisiones libres de una conciencia que se muestra pronta a actuar en favor del otro, antes de toda iniciativa, la moral arranca o tiene su oportunidad en ese recibimiento del otro que va antes que yo, en la escucha de una llamada que me precede.

Plantear la relación ética como *asimétrica* y la idea de un sujeto pasivo, pensado en la *heteronomía* de su responsabilidad por el otro, son ciertamente ideas difíciles de concebir. Lo que con ello pretende Levinas es pensar la ética como algo ajeno a la mera correlación de fuerzas o el cálculo de intereses. En ese sentido, la asimetría significa la imposibilidad moral de exigir al otro lo que me exija a mí mismo y expresa el carácter gratuito de esa inquietud por el otro, que no depende de la buena voluntad, ni se produce esperando una contrapartida<sup>26</sup>. Desde esa perspectiva, se entiende que la heteronomía que preside esa relación no va tanto contra la autonomía y la libertad conquistadas por el sujeto, como a favor de su *justificación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere absolutamente soberano: “justificar la libertad no es probarla, es hacerla justa”<sup>27</sup>. De ahí que, según nuestro autor, la libertad no quepa equipararla sin más a la autonomía, sino que también es posible concebirla como vocación al prójimo: “el hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin los otros”<sup>28</sup>.

Como indicábamos más arriba, no se trata aquí de añadir *una* ética y completar la fenomenología de Husserl o la ontología de Heidegger, como si a partir de ellas se pudiera deducir un sistema de valores o un conjunto de reglas formales que permitieran determinar el sentido de la acción. De lo que se trata, como venimos insistiendo, es de despejar otra noción de *sentido* distinta<sup>29</sup>, que escapa

25 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 107.

26 Para expresar esa prioridad ética del otro y el cuestionamiento de la libertad que define al sujeto, Levinas cita el Talmud: “Si no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si sólo respondo de mí mismo, ¿todavía soy yo?”. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 81.

27 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 105.

28 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 93. Para entender la reformulación levinasiana de la idea de libertad, véase Catherine Chaliel, *Levinas. La utopía de lo humano* (Barcelona, Riopiedras, 1995), 51 y ss.

29 En ello insiste de forma clarividente Emmanuel Housset, *La fragilité du sens. Husserl, Levinas, Maldiney, Chrétien* (París, Vrin, 2024), 127-163. Igualmente, José Antonio Pérez Tapias, *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas* (Madrid, Trotta, 2019), 233 y ss.

a la racionalidad teórica y ontológica, y que supone, como veremos, la puesta en escena de la trascendencia:

Cuestionamiento en el que la cuestión surge más antigua que la que concierne al sentido del ser del ente; cuestionamiento en el que quizás se esboce la problemática misma de la cuestión. No de aquella en la que se pregunta ‘¿por qué hay ser más bien que nada?’, sino de la pregunta anti-natural (...) ‘¿es justo ser?’ ¡Mala conciencia! La pregunta más rechazada, pero más antigua que la que investiga el sentido del ser. Esta última, en la finitud y la angustia de la nada, permanece en la buena conciencia del *conatus*, de la perseverancia en el ser, la cual no plantea preguntas. La legitimidad de ser (...) Pregunta a través de la cual significa originariamente la misma significatividad del ser (...); sentido en el que la referencia emerge en toda la concreción del uno-para-el-otro de la fraternidad humana (...) que no significa una privación de la coincidencia o de una fusión cualquiera, ni una finalidad que no llega a consumarse. Se trata de una semántica de la proximidad, de la socialidad que no remite a la ontología, que no está fundada en la experiencia del ser, y donde la significatividad no se define formalmente, sino por la relación ética con el otro hombre en forma de responsabilidad para con él<sup>30</sup>.

## II. LA HERENCIA DEL PROFETISMO FRENTE A LA ABSTRACCIÓN DE LA TEOLOGÍA

Esa experiencia o esa *intriga* ética, con la apertura a la trascendencia que implica, es la que ha sido ignorada o relegada por la racionalidad ontológica surgida de Grecia, que, en su pretensión de controlar o reducir su exceso, la proscribió como su tuviera su fuente en lo irracional de una fe inefable. Levinas, por su parte, siempre se muestra igualmente reticente a los encantos de lo irracional y al predominio de las emociones y sólo con prudencia usa la palabra “fe” para expresar su confianza en la sabiduría hebrea plasmada en sus textos<sup>31</sup>. No obstante, afirma la pertinencia de escuchar e introducir una “racionalidad diferente –o más profunda– que no se deja embarcar en la aventura que recorre, desde Aristóteles hasta Heidegger, la teología convertida en pensamiento de la Identidad y del ser, esa aventura que resultó mortal para Dios y para el hombre

