

EL ROSTRO DEL OTRO Y LA EXPERIENCIA PROFÉTICA. ALGUNAS NOTAS SOBRE LEVINAS

Joaquín Castellón
C.E.T. - Sevilla

En una de mis últimas conversaciones con el querido maestro Juan Guillén me comentaba en la sala de profesores cómo se había comprometido a impartir un seminario en los cursos de licencia sobre “El Otro en los profetas”. El tema del seminario me llamó poderosamente la atención porque durante el último verano había estado profundizando en la reflexión filosófica del Otro, a través del maestro de la alteridad: Levinas. Sin pensarlo mucho le pedí permiso a Juan para participar como alumno en su seminario, y poder así repensar algunas de las intuiciones que desde la filosofía de Levinas me habían impactado. Este seminario no pudo comenzar-se, y nos quedamos sin la reflexión, con toda certeza, profunda y sugerente que Juan hubiera hecho de los textos proféticos.

En mi homenaje póstumo a su persona y a su magisterio no creo que pueda hacer otra cosa que ofrecer a la reflexión de biblistas y teólogos algunas de las notas que sobre Levinas pretendía compartir con Juan. Desde este contexto amistoso y cordial me atrevo a publicar una serie de reflexiones que necesitarían de mayor profundidad y rigor, y que se centran en la obra *Totalidad e infinito*.

Tres apartados van a estructurar esta pequeña reflexión. En el primero: “Intimidad y vocación profética” se intenta repensar la vocación profética desde el encuentro con la dimensión trascendental de lo real. Levinas va a caracterizarnos magistralmente, desde la fenomenología, la dimensión donde el hombre se encuen-

tra consigo mismo, con los demás y con Dios. En el segundo se aborda un tema profundamente bíblico, y profundamente levinasiano: "Verdad y Justicia", donde el planteamiento de Levinas puede aportar luces a una reflexión creyente que busca comprender la importancia del compromiso creyente con la lucha contra la injusticia. "Trascendencia e inmanencia del Dios verdadero" es el título del tercer apartado. En él, la fenomenología de Levinas se nos muestra como un antídoto ante todo fundamentalismo y toda idolatría, incluso podremos ver cómo la luz de la filosofía allana el camino de la teología para poder comprender cómo Dios se hace historia, e historia del pueblo pobre y explotado.

El esquema de trabajo de los diversos párrafos va a ser siempre un intento de diálogo entre las intuiciones filosóficas de Levinas con la experiencia fundante de los profetas, que es la experiencia de la fe. Quiero señalar de nuevo que no pretende esta pequeña reflexión agotar ni describir la experiencia profética, ni tengo cualificación para ello, ni es este el intento del trabajo; tampoco me propongo ofrecer una interpretación autorizada del pensamiento del autor lituano, para ello se necesitaría más tiempo y un recorrido más amplio por la obra de Levinas, sin embargo sí que me atrevo a exponer una posible interpretación del pensamiento levinasiano que va a permitir un fecundo diálogo con la experiencia profética. Por claridad expositiva nos hemos limitado a un solo trabajo de este autor, aunque ciertamente un trabajo señero: *Totalidad e infinito*¹. Por todo ello mi intención es, tan sólo, expresar en alto unas sugerencias que puedan dar que pensar.

La teología es la reflexión crítica sobre la experiencia fundante de la revelación. La verdad que constituye el fundamento nuestra vida y nuestra historia, verdad de plenitud que nos desborda, necesita de todas las fuerzas de la razón para explicitar sus perfiles y consecuencias en nuestra existencia. Hoy parece que ciertos sectores de la teología miran a la reflexión filosófica como algo ajeno a su propio método. Nada más lejos de la verdad. La teología necesita de la filosofía para comprender y dar razón de la verdad que nos

¹ Como las citas van a ser todas de esta obra de Levinas me voy a permitir identificarlas sólo con el número de la página de la que está entresacada. Se entiende que todas las citas con el número de página al lado proceden de E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (1971) Editorial Sígueme, Salamanca 1997.

hace libres. No se puede dialogar con el mundo sin saber qué queremos decir, ni dónde ni cuando acaban nuestras ideas y creencias más profundas. La ausencia de sistema teórico coherente no es más que el refugio de la indolencia, y caldo de cultivo para fideismos y fundamentalismo, o para sincretismos que nunca satisfacen las ansias de verdad de nadie. Desde otros sectores de la teología, más conservadores, parece que ya se sabe toda la filosofía necesaria para la fe, que ya hace tiempo que se formuló y ya no se necesita otro conocimiento filosófico a no ser para poder criticarlo. Otro error craso. Absolutizar un sistema teórico en la reflexión religiosa, por muy loable que sea ese sistema, es idolatría, es confundir la revelación con una reflexión crítica concreta y humana sobre la misma; y no olvidemos que la idolatría es, siempre, la raíz de todo fundamentalismo, y éste la antesala de todo legalismo farisaico. Por todo esto es muy necesario, para vivir humanamente nuestra fe –la única forma que tenemos de vivirla con autenticidad–, buscar las razones que nuestro mundo y nuestro propio corazón necesitan para mirar hacia el absoluto de una forma nueva y antigua a la vez. Nueva porque para cada edad, para cada uno, para cada cultura, para cada pueblo Dios es plenitud diversa de sus ansias más profundas; antigua porque es el mismo Dios, diálogo absoluto de amor, la auténtica plenitud de nuestra vida.

En tu memoria, Juan, maestro y compañero, sean dichas estas palabras, que queriendo ser diálogo, han acabado siendo meramente soliloquio. Quizás, por tu memoria, acaben siendo diálogo silencioso con la meditación atenta de algún lector.