30 Emmanuel Levinas, *Fuera del sujeto* (Madrid, Caparrós, 1997), 107.

31 “Esta confianza en la sabiduría de los sabios es, si se quiere, una fe. Pero esta forma de fe que nosotros confesamos es la única que no se está obligado a guardar discretamente para sí sin el impudor de las profesiones de fe que resuenan indiscretamente en todos los lugares públicos”. Levinas, *Difícil Libertad*, 96.

bíblico y sus homónimos. Mortal para el Uno, si hemos de creer a Nietzsche, mortal para el otro, según el antihumanismo contemporáneo”<sup>32</sup>.

Es decir, que para Levinas, la teología –especialmente la cristiana–, en su pretensión de alcanzar el conocimiento de lo absoluto y movida por el amor intelectual a Dios, habría adoptado el modelo griego y relegado con ello “la esencia ética del espíritu”<sup>33</sup> o el amor al prójimo y la preocupación por los seres humanos –por la creación, dicho en lenguaje bíblico. De ahí esta reflexión:

Podemos, sin duda, preguntarnos con cierta razón si la devoción que animaba esta religión originariamente inseparable del amor al prójimo y del cuidado de la justicia no debía encontrar en esta ética incluso el lugar de su nacimiento semántico y el sentido de su no-indiferencia a la diferencia infinita del Uno, en lugar de ir a buscarla en la no-satisfacción del conocer ¡Tal es la diferencia entre religión y relación! Pero la religión, al interpretarse a partir del platonismo, entendió su piedad como nostalgia (...) recogía el racionalismo griego y [respondía] a las exigencias de los modelos de sentido en los que éste se exponía, que eran los de lo teórico, los del conocer, la nostalgia de la unidad de lo Uno<sup>34</sup>.

Levinas, por tanto, se aleja de la teología en la medida en que nunca habla de la posibilidad de encontrar a Dios fuera del cara a cara con la vulnerabilidad de los seres humanos, siendo el rostro lo único capaz de abrir una perspectiva trascendente o de altura. La teología, como discurso sobre Dios o conocimiento que pretende dar cuenta de su esencia y ofrecer pruebas de su existencia, es pensamiento de la identidad y del ser, y, en ese sentido, pecaría de “abstracción”: “Nuestras relaciones con los hombres describen un campo de búsqueda entrevisto apenas (...) y dan a los conceptos teológicos la única significación que poseen (...) Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo vacíos y formales”<sup>35</sup>.

Ni la filosofía, ni la teología pueden acallar esa inquietud ética ni dar cuenta del sentido de la trascendencia que ahí “parpadea”. La relación ética no pone a Dios en juego como idea de la razón, como principio abstracto, como fuerza sobre-natural o Ente Supremo. Más allá de todo conocimiento y comprensión, sin pretender alcanzar ninguna prueba de su existencia, “Dios viene a la idea” o entra en el discurso de forma razonable cuando una persona, a veces desde lo

32 Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia, Pre-textos, 1993), 94.

33 Levinas, *Difícil Libertad*, 131.

34 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 165-166.

35 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 102.

más profundo de su propio abismo, responde al desamparo del prójimo, hasta el punto de renunciar a su prioridad de ser y viendo así menoscabada su autosuficiencia ontológica. La interpelación de la desnudez del rostro –su miseria y su altura– darían testimonio, sin saberlo, de la proximidad de un Dios invisible, que no se manifiesta ni se presenta, pero cuya palabra se vuelve significativa en el momento en que el yo responde:

La trascendencia de Dios (...) ¿no es inicialmente producida por la trascendencia ética para que el deseo y el amor sean más perfectos que la satisfacción? Sería, no obstante, oportuno preguntarse en este punto si se trata de una trascendencia de Dios o de una trascendencia únicamente a partir de la cual una palabra como “Dios” revela su sentido. Que esta trascendencia se produzca a partir de la relación (¿horizontal?) con otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro<sup>36</sup>.

Así pues, si, en efecto, para Levinas, “la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano”<sup>37</sup>, si en el rostro se revela lo Infinito, de ahí no cabe concluir que el rostro sea un icono de Dios o que el otro juegue un papel de mediador:

El Dios que ha pasado no es el modelo del que el rostro sería la imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el orden personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia Él no es seguir esa huella, que no es un signo, sino ir hacia los otros que están en la huella<sup>38</sup>.