1.- INTIMIDAD Y VOCACIÓN PROFÉTICA

La vocación profética, como todo encuentro con el fundamento de nuestra vida, es una experiencia de ruptura con el transcurso cotidiano de nuestra existencia. El profeta, ya sea en el templo, como Isaías, ya sea en medio de naturaleza, como Jeremías, siente que su vida tiene que cambiar repentina e irremisiblemente. Las reacciones de miedo y de indignidad que se repiten en todos los relatos de vocación atestiguan que el que se siente llamado experimenta la ruptura de lo que hasta ahora era su mundo, y que lo invitan a adentrarse en una vida radicalmente nueva, en la que ya

él no va a ser el dueño de su existencia, sino que otro, el Otro, va a ir marcando el ritmo de su historia.

Para Levinas esta experiencia religiosa podría servir de ejemplo perfecto de la experiencia metafísica que inicia, fundamenta y sostiene toda reflexión auténticamente filosófica. Para Levinas el ámbito de la metafísica, así creo que hay que interpretarlo, es el de la subsistencia personal. La persona se encuentra viviendo en un mundo en el que tiene que saber lo circundante para vivir y tiene que saberse a sí mismo para poder encauzarse en él. Pero en medio de esos datos y objetivaciones entre las que nos movemos hay una experiencia fundante muchas veces olvidada: subsistimos en esas realidades en las que nuestra vida consiste, somos, radicalmente, en medio de la configuración fáctica de nuestra persona. No solamente vivo a través de las cosas que tengo y soy, sino que subsisto ante todo eso y a través de todo eso. La objetivación del yo, como la historia que he sido o como los rasgos que conforman mi personalidad, es algo menos radical que esto que estamos indicando, porque en eso yo subsisto, tengo libertad, soy Otro respecto al yo que he ido conformando en mi vivir cotidiano.

La incoincidencia de la persona consigo misma es la puerta de entrada al ámbito de lo metafísico. Es la constante insatisfacción que tenemos con la vida que vivimos el motor de nuestro crecimiento personal. El deseo de lo no dado, un tema tan clásico en la mística, es el primer paso de la reflexión metafísica. El Yo nunca es lo mismo, aunque siempre es el mismo. A cada paso hemos de rechazar lo “ya vivido” para aventurarnos en conseguir nuestra propia identidad. *El yo rechaza el sí, vivido como repugnancia, el yo clavado a sí, vivido como hastío, son modos de la conciencia de sí y reposan en la indestructible identidad entre el yo y el sí (61).* Esa repugnancia, palabra excesivamente fuerte para mi gusto, se puede manifestar hacia diversos ámbitos. Uno de ellos es el de la propia persona como indignidad. Tema absolutamente recurrente en la experiencia profética. No pocos profetas necesitan purificar sus labios antes de poder hablar a su pueblo, el caso de Isaías es paradigmático. Puede manifestarse, también, como indignación, ante unas situaciones sociales radicalmente injustas, asunto definitorio de la auténtica profecía bíblica, y que encuentra en Amós su personificación más clara. O que se puede expresar como insatisfacción, como anhelo insatisfecho de fusión afectiva, donde la

profecía se abre a la mística. Quizás sea en Oseas, el profeta del amor incondicional, donde con más radicalidad se intuyan los caminos de unión personal y afectiva del profeta con la misión que Dios le encomienda y el propio Dios a quien se entrega.

Levinas nos habla provocativamente de una heterogeneidad radical entre el yo en el que consistimos y la persona que realmente subsistimos. Esa heterogeneidad radical funda nuestra constitución como subjetividad, pero no la funda de manera estática, sino que lo fundado, el yo, exige desde sí mismo un dinamismo inacabado de propia constitución. La heterogeneidad radical del ámbito de la intimidad sólo es posible porque es intimidad (o subsistencia, o alteridad) de un Yo. Cualquier cambio que el ámbito de “lo metafísico” provoque en la realidad personal reestructurándola, siempre la deja siendo un Yo que ha de autopoerse, y que ha de comenzar “desde cero” la aventura de la existencia. El Yo es el eterno punto de partida. *La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente.* Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo(60).

Esta admirable y compleja descripción de la subjetividad, como toda metafísica de base fenomenológica, conlleva una comprensión poco sistémica de la realidad. Los fenómenos aparecen en la conciencia fenomenológica como absolutos, y para identificarlos hay que distinguirlos del resto de los modos de aparecer. Lo que en la metafísica de la sustantividad son estructuras interrelacionadas, aquí, se comprende subrayando la oposición esencial que ciertamente existe entre ellas. Para Levinas lo metafísico es el ámbito de la subsistencia humana que define la inabarcabilidad, la trascendencia, la invisibilidad de la realidad personal; lo óntico es el ámbito de la consistencia, todo aquello que estructura mi física realidad, y, en virtud de lo cual, subsisto. Lo dado a la mano en las estructuras físicas es lo óntico. Lo experimentado como irreductible a nada de lo dado, porque es el modo con el que me poseo y constituyo dinámicamente, es lo metafísico. Esta heterogeneidad cualitativa no debe oscurecer la intrínseca interrelación entre la consistencia y la subsistencia humana. La intimidad de la persona es fruto de nuestra concretísima configuración biológica.

Esto no representaría para Levinas más que una verdad de Pedro Grullo.

La suma del Yo, como el ser en el que consisto, y el Otro, la propia realidad de mi subsistencia, no da dos. Uno y uno no son dos. El Otro no se enumera conmigo, *la colectividad en la que digo "tú" o "nosotros" no es plural de "yo"*. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el *"en nuestra casa"* (63). Me obliga a desinstalarme constantemente, por ello no solo es libre (*extranjero quiere decir también libre*, 63), sino que fuerza mi libertad. Lo Otro no se deja atrapar e las redes de nuestro pensamiento conceptual, no cabe en nuestras esquematizaciones de la realidad. El conocimiento de la relación con lo Otro no se deja atrapar por nuestros conceptos, los trasciende y los desmiente.