Dios permanece “no contaminado por el ser”<sup>39</sup>, invisible en el mismo momento en que su idea adquiere sentido para el sujeto que se siente imperativamente solicitado por la llamada del otro, que significa en la *huella* del Infinito<sup>40</sup>. Nuestro autor introduce, así, el profetismo como un ingrediente capital de su reflexión para dejar claro que la relación con lo Infinito no es conocimiento, sino proximidad y Deseo, que preservan la desmesura de lo que no puede ser englobado. De ahí que el “conocimiento” de Dios que pueda encontrarse en la

36 Levinas, *Entre nosotros*, 95-96.

37 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 101.

38 Levinas, *Descubriendo la existencia...*, 287.

39 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme, 1995), 42.

40 Levinas, *De otro modo que ser...*, 56-59.

palabra de los profetas no sea nunca un saber relativo a su esencia, sino una respuesta de justicia a un “Tú” que la solicita:

Entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú (...) es el rostro del otro. Comprendemos entonces el sentido insólito (...), el asombroso sentido de Jeremías (22,16): “Él juzgó la causa del afligido y del menesteroso... He aquí lo que significa conocerme, dijo el Eterno”<sup>41</sup>.

Si Levinas vincula explícitamente el Bien y lo Infinito a “lo invisible de la Biblia”<sup>42</sup> y se atreve a llamar “Dios” a lo *Deseable*, es porque su sentido se produce a partir de esa relación ética y, por tanto, como absolutamente *separado*, ab-soluto, esto es, inabarcable o no-comprensible por alguna construcción teológica especulativa y tampoco como correlato de una necesidad y una espera impaciente de consuelo –actitud esta adoptada con frecuencia por ciertos creyentes y que, inevitablemente, lo convierten en un “ídolo” y lo reducen de ese modo a una imagen o un concepto que se quiere acorde a las propias expectativas. Frente a ello, afirma que “el rostro es la única apertura en la que la significatividad de lo tras-cendente no anula la trascendencia adentrándola en un orden immanente, sino donde, por el contrario, la tras-cendencia refuta, precisamente, la inmanencia”<sup>43</sup>.

El rostro, entonces, es la situación irreductible, la circunstancia inevitable de la significación de la palabra “Dios”, significación que, sin aportar ningún saber (teología) ni el consuelo de una creencia (fe), se despierta en el psiquismo de quien, cediendo el primer puesto, responde a la conminación del otro. Significación, en definitiva, inseparable de la justicia hecha a los hombres: “Es necesario obrar con justicia –la rectitud del cara-a-cara– para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la ‘visión’ coincide aquí con esta obra de justicia”<sup>44</sup>.

Igualmente, frente a la impaciencia mística que pretende un cara a cara directo con Dios y al ideal de fusión o de comunión que la caracteriza, el filósofo francés insiste en que la única posibilidad para el Infinito de ser significativo para los seres humanos pasa por ese “rodeo interminable” por el otro<sup>45</sup>, sin que su alteridad divina se comprometa con el orden de los fenómenos y sin que la unicidad del yo que responde desaparezca absorbida por Infinito. Levinas, en efecto, acuña el término *Illeidad* para referirse a esa retirada enigmática de lo

41 Levinas, *Entre nosotros*, 76.

42 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 75.

43 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 55.

44 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 101.

45 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 94.

Infinito, como si en la proximidad del rostro, lo Infinito en lo finito –sin encarnarse– se hiciera palabra. Si un Tú se interpone entre el Yo y el Él absoluto, correlativamente, un “Él habla desde el fondo de ese Tú”, donde “la carne se hace verbo”<sup>46</sup>. Dicho de otra forma: “El otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela”<sup>47</sup>.

Lejos de significar un cara a cara con Dios al modo de un éxtasis, lejos de reportarnos a una familiaridad con Él, en el rostro Dios se aleja, igual que aumenta la responsabilidad a medida que se despierta la conciencia de la injusticia: el rostro “procede de lo absolutamente Ausente, pero su relación con lo absolutamente Ausente del que proviene, ni indica, ni revela este Ausente; y, sin embargo, lo Ausente tiene una significación en el rostro”<sup>48</sup>. Es decir, no se trata para Levinas de intentar encontrar a Dios a partir del rostro como si este hiciera de mediación hacia él. La *huella* del Infinito que parpadea en el rostro *no* funciona como un *signo* que Dios dirige a los seres humanos y, de hecho, aquellos que responden no se convierten en personas convencidas de su existencia, no encuentran ahí un rastro que los lleve a una contemplación beatífica del mismo.

Si, efectivamente, la huella “significa al margen de cualquier intención de significar y al margen de todo proyecto del que tuviera intención”<sup>49</sup>, es porque su significatividad consiste en “significar sin hacer aparecer”, es decir, no se ajusta a la dinámica de la verdad como desvelamiento en el juego de encubrimiento y desencubrimiento del ser<sup>50</sup>. En definitiva, la *Illeidad* y la huella como su modo de significar escapan a la ontología:

La huella significa el más allá del ser. El “orden” personal al que nos obliga el rostro está más allá del ser. Más allá del ser, es una Tercera persona que no se define por el sí-mismo, por la ipseidad. Es posibilidad de esta tercera dirección de *irrectitud* radical que escapa al juego bi-polar de la immanencia y la

46 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 123; y Levinas, *De otro modo que ser...*, 158.

47 Levinas, *Totalidad e Infinito*, 102.

48 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 55.

49 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 57.

50 A partir de ahí se entiende mejor la alternativa que pretende ofrecer Levinas a la lectura heideggeriana de la metafísica como onto-teología, que él también querría superar, pero en otro sentido: “Aquí también se trata de acabar con la onto-teología. Pero surge una pregunta: ¿el fallo de la onto-teología ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser? Plantear esta cuestión es preguntarse si el ser, en sentido verbal y en sentido sustantivo, es la fuente última de sentido (...) ¿Dios no significa el otro que no es el ser? ¿El pensamiento significativo no significa, a imagen de Dios, el estallido, la subversión del ser: un des-inter-és (una salida del ‘es’)? ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá?”. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid, Cátedra, 1994), 147.

trascendencia del propio ser, en el que la inmanencia gana, ineludiblemente, a la trascendencia. El perfil que toma el pasado irreversible, por la huella, es el perfil del “Él”<sup>51</sup>.

La desnudez y la presencia del rostro es inseparable de esa suprema e irreversible ausencia. La huella no remite, pues, a un pasado cuyos signos serían rastreables, sino a un pasado absolutamente pasado, un “pasado inmemorial” que deshace el orden del mundo, un más allá del ser que “no es un simple telón de fondo desde el que el otro nos solicita, que no es ‘otro mundo’ detrás del mundo”, sino que está más allá de todo desvelamiento. En presencia del otro – se pregunta Levinas–, “¿no respondemos a una ‘orden’ cuyo significado sigue siendo subversión irreversible, pasado absolutamente terminado?”<sup>52</sup>.

En la aguda punta del instante en que se encara al otro, pasa un aliento inaprensible y no conceptualizable que ordena *anárquicamente* al yo a una responsabilidad que no ha elegido, “responsabilidad de rehén”. En el rostro que significa en la huella del Infinito despunta y se escucha el *Decir* que como llamamiento a responderle ningún *Dicho* filosófico ni teológico puede contener y que abre a la subjetividad, no a ser de otro modo, sino al *de otro modo que ser*; esto es, no a otro mundo, sino a imprimir con mi respuesta en este mundo un sentido de pura gratuidad como *testimonio* de la trascendencia:

Ser bueno es déficit, debilitamiento y torpeza en el ser; ser bueno es excelencia y altura más allá del ser – la ética no es un momento del ser – es de-otra-manera y mejor que ser, la posibilidad misma del más allá. En este giro ético, en esta remisión de lo Deseable a lo No-deseable –en esta extraña misión que ordena el acercamiento al otro– Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Ni como interlocutor, ni como objeto. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro<sup>53</sup>.

51 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 56.

52 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 54-55. Igualmente, Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 238 y 266. Sobre la significatividad de la huella y la concepción del tiempo como diacronía que va asociada a ella, véase el imprescindible trabajo de Catherine Chalié, *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea* (Barcelona, Herder, 2004), 195-229. En España también han trabajado sobre la relación levinasiana entre filosofía y judaísmo autores como Alberto Sucasas Peón, *Levinas: Lectura de un palimpsesto* (Buenos Aires, Limod, 2006), y Julia Urabayen Pérez, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología* (Barañain, Eunsa, 2005).

53 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 123.