Cada vez que descubrimos la interpelación de la intimidad que somos, nos vemos impulsados a transformar la configuración fáctica de nuestra persona: es, precisamente, lo que les ocurre a los profetas en sus experiencias de vocación. Una vez que la interpelación de su intimidad los ha avocado a plantearse el camino abierto de su propia vida no pueden, sin renunciar a sí mismos, dar marcha atrás en la misión que se les ha encomendado. Unos dejan sus ganados, otros asumen persecuciones, otros se ven forzados a desposarse con una prostituta, todos asumen tantos cambios en su vida que siendo el mismo individuo ya parecen no ser la misma persona, y viven de manera radical la experiencia de la libertad humana.

En lo más íntimo de su intimidad los profetas descubren a la Libertad Absoluta y a la Verdad Nueva que los desinstala y los fuerza a vivir desde una nueva dimensión existencial. El profeta nos lo dice todo con una fuerza tal que descubrimos la radical novedad de sus propuestas. En la experiencia de la subsistencia personal encontramos a Alguien que "siendo" nosotros mismos supera absolutamente lo que somos, y nos trasciende, y que siempre se nos muestra como verdad inmanipulable, incluso como verdad incognoscible. Por eso puede decir Levinas: *Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin construir una totalidad* (64).

2.- VERDAD Y JUSTICIA

La relación entre la verdad y la justicia no ha sido un tema prioritario, ni central, en la filosofía occidental. Cuando se ha planteado, cosa que no siempre ha sucedido, se ha hecho como consecuencia de la epistemología o de la antropología, nunca como base primaria y fundante del quehacer filosófico. En algunos filósofos, como Kant o Zubiri, la crítica de la razón, o la inquisición de la realidad, tenía que avanzar mucho para que llegado a un límite la realidad ineluctable de la libertad humana planteara el problema de la moral. Y, a veces, el planteamiento moral no respondía propiamente a cuestionamientos sobre la justicia, sino a la lógica interna de la propia razón o de la realidad formal de la persona. Muchas filosofías fracasaban en el abordaje del problema de la justicia y se quedaban en el mejor de los casos en un utilitarismo subjetivista.

Unas corrientes filosóficas han negado el sentido racional del cuestionamiento moral, llegando a la negación de la relación entre verdad y justicia. Desde posturas tan diversas como el neopositivismo lógico o el nihilismo metafísico, en sus diversas matizaciones, se ha negado la posibilidad de un auténtico desarrollo racional de la justicia. Otras corrientes filosóficas, herederas del idealismo, han absorbido la pregunta por la justicia en el desarrollo pormenorizado que hacían de la totalidad de lo real. El marxismo identificaba la justicia con el proceso en el que la realidad, inexorablemente, iba a ir evolucionando. Su intento de hacer de las ciencias humanas auténticas ciencias predictivas, el materialismo científico hizo que el proceso de la justicia fuera un proceso histórico-natural, sin ámbito independiente, sin asumir la dimensión personal de la moral y reduciendo ésta a su dimensión socio-política. Aunque hemos de ser justos y ha sido el marxismo la corriente filosófica que con más beligerancia ha mantenido la preocupación por la justicia como una dimensión fundamental del pensamiento verdadero.

Sin embargo, la experiencia religiosa de toda la Biblia y, en concreto, de la tradición profética es otra. El problema de la justicia ha estado siempre vinculado como condición de posibilidad y como verificación de la fe auténtica. Ni en el Nuevo Testamento, ni en el Antiguo Testamento se puede vivir auténticamente la fe desde el

ejercicio de la injusticia. Es más, esta injusticia incapacita para dar un culto agradable a Dios y es obstáculo para comprender sus designios. Sin la atención al emigrante, al huérfano y a la viuda, prototipos de los pobres y necesitados en la sociedad veterotestamentaria, no hay acceso verdadero a Dios. Precisamente la tradición profética se caracteriza, entre otros tres o cuatro rasgos esenciales, por situar la solidaridad con el pobre, con el oprimido, como crisol de la experiencia religiosa y forma indispensable para agradar a Dios.

Levinas se plantea frontalmente esta cuestión: *¿cuál es la relación entre justicia y verdad? (104)*. Y como siempre su punto de partida y sus desarrollos van a ser profundamente originales y van a dar mucho que pensar, porque para nuestro autor la exigencia de justicia no va a ser una consecuencia del desarrollo de la antropología, ni de la filosofía social. Para él la exigencia de justicia es necesariamente la primera condición epistemológica, antropológica e, incluso, metafísica. Veamos brevemente cómo lo plantea.

La libertad humana comienza con la suspensión del automatismo del acto; mientras que el resto de lo animales tienen formalizada instintivamente su conducta, el hombre tiene que pararse y hacerse cargo de la realidad para poder actuar adecuadamente. *La famosa suspensión del acto que haría posible la teoría, apunta a una reserva de la libertad que no se libra a sus impulsos, en sus movimientos espontáneos y guarda distancia. La teoría en la que surge la verdad es la actitud de un ser que desconfía de sí. El saber sólo llega a ser saber de un hecho si, al mismo tiempo, es crítico, si se cuestiona, si se remonta más allá de su origen (105)*. Lo que nos convierte en personas es la suspensión del automatismo de la respuesta.