### III. LA VERDAD DEL TESTIMONIO

Esa “interrupción del ser por la bondad”<sup>54</sup>, este “pasarse de lo Infinito”<sup>55</sup> como acontecimiento de sentido es la clave del replanteamiento ético de la subjetividad que lleva a cabo Levinas, que tal y como llega a plantearlo en repetidas ocasiones, implica reconocer la dimensión *profética* del psiquismo humano:

Obediencia que precede a la escucha de la orden, el anacronismo de la inspiración o del profetismo es, conforme al tiempo recuperable de la reminiscencia, más paradójico que la predicción del porvenir mediante un oráculo. “Antes de que me llamen, yo responderé” [Is 65,24]: una fórmula que hay que entender literalmente. Al acercarme al Otro, siempre estoy retrasado respecto a la hora de la “cita”. Pero esta singular obediencia a la orden de *volverse* sin comprenderla, esta obediencia anterior a la representación, este sometimiento anterior a toda promesa, esta responsabilidad previa a todo compromiso es precisamente el-otro-en-el-mismo, inspiración y profetismo<sup>56</sup>.

Cuando Levinas define el profetismo como “el psiquismo mismo del alma” no está queriendo decir que todos los seres humanos sean profetas o que eso pueda proponerse como un ideal a alcanzar. Como “extradición al otro”<sup>57</sup>, la dimensión profética de la subjetividad viene a subrayar que uno se descubre, en “una pasividad más pasiva que toda pasividad”, como habitado por el otro, responsable más allá de toda benevolencia natural, de toda voluntad y de todo compromiso consciente, como ya hemos apuntado. Que el psiquismo sea profético significa, ni más ni menos, que da testimonio del Infinito:

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

54 Levinas, *Entre nosotros*, 246 y Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 72-78

55 Levinas, *De otro modo que ser...*, 259.

56 Levinas, *De otro modo que ser...*, 229.

57 Levinas, *De otro modo que ser...*, 227 y 228.

servicio de los hombres que me miran, sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo<sup>58</sup>.

Como decíamos más arriba, los profetas en la Biblia no dicen conocer a Dios, ni proponen teoría alguna sobre su esencia, antes bien, su Palabra los asedia y les obliga a *responder* por la creación, siendo sus testigos. Lo que Levinas retiene de la enseñanza de los profetas ese hecho de *palabra* que altera su psiquismo y que, lejos de reportarles serenidad, los obliga a denunciar a los poderosos, a recordarles la ética. En ese sentido, la reivindicación levinasiana del profetismo ha de entenderse como una defensa de la racionalidad diferente que se percibe en la Biblia y que a él le permite rechazar la visión mítica de la religión, donde se pierde el mensaje ético de las Escrituras.

En esa otra visión, lo que se pretende es una relación directa con lo *sagrado* o numinoso y predomina una concepción *económica* de Dios. Desde posiciones providencialistas, se lo concibe como fuerza sobrenatural que interviene en la historia humana y de la que se esperan milagros. Se trata de una visión de Dios como solución de los problemas humanos que, a pesar de pretenderse trascendente al mundo, permanece unido él a través de una *economía* de salvación, situando su mágica intervención en un sistema de reciprocidades e intercambios al que el hombre se pliega a pesar de estar diseñado a su medida y que, en ocasiones, sirve como excusa para olvidar la propia responsabilidad en este mundo. Como bien detecta Levinas, “era un sistema que se delineaba a partir de un hombre preocupado de sí (...) Esta religión que la persona exigía para sí, más que sentirse requerida por ella, y este dios metido en el circuito de la economía (...) en absoluto agotan el mensaje de las Escrituras”<sup>59</sup>.

Esa preeminencia de lo profético –frente a lo mítico y lo místico– invita a que desde la filosofía también se piense el lenguaje como lugar donde pasa el Infinito, el hecho de que mi primera palabra sea una respuesta a una interpelación venida “no se sabe de dónde”. Siendo inaccesible a la conciencia, sin ajustarse ni proceder de ningún conocimiento, lo inmemorial deja su huella en las palabras –lo Dicho– de una subjetividad humana que responde a la llamada –el Decir– de la alteridad, una subjetividad llamada a dar testimonio del Infinito:

“Heme aquí” como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica y cuya verdad no es la propia de la representación, no es evidencia. Sólo del Infinito hay testimonio; estructura única, excepción a la regla del ser, irreductible a la representación. El Infinito no aparece a

58 Levinas, *De otro modo que ser...*, 226.

59 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 36-37.

aquel que da testimonio de él. Por el contrario, es el testimonio quien pertenece a la gloria del Infinito. Por la voz del testigo es como se glorifica la gloria del Infinito<sup>60</sup>.