Esta condición de posibilidad no es un mero paso en la evolución biológica, sigue siendo la condición para un comportamiento auténticamente libre. La libertad consiste, en un ámbito muy primario, en desconfiar de lo sabido anulando el automatismo de nuestras respuestas, y preguntarnos: ¿es esto realmente como hasta ahora he supuesto? La libertad cuestiona la teoría, y la cuestiona estructuralmente, para que el hombre sea libre se exige este cuestionamiento. La suspensión del acto no se aplica solo a lo instintivo, también a lo teórico. Por tanto la relación entre la verdad y la libertad queda radicalmente afirmada.

Pero ¿qué cuestionamiento le hace la libertad a la verdad?, ¿hacia dónde va dirigida su crítica? *Esta crítica de sí puede comprenderse, ya como un descubrimiento de su debilidad, ya como un descubrimiento de su indignidad: es decir, como una conciencia del fracaso, o bien como una conciencia de culpabilidad. En el último caso, justificar la libertad no es probarla, sino hacerla justa (105).* Pueden darse dos cuestionamientos de la libertad a la teoría, la existencia humana puede interrogar a la imagen del mundo que el hombre se hace desde dos perspectivas. Una de ellas sería intelectualista: ¿responde esta imagen del mundo, desde la que yo estoy actuando, a la realidad de las cosas?; una segunda es dialógica o comunitarista: ¿estoy siendo justo con la realidad de los otros desde esta visión del mundo que sostengo?

En el pensamiento europeo se puede distinguir *el predominio de una tradición que subordina la indignidad al fracaso, la generosidad moral a las necesidades del pensamiento objetivo (105).* Es decir el interrogante radical no sería si mi libertad es justa, sino si es adecuada con la realidad. Esto da un poder omnimodo a la libertad que sólo se tendría que frenar frente a la realidad ante la que tiene que responder. El máximo moral que consigue esta corriente ética es la exigencia de actuar *compatibilizando mi libertad con la libertad de los otros (105).* Además, el comportamiento ético sería, en cierta medida, un imposible; porque sólo desde la posesión completa de la verdad de lo real puede darse auténticamente una actuación ética. Como esto es imposible para un entendimiento finito como el del hombre, lo que se produce en la práctica es un legalismo conceptista que refugia su incapacidad bajo el halo de una universalidad de los conceptos. Como un conocimiento de la totalidad es, obviamente, imposible, lo sustituimos por un concepto universal aplicado a toda realidad humana. Pero de esta manera perdemos la fáctica realidad de nuestro yo y del de los otros para enjuiciarnos desde un concepto universal. Así nos lo confirma Levinas: *Esta posición no admite sólo el valor indiscutido de la espontaneidad, sino también la posibilidad para un ser razonable de situarse en la totalidad. La crítica de la espontaneidad, engendrada por el fracaso que cuestiona el lugar central que ocupa el yo en el mundo, supone un poder de reflexión sobre su propio fracaso y sobre la totalidad, un desarraigo del yo sacado de sí y viviendo en lo universal (105-106).*

Ciertamente si el hacernos cargo de lo real está en la raíz misma del comportamiento humano, no lo está en un posterior momento la relación con los que nos han entregado la vida humana, a través de sus cuidados, de sus interpelaciones cariñosas, a través de una convivencia que es radicalmente configuradora de nuestra realidad personal. La conciencia de indignidad y de error son congéneres en la persona, pero Levinas da mucha más importancia a la primera que a la segunda. No es la conciencia del error lo que primordialmente nos hace transformar nuestra imagen del mundo, sino la conciencia de no ser justo con los otros, y, por tanto, de vivir en la inautenticidad moral. La relación intelectual fundante no es la intuición racional de la evidencia, ni siquiera la aprehensión de realidad, sino el diálogo desde el que los demás nos han regalado el sentido humano de la existencia. Por eso, *la crítica de la espontaneidad engendrada por la conciencia de la indignidad moral, precede a la verdad, precede a la consideración del todo y no supone la sublimación del yo en lo universal. La conciencia de la indignidad no es, a su vez, una verdad, no es una consideración del hecho. La conciencia primera de mi inmoralidad, no es mi subordinación al hecho, sino al Otro, a lo Infinito. La idea de totalidad y la idea de lo Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral. La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad* (106).

Ciertamente, lo que impulsa el conocimiento no es meramente el deseo de conocer mejor lo real, sino siempre el deseo de una mayor plenitud, de un mayor encuentro con los otros, con lo infinito, con el Otro. No es meramente la necesidad de algo, de un objeto, lo que dinamiza la verdad, sino el deseo del otro. Nos constituyen los otros, la convivencia con los otros, y es el deseo del otro la estructura fundamental de la subjetividad, de la intimidad.

La experiencia de los profetas está en sintonía con estas propuestas de Levinas, asumiendo todas las distancias que las separan. Encontrarse con el Dios verdadero es ineludiblemente saberse enviado a los que sufren. El encuentro con Dios se hace a una con el encuentro con la injusticia, la opresión y la indignidad del mundo. Cuando escuchamos a Dios lo oímos decir, con Moisés: "He escuchado el clamor de mi pueblo. Ve". Por eso lo que nos hace auténticamente personas es la experiencia de indignidad de una vida ajena al prójimo, al otro. Por eso el ayuno que Dios quiere, y

que limpiará todas las iniquidades de nuestra vida, es el compartir nuestro pan con el hambriento, el abrir todas las prisiones injustas. La auténtica realidad de nuestra vida se realiza en y desde los que sufren a nuestro lado, al darnos cuenta de que nuestro olvido de su vida era culpable. Todo lo que fraguamos con esfuerzo y sacrificio, todo lo que hemos conseguido, se sitúa siempre ante el tribunal del Otro. Ni la eliminación física de los otros, anulan su absoluta interpelación ética, al contrario, la eleva y absolutiza.

Quizás podríamos decir que Levinas perfila negativamente esta intuición suya, y en vez de acudir a la plenitud del amor o de la amistad para marcar el proceso de constitución de la intimidad, lo hace desde la vergüenza, incluso más provocativamente, desde la conciencia de asesinato. El reconocimiento del otro *se lleva a cabo como vergüenza en la que la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio. Se lleva a cabo en la vergüenza en la que la libertad, al mismo tiempo que se descubre en la conciencia de la vergüenza, se oculta en la vergüenza misma* (106). La intuición de Levinas se modula sobre un horizonte tenebrista. Puede ser un ambiente religioso legalista o la terrible experiencia de la represión nazi la causa de esta visión oscura de la realidad. Pero sus intuiciones no se unen estructuralmente a esta formulación concreta. La experiencia de plenitud nunca satisfecha que provoca un deseo cada vez mayor del otro es la estructura dialógica fundamental de la realidad humana.

Los profetas, salvando todas las distancias de nuevo, harían suyas estas reflexiones; pero el horizonte tenebrista, presente en quien vive la realidad absurda del mal y del dolor, se ve modulado por los magníficos y sugerentes poemas del mundo nuevo. Isaías no tiene miedo a “cosificar” la promesa de Dios, ni la relación con el Otro, porque la fuerza de su poesía desborda toda prevención crítica y nos ofrece unas, tan sugerentes y provocadoras, imágenes de mundo que Dios quiere que la oscuridad de sus críticas a nuestros pecados, a nuestra idolatría, se convierte en esperanza ante la escucha de sus cantos de promesa. La negatividad descubierta por Levinas no ha de quedarse en sí misma, sino que nos invita a pergeñar un esbozo de humanidad nueva que aliente nuestros esfuerzos y guíe nuestro camino. Pero creer en que la promesa de Dios se hace realmente historia es cosa de cristianos, y es complicado asumirla desde el horizonte judío, de levinas.

Otra magnífica intuición de Levinas, dentro de la relación entre verdad y justicia, es la recuperación de lo concreto. Postula nuestro autor, que no vamos a encontrar el auténtico camino de desarrollo y de crecimiento de la intimidad en valores abstractos, universales y genéricos; es en el encuentro con el Otro en lo concreto de su rostro donde nuestra intimidad se siente interpelada y realmente ensanchada.

En esto va a consistir su discrepancia fundamental con los maestros de la fenomenología. Discípulo de Heidegger y Husserl, Levinas no duda en estar antes con la Verdad que con estos eximios pensadores. Veamos lo que ocurre, según Levinas, cuando se le da prioridad a lo general, a la ley universal, por encima de la epifanía del rostro, que es siempre un acontecimiento de rango y riqueza individual: *Afirmar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con alguno que es un ente (relación ética) a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad (69)*. En efecto, la metafísica heideggeriana es una constante afirmación de que la historia de la filosofía ha confundido el ser con el ente, ya desde Platón se produce ese hecho que provoca que los filósofos repiensen conceptos cerrados, entes definidos, en vez de abrirse a-conceptualmente al Ser. Este ser se manifiesta en los entes, pero no se reduce a ellos, y se nos desvela en esa trascendencia. Por tanto, como dice Levinas, la experiencia filosóficamente más relevante para Heidegger no es la relación directa, la relación con alguno, sino una relación impersonal con el ser del ente. Esta relación impersonal en la que el Ser se nos desvela y lo conocemos nos permite, en cierta medida, situarnos en una situación de dominación de cada ente, también del resto de las personas. A esto también lo llama Levinas subordinar la justicia a la libertad. Esta primacía de la libertad sobre la justicia no hace recaer a Heidegger (según Levinas) en un puro subjetivismo en el que mi voluntad decide lo que debo hacer. *Ciertamente, la libertad que la esencia de la verdad moviliza no es, en Heidegger, un principio de libre albedrío. La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. Pero la dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia, en el concepto de verdad, supone la primacía*

del Mismo, a la que lleva toda la filosofía occidental y por la cual se define (69).

Por mucho que se afirme la primacía del ser sobre la libertad humana, y así lo hace Heidegger, si este ser es un impersonal genérico que trasciende a todas las individualidades que se me presentan, éstas serán siempre medios, mediaciones, no realidad absoluta, serán relatividades, y así las asumirá la libertad. La nebulosa en la que Heidegger afirma el ser vacía de poder crítico su filosofía. Sólo cuando lo individual y lo concreto asuma el grado de absoluto tendrá la libertad una orientación material. Mucha razón tiene Levinas cuando dice que donde la universalidad se presenta como impersonal, allí hay una falta de humanidad (cfr. 70). En Heidegger *la ontología llega a ser ontología de la naturaleza, fecundidad impersonal, madre generosa sin rostro, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas (70).*

La ambigüedad de la definición de libertad, que Levinas propone en Heidegger, se convierte en fundamentación del totalitarismo. *La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción del lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerme contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. "Yo pienso" se convierte en "yo puedo" en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad (69-70).*

Toda afirmación del Otro que no respete su infinitud, que intente integrarlo en realidad es opresión. Para que una ontología no se convierta en filosofía desde la injusticia debe tener la constante actitud de cuestionar el Mismo, la propia visión de la realidad, que de suyo es totalizadora y abstracta. Hay una tentación constante en el conocimiento de olvidar al Otro y constituirse desde su opresión. *La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía (71).*