Al usar la palabra “gloria” Levinas para referirse a ese “de otro modo que ser”, el autor le otorga un significado distinto al del poder o del triunfo en la realización de una esencia con el que se lo asocia habitualmente. Con ello viene a señalar que la repercusión o el peso del Infinito en el ser son apenas nada. Al límite de la desaparición y la retirada su paso no es sino la otra cara de la pasividad del sujeto conminado a responder, sin poder asentarse firmemente en el ser y sin tiempo para volver sobre sí:

La gloria, que no viene a afectarme como representación ni como interlocutor ante el cual o ante quien yo me coloco, se glorifica en mi decir ordenándome a través de mi boca. La interioridad no es un lugar secreto en cualquier parte dentro de mí, sino que es este retorno en el cual lo eminentemente exterior, precisamente en virtud de esta exterioridad eminente, de esta imposibilidad de ser “contenido” y en consecuencia de entrar en un tema, hace en tanto que infinito excepción respecto a la esencia, me concierne, me afecta y me ordena a través de mi propia voz<sup>61</sup>.

En tanto que mandamiento que se enuncia en la boca de aquel a quien ordena, en el testimonio lo infinitamente exterior se convierte en “voz interior”, pero es una voz en la que dicha interioridad se desgarrá para hacerse respuesta y signo lanzado al otro: el *desinteresamiento* de la esencia, como dice Levinas. Esa referencia a la vida interior no significa apelar a una fuerza de voluntad que cabría oponer a la violencia del mundo ni tampoco una huida espiritualista ante ella. Consiste, más bien, en afirmar la desnudez de la conciencia moral como último recurso frente a la inhumanidad presente en la historia, tal y como queda reflejado en los testimonios de aquellos y de aquellas que supieron y saben conservar el sentido de lo humano en medio de sus catástrofes.

Levinas ha subrayado en diversas ocasiones cómo esa dimensión de lo humano está ligada de forma esencial con los libros, que constituyen “lo esencial de lo espiritual” y que, a su juicio, “son más interiores que la interioridad”<sup>62</sup>, pues cuando uno los abre y despierta los pensamientos que en ellos duermen se

60 Levinas, *De otro modo que ser...*, 224.

61 Levinas, *De otro modo que ser...*, 224.

62 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 53.

sabe interpelado por una palabra otra siempre capaz de espabilar al espíritu<sup>63</sup>. La Biblia, “Libro de los libros”<sup>64</sup> para Levinas, también testimonia, con su *Decir inspirado*, ese “sentido ético como última inteligibilidad de lo humano”<sup>65</sup>, de ahí que considere necesario recurrir a esa fuente como contrapunto de la racionalidad griega para pensarlo.

Ese sentido ético, en efecto, además de expresarse en el rostro, es el que domina los versículos bíblicos. Ni el rostro ni el versículo imponen un sentido, ambos desde su precariedad y debilidad reclaman, sorprenden y ponen en cuestión al que los lee, y sólo por esa lectura y esa respuesta cobra vida y tiene sentido lo que en ellos se expresa; ambos inspiran y propician la ocasión para que la palabra “Dios” tenga un sentido sin que éste llegue a manifestarse, a hacerse fenómeno, a aparecer: más allá del ser Dios absolutamente ausente, cuyo sentido cabe únicamente *testimoniar* al servir al otro que me reclama. Ésa sería la verdad del testimonio, verdad que ni se intuye, ni se demuestra conceptualmente, ni se desvela, sino que se verifica éticamente al servir al otro que me reclama en la huella del Infinito. Infinito cuyo sentido es pasar: *a-dios*, como la paz anunciada al otro, que siempre está antes que yo:

Responsabilidad anterior a mi libertad, anterior a todo comienzo en mí, anterior a todo presente. *Anterior*, pero ¿en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual, en el que yo habría contraído algún compromiso. Si así fuera, mi responsabilidad para con el recién llegado remitiría a un contacto, a una contemporaneidad, y el otro ya no sería, ahora que respondo de él, el recién llegado, sino un viejo conocido. La responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial, irrepresentable y que jamás fue presente (...) Pero el compromiso de ese “profundo antaño” característico de lo inmemorial retorna a mí como orden y súplica, como mandato –en el rostro del otro hombre– de un Dios que “ama al extranjero”, de un Dios invisible, no tematizable, que se expresa en ese rostro y del que mi responsabilidad para con

63 “El advenimiento de la Escritura no es la subordinación del espíritu a la letra, sino la substitución del suelo por la letra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz”, Levinas, *Difícil Libertad*, 174. Sobre la idea levinasiana del ser humano como “animal profético” y su relación con la “utopía de los libros”, véase Miguel Abensour, *Levinas* (Roque d’Anthèron, Sens&Tonka, 2021), 297-333. Para una contraposición entre el enraizamiento que parece dominar la filosofía de Heidegger y la necesidad de evasión que impregna la filosofía levinasiana, véase Georges Didi-Huberman, *Imaginar, recomenzar. Lo que nos levanta* 2 (Madrid, Abada, 2023), 73-91.