Pero volvamos a la Biblia, porque quizás sea ésta una característica de la profecía judaica. El profeta es el hombre que desde su

encuentro con el Absolutamente Otro se atreve a cuestionar con mandato de Dios el orden socio-religioso imperante. No pocas veces los profetas tienen que enfrentarse a los sacerdotes de la corte, y a los profetas a sueldo de los reyes, es decir, a la interpretación que el poder hace de toda la realidad para perpetuarse en sí mismo, una interpretación que se postula como verdad general y universal. Es paradigmático el enfrentamiento de Amos con Amasías, el sacerdote real, o los enfrentamientos de Elías con los falsos profetas de Jezabel. Pero, aun teniendo en cuenta esto que decimos, en todos los profetas veterotestamentarios hay cierta primacía de la mentalidad legalista. Intentan sustituir una ley falsa, fruto de intereses egoístas, por una ley de justicia y misericordia, pero ley, al fin y al cabo. Tendrá que venir el último y el más grande de los profetas para afirmar con toda la fuerza de su palabra que la ley no está por encima del hombre, sino que es el hombre, el bien de la persona concreta, la única ley a obedecer. Y que todas las leyes no son nada ante la persona que sufre y que necesita ayuda. Y no sólo decirlo de palabra, sino realizarle en su propia vida ante una mujer sorprendida en flagrante adulterio, ante un ladrón recaudador de impuestos, ante un ajusticiado en el mismo momento de morir.

3.- LA TRASCENDENCIA E INMANENCIA DEL DIOS VERDADERO

El Dios de los profetas es el Dios de la historia, el Dios Providencia, que se hace presente en lo más íntimo de la realidad personal para interpelar y en lo más concreto de las necesidades de las personas para mostrar sus caminos y manifestar su fuerza. El Dios de los profetas es el Dios inmanipulable que se deja “apresar” por el grito de los inocentes. Es un Dios, a la vez, de una trascendencia absoluta y de una inmanencia radical. Por eso el compromiso socio-religioso del profeta puede ser tan puro, tan radical, y, al mismo tiempo, tan concreto y coyuntural. Cuando Dios llama a un hombre a que sea su voz en la historia, y este hombre se deja agarrar por Dios, no hay remedio: sólo a Dios debe su vida, sólo Dios es su dueño, nada de lo mundano acallará su voz; pero, a la vez, es en lo más concreto de la vida de los hombres y mujeres donde el profeta alzará su palabra como oráculo del Señor, y se

atreverá a criticar pactos políticos y actuaciones personales del rey, echará en cara la pasividad al pueblo y pondrá los problemas de los últimos como los asuntos que más preocupan a Dios. Esta articulación de la inmanencia y la trascendencia puede encontrar en la filosofía de Levinas motivos de reflexión muy interesantes.

Levinas nos plantea una paradoja insalvable, que él mismo nos dice que está en el fondo de todos los análisis de su filosofía. "La diferencia entre objetividad y trascendencia servirá de indicación general a todos los análisis de este trabajo" (73). Veamos en qué consiste esa paradoja. Por un lado el pensamiento se construye desde conceptos, y estos conceptos sólo permiten pensar la realidad como objeto, como poseída por el Mismo. La realidad trascendente, lo infinito, se manifiesta en ese desbordar mi realidad fáctica, se me hace presente como inabordable a base de conceptos. Si la conceptualizo, la cosifico, y deja de ser realidad trascendental o infinita. *Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto. Pero pensar lo que no tiene los lineamientos del objeto, es hacer en realidad mejor o más que pensar (73)*. El acercamiento a lo infinito es algo más que meramente pensar, es desbordar los instrumentos de nuestro propio intelecto.

Levinas nos ofrece desde su filosofía la dimensión de lo absolutamente trascendente. La idea de lo infinito, nos dice, contiene algo autocontradictorio, porque significa conceptualizar algo como inconceptualizable, definir por la no limitación, por la no finalización. *La idea de infinito tiene eso de excepcional: que su ideatum deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades "objetiva" y "formal" no está excluida (72)*. Esa manifestación de lo infinito, del Otro se realiza en el ente concreto, no hemos de buscarla en lo absolutamente lejano, sino en lo más cercano a nosotros tan sólo con que abandonemos la mirada objetivante y reductora del Mismo e intentemos acceder al otro en tanto Otro. *A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir -y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo "Otro" (causa de guerra), englobado por el Mismo se desvaneciera al término de la historia-, nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre, una relación con el Otro que no*

acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma (76).

Lo infinito, en Levinas, no es lo sumamente grande—en el sentido religioso—sino lo no definible. *La transcendencia filosófica difiere de la de las religiones –en el sentido taumatúrgico y generalmente vivido de este término (72).* En general las religiones tienden a tener un dios-a-la-mano para poder entender su salvación y su ayuda; es un Dios experimentado como salvación. Un Dios, efectivamente para él, excesivamente mundano, excesivamente antropomórfico, visto desde las necesidades de la propia persona.

Por todo esto, para abordar lo absoluto no podemos recorrer el camino de la abstracción generalizante, es en la realidad concreta, en el ente, en lo inmanente donde se nos manifiesta lo trascendente, es en lo cotidiano donde se nos manifiesta la profundidad real de nuestra vida y de la historia. La realidad de lo real sólo se hace presente en las realidades tales y cuales que nos rodean, perderlas es perder la realidad. Anular la manifestación de lo Infinito en el rostro del Otro es perder la posibilidad de hacer de la historia un camino de auténtica humanización. La historia no es sin más proceso de totalidad regido por leyes naturales, eso sería mera evolución. La historia se ve realizada por la irrupción de lo infinito en su seno, y una irrupción que fuerza los cambios. *La historia es fermentada por las rupturas de la historia en las que se emite un juicio sobre ella. Cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado a la historia (76).* No es arrancado de la historia a un trasmundo, sino de una existencia plana, donde no hay nada nuevo bajo el sol, al reino de la creatividad y las posibilidades, a la historia, al reino de la promesa y la auténtica humanización y fraternidad. La historia tiene una especial relación con la dimensión de Infinito. En principio la realidad histórica sería la totalidad fácticamente dada, y por ello entraría en el terreno de la ontología; pero la historia se ve fermentada por una serie de rupturas que emiten juicios sobre ella, la praxis histórica es fruto de la irrupción de lo infinito, del Otro en la facticidad histórica. La praxis histórica exige la experiencia de lo infinito, sin ella no habría praxis, sino el eterno retorno de lo mismo. La praxis histórica y la conversión personal son dos formas de ir realizando la infinitud.

Repensar lo infinito sólo se puede dar desde la convicción de que no lo poseemos. Sólo cuando nos atrevemos a reconocer que no conocemos nada de lo infinito porque nuestros conocimientos conceptualmente formulados están privados de vida, podemos adentrarnos en la contemplación de lo infinito. A este reconocimiento de la incapacidad humana para conceptualizar a Dios lo llama Levinas ateísmo. Este ateísmo no sólo no es contrario a la religión, sino que es un supuesto necesario para la misma. Y esto por dos razones. La primera es que el ateísmo impide todo fundamentalismo religioso, *remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado (...) Solamente un ser ateo puede remitirse al Otro y ya absolverse de esta relación (100). La idea de lo infinito, la relación metafísica es el alba de una humanidad sin mitos (100).* La verdadera religión no es relación con una bondad, o con un proyecto, o con unos mandamientos. No buscamos relacionarnos con “temas”, con “objetivaciones”, sino con lo que radicalmente desborda nuestra vida e interpela personalmente nuestra intimidad, con lo absolutamente Otro. Las religiones positivas “saben” sobre Dios y tienen un elenco de dogmas en los que creer. Las de comunión creen participar, apropiarse, de la vida divina. La visión que Levinas tiene de la religión es diversa: *esta relación es tan distinta de la objetivación como de la participación. Escuchar la palabra divina no remite a reconocer un objeto, sino a estar e relación con una sustancia que desborda su idea en mí, que desborda lo que Descartes llama su “existencia objetiva”.*

De nuevo se nos aparece la falla de sistematismo que la perspectiva fenomenológica conlleva. La fenomenología, también la de Levinas, para captar el fenómeno en su puridad caracterizadora abandona la mirada sistemática de lo real y nos descubre las verdades desde la incomunicación de los fenómenos en el fluir de la conciencia. Lo cortés no quita lo valiente, y reconocer que el encuentro con el Otro es continua interpelación que desborda nuestros conceptos no significa que éstos no tengan una función dentro de la vida intelectual del Yo, incluso para poder acceder al otro en tanto Otro. Para Levinas la fe más que creencia en unas verdades o el cumplimiento de unas prácticas es relación social, relación interpersonal. La intelección y la praxis religiosas verdaderas encuentran su fundamento en el encuentro con el otro. *La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una rela-*

ción con lo Trascendente –libre, sin embargo, de todo dominio de lo Trascendente- es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano. El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios. Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia de los hombres (101).

Es una postura coherente con sus intuiciones filosóficas. No podemos comprender a Dios y encuadrarlo en una totalidad inmanente, perderíamos su trascendencia. La relación teológica adecuada no puede ser la del conocimiento. El conocimiento no es lo primero, ni se funda a sí mismo; el conocimiento está fundado en la interpelación, en la llamada del Otro. *La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro sin ser hechizada por él y nuestra posibilidad de recibirlo en el hombre va más allá que la comprensión que tematiza y engloba su objeto. Más allá porque, precisamente, va así hacia lo Infinito. (101).* Lo que nos hace auténticamente personas es la relación con lo Otro, su interpelación y su llamada, y en esto que nos constituimos personas hemos de buscar el verdadero encuentro con Dios. No es la verdad sino la bondad, interpelación de intimidad, el fundamento de nuestra libertad, y es en ella donde podemos encontrarnos con Dios.

El Otro siempre es indigencia que suscita nuestra generosidad, siempre es extranjero de nuestras seguridades y nuestro mundo, y por ello abre nuestra vida a la crítica, a una auténtica universalidad. El infinitamente Otro será el “Extranjero”, con mayúscula, la viuda y el huérfano, en lenguaje bíblico, el pobre. Porque en él todo nuestro mundo y sus seguridades, toda nuestra totalidad, se ve puesta en duda, criticada, interpelada. La mayor participación de la divinidad es este “cara a cara” con el Otro: *La inteligencia de Dios como participación en su vida sagrada, inteligencia pretendidamente directa, es imposible porque la participación es un desmentido*

infligido a lo divino, no siendo nada más directo que el cara a cara, el cual es la rectitud misma. Dios invisible, esto no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia. La ética es la óptica espiritual (101). ...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 la obra de justicia.

El amor al prójimo que en otras teologías aparece como una consecuencia lógica, como un elemento fundado en tal o cual mandamiento que presupone a Dios y su revelación es situado en la perspectiva de Levinas en la primera página de toda auténtica meditación sobre Dios. El obrar conforme al bien era considerado una condición que Dios pone al que quiere continuar en su presencia. La ayuda al desfavorecido un compromiso de una fe formada y adulta. No es esto lo que se da en Levinas. El encuentro con Dios se da en el encuentro con el otro, y con el otro indigente, extranjero, pobre. *No puede haber ningún “conocimiento” de Dios separado de la relación los hombres. El otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. 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. Nuestras relaciones con los hombres describen un campo de búsqueda entrevisto a penas, y dan a los conceptos teológicos la única significación que poseen (102).* Para Levinas, filosóficamente, es imposible la afirmación Dios existe (o Dios es persona, o Dios es Providente, etc.), ese Dios nombrado ya no es Dios, pues de por sí es Innombrable.