64 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 106.

65 Emmanuel Levinas, *De lo Sagrado a lo Santo* (Barcelona, Riopiedras, 1997), 12.

el otro da testimonio sin hacer referencia a una percepción previa (...) *A-Diós* cuya cifra única –a la vez devoción y trascendencia– es el tiempo diacrónico<sup>66</sup>.

#### IV. CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo hemos intentado mostrar qué quiere decir para Levinas que la relación ética sea el lugar en el que se pone en escena la trascendencia. Su planteamiento no tiene como objetivo elaborar una conceptualidad teológica –ni positiva ni negativa– sobre lo invisible y se mantiene alejado del vocabulario de la creencia, que no es para él la cuestión religiosa por excelencia. Al introducir la palabra “Dios” en su discurso filosófico, él se limita a señalar las huellas donde esa palabra llega a ser significativa para el ser humano sin por ello convertirse en materia de un discurso, de un *logos*, que se ve obligado a responder. Dicha interrupción del discurso por la huella del Infinito, lejos de complacerse en lo inefable, recuerda que el lenguaje como *Decir* supera y renueva la conceptualidad ontológica y abre a la verdad del testimonio.

Hemos querido mostrar por qué para el pensador francés “la Biblia es esencial al pensamiento”<sup>67</sup>, pues entiende que el modo de inteligibilidad sugerido por las Escrituras conserva, más allá de la fe y al margen del discurso teológico, una fecundidad y un vigor intelectual propios. Recurrir a la Biblia no para comprender a Dios, sino para recoger el sentido de lo humano que en ella se expresa, no convierte de entrada a Levinas en un teólogo. El rodeo por los versículos bíblicos no implica en ningún caso tomarlos como fuente de autoridad y no va en detrimento de la argumentación racional, “sino que dan testimonio de una tradición y una experiencia” y “tienen el mismo derecho a ser citados que Hölderlin y Trakl” o los presocráticos<sup>68</sup>. Se pregunta Levinas –y en este trabajo hemos querido responder a ello siguiendo sus reflexiones– si la fuente hebrea puede aportar a la filosofía “otro secreto distinto del que le da la tradición griega –y otra fuente de sentido–; si las pretendidas “representaciones” –supuestamente no-pensadas– de la Biblia no comportarán más posibilidades que la filosofía que, si bien las ‘racionaliza’, no sabría prescindir de ellas”<sup>69</sup>.

66 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 263-264. En efecto, con el término “a-Dios” Levinas intenta pensar el tiempo como relación con el otro, el tiempo como *día-cronía*, pues la acogida y el saludo del rostro suponen la retirada enigmática de lo Infinito, cuyo testimonio es la responsabilidad an-árquica que embarga al sujeto.

67 Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 95.

68 Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 93.

69 Levinas, *Difícil Libertad*, 297.

La manera en que Levinas piensa la trascendencia de Dios no sólo pone de manifiesto hasta qué punto el legado de la *sabiduría* hebrea puede alterar y despertar al *logos* griego. Con esa reflexión, de alguna manera, también intentaba hacerse cargo de cómo lo ocurrido en el siglo XX ha afectado a la espiritualidad y a la relación del ser humano con Dios y, en definitiva, al sentido mismo de nuestra civilización, aspectos que ni la filosofía ni la teología supieron prever. Teniendo presentes, en su caso, los recuerdos de la guerra y apelando a la reconstrucción de esas instituciones y de ese orden político que se mostraron insuficientes para preservar el sentido de lo humano, Levinas afirma la necesidad y la pertinencia de reavivar la memoria de esos textos judíos e intentar traducir su sabiduría, cuyo sentido trasciende o resiste dicha barbarie:

Necesitamos –recordando la memoria de aquellos que, no judíos y también judíos, supieron, sin conocerse ni verse siquiera, comportarse en pleno caos como si el mundo no hubiese sido desintegrado, recordando la resistencia de los maquis, es decir, precisamente aquella que no tenía otra fuente más que sus propias certezas y su intimidad– necesitamos, pues, a través de tales recuerdos, abrir hacia los textos judíos un acceso nuevo y restituir a la vida interior un nuevo privilegio. La vida interior: casi tiene uno vergüenza de pronunciar, ante tantos realismos y objetivismos, esta palabra irrisoria<sup>70</sup>.

Pensar –como hace Levinas– en un “Dios trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el caos del *hay*”<sup>71</sup> supone afrontar sin reservas la cuestión del mal y de la injusticia que parecen gobernar la historia. Durante la *Shoah*, el horror del *hay* (*Il y a*) –término con el que el autor piensa el absurdo del anonimato del ser en el que se disuelve la unicidad de las personas– llegó a ser el destino de millones de personas. Cuando hoy parece que la humanidad no aprende la lección, la pregunta sobre el silencio y la ausencia de Dios parece resonar con fuerza. La respuesta de Levinas no pretende ser consoladora, pero sí permite entrever destellos de esperanza cuando apenas hay razones para ello. En ese sentido, cabe decir que distanciamiento levinasiano respecto a la religión en su sentido institucional o dogmático se prolonga en su rechazo a cualquier discurso teodidético que, situando la ética en un drama de salvación, rebase o coloque en un segundo plano la responsabilidad moral.

Levinas, en las antípodas de cualquier “miserabilismo”, se opone a la idea de que Dios sea la respuesta a las preguntas últimas del ser humano, el que solucione sus conflictos y atenúe sus sufrimientos, pues aprecia que ello no es sino

70 Emmanuel Levinas, *Nombres propios* (Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, 2008), 115.

71 Levinas, *De Dios que viene a la idea*, 124.

la expresión de la necesidad de un Dios “para sí”, que descansa en la preocupación por la propia felicidad y que, después de todo, podría constituir la coartada perfecta para ahorrarse cualquier inquietud por el sufrimiento ajeno, cuando no ahondarlo. Sin embargo, el sufrimiento del otro es algo de lo que ni Dios nos libra, antes bien, es justamente cuando ese sufrimiento se siente incomprensiblemente como propio, cuando el agravio invisible hecho al otro nos afecta inesperadamente en primera persona y nos obliga, cuando la palabra “Dios” tiene sentido. El filósofo llega incluso a hablar –reflexionando sobre el impacto de Auschwitz– de una “religión sin promesa” como la única posible tras la catástrofe, aquella en la que no se apela a Dios como consuelo sino “a los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre”<sup>72</sup>. En ese sentido, si bien es cierto que en su obra se percibe cierto pesimismo antropológico –quizá, mejor, pesimismo ontológico–, Levinas subraya como señal de esperanza el hecho de que hubiera personas que supieran conservar su humanidad y cuya pequeña bondad no sucumbió en medio del desastre, testimoniando así el Infinito:

Siempre quedará la soberanía de esta bondad o de esta misericordia primordial y a la que el mal no podrá vencer –bondad descubierta en la tormenta, signo de un Dios todavía inaudito, pero que, sin prometer nada, tendría su sentido más allá de las teologías de un pasado sacudido hasta el ateísmo<sup>73</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, Miguel. Levinas. Roque d’Anthéron: Sens&Tonka, 2021.
- Chalier, Catherine. Levinas. *La utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras, 1995.
- Chalier, Catherine. *La huella del Infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.
- Didi-Huberman, Georges. *Imaginar, recomenzar. Lo que nos levanta 2*. Madrid: Abada, 2023.
- Franck, Didier. *Dramatique des phénomènes*. Paris: PUF, 2001.
- García-Baró, Miguel. *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007.

<sup>72</sup> Poirié y Levinas, *Ensayos y conversaciones*, 110-111; Levinas, *Entre nosotros*, 124. Para rastrear y apreciar el contraste y la diferencia que sobre este punto podría señalarse entre Heidegger y Levinas, véase: David García-Ramos, “Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023), 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>

<sup>73</sup> Levinas, *En la hora de las naciones*, 120.

- García-Ramos, David. "Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 18 (2023): 581–598. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.581>
- Grossman, Vasili. *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2004.
- Housset, Emmanuel. *La fragilité du sens. Husserl, Levinas, Maldiney, Chrétien*. París: Vrin, 2024.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *De lo Sagrado a lo Santo*. Barcelona: Riopiedras, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- Levinas, Emmanuel, *Nombres propios*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2008.
- Levinas, Emmanuel. *En la hora de las naciones*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Pérez Tapias, José Antonio. *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*. Madrid: Trotta, 2019.
- Poirié, François. *Ensayos y conversaciones*. Madrid: Arena Libros, 2009.
- Sebbah, François-David. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. París: PUF, 2001.
- Sucasas Peón, Alberto. *Levinas: Lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Limod, 2006.
- Urabayen Pérez, Julia. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*. Barañain: Eunsa, 2005.

Pablo Pérez Espigares  
Departamento de Humanidades y Filosofía  
Universidad Loyola Andalucía  
Campus Sevilla  
Avda. de las Universidades s/n  
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)  
<https://orcid.org/0000-0003-1105-3848>