¿Supone esto una reducción de la religión a la ética? ¿Desprecia Levinas las dimensiones contemplativa, cognitiva y afectiva del hecho religioso?

Ciertamente, como ya hemos apuntado, hay cierto reduccionismo en nuestro autor. Al haber separado drásticamente lo ontológico de lo metafísico, la totalidad de lo infinito, la filosofía de Levinas no está capacitada para comprender la realidad en perspectiva sistémica, y comprender las distintas dimensiones de una realidad modulándose y constituyéndose una a la otra. Puede ser cierto que la función vocativa de la intelección sea previa y constitutiva de la función semántica, pero no significa que puedan darse por separado; toda vocación se hace a través de un contenido significativo, y éste lo media, lo modula y lo transforma. Para afirmar con rotun-

didad la verdad descubierta y tan a menudo olvidada, Levinas margina las otras significativamente².

Pero podemos hacer, desde nuestra perspectiva creyente, una lectura dialogante, es decir, intentando ver lo que de verdad tienen las afirmaciones, un tanto unilaterales, de este autor. Que las relaciones con los hombres sean la única significación que poseen las aseveraciones religiosas puede que signifique un reducción de lo religioso; o que sea una consagración de la intimidad, una desmitificación y desritualización de la experiencia religiosa situando al hombre por encima de toda ley, y proponiendo el mandamiento del amor como único mandamiento. En ambos casos, tanto en la interpretación reductiva como en la integradora, marca el ámbito inexcusable donde se desarrolla la experiencia religiosa: lo personal. Es en la experiencia personal desde sus estructuras y con su sentido donde adquiere su significado auténtico la relación religiosa. Esta "humanización" de lo religioso no es fruto de ningún "orgullo diabólico", puesto que la auténtica experiencia humana es la del encuentro con el otro, y el respeto absoluto de su intimidad que nunca podré poseer y a la que siempre tendré que ser fiel. La auténtica experiencia humana es la obediencia generosa ante quien me interpela desde su desnudez. Cuando Levinas sitúa la experiencia religiosa en lo humano previamente ha abierto lo humano a una infinitud no tematizable ni manipulable. Levinas ha tomado en serio la frase de San Agustín: Dios es lo más íntimo de mi intimidad, y la aplicado de manera privilegiada la realidad de los otros: Dios es lo más íntimo de la intimidad del otro.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para concluir estas reflexiones abiertas en clave teologal sobre el pensamiento de Levinas, sólo ofreceré abiertamente la perspectiva de mi interpretación, que a lo largo de estas páginas se ha dejado traslucir. La pregunta ¿qué es el Otro?, nos asalta constantemente en la lectura de *Totalidad e Infinito*, pero es precisamente

² No hemos entrado en este breve acercamiento a la fundamentación dialógica del conocimiento que hace Levinas en *Totalidad e infinito*, pero es un tema apasionante de unas fecundas virtualidades filosóficas y teológicas.

la pregunta sin respuesta, porque responderla es tematizar lo no tematizable, definir lo indefinible, y esto es lo que intenta evitar constantemente Levinas. Pero, a riesgo de equivocarnos o quizás para poder equivocarnos, hemos de bajar de la nebulosa del pensamiento intuitivo ese nombre y darle contenido semántico. El Otro, e interpreto libremente a Levinas, es una trinidad que se nos muestra sin separación, pero sin confusión: El Otro es la intimidad de mi existencia, y también la intimidad de los otros que me interpela, y, también, la realidad del Dios fundamento de toda intimidad personal.

La experiencia de la intimidad desborda la facticidad del yo, y es constante acicate de crecimiento y transformación. Somos más grandes y más pequeños que nosotros mismos, y toda realización que consigamos en nuestra vida va a estar puesta en tela de juicio por nuestro propio Yo. Somos los que somos, ineludiblemente, pero hay un dinamismo en nuestra realidad de personas que se abre al deseo de una mayor plenitud de vida; somos lanzados hacia el infinito y muchos autores son testigos de esta realidad radical, desde San Agustín hasta Nietzsche.

La experiencia del rostro de los otros siempre desborda nuestros pensamientos sobre su realidad, siempre son más de lo que supongo y tematizo. Los Otros me “sacan” de mi tranquila contemplación del mundo, de los supuestos que elaboro, y con sus necesidades, con sus críticas, con su cariño me descentran radicalmente y me fuerzan a avanzar personal y teóricamente. Es el Otro en su rostro necesitado el que con más fuerza interpela nuestra conciencia, es su debilidad lo que más poder tiene sobre nuestra vida. El Otro es condición necesaria para el surgimiento de la razón y la ética, para el surgimiento de nuestra propia intimidad personal.

La experiencia de Dios, como la realidad que trasciende y fundamenta todo lo dado, la hacemos siempre en lo que tenemos a la mano, en un atardecer, en una persona, en un movimiento social; pero esa experiencia se abre siempre al contraste de su limitación que contemplamos como signo de la radical plenitud. Nuestra perspectiva creyente no se abandona a una teología negativa, sin apertura a un acercamiento, aunque sea meramente poético, a la verdad que fundamenta toda realidad y nuestra realidad personal. Necesitamos pensar a Dios, aunque ha de ser con humildad, con actitud de reverencia, conscientes de nuestros límites, pero pen-

sarlo, para poder hacerlo carne de nuestra historia. Aun así, no podemos dejar de concederle a Levinas que todo concepto de lo Infinito hemos de asumirlo desde la limitación intrínseca de todas nuestras elaboraciones, para que nuestro conocimiento del trascendente no recaiga en idolatría.

Hasta aquí llegan estas humildes reflexiones sobre la experiencia del Otro en Levinas desde la perspectiva de la experiencia profética. Espero haber acercado el pensamiento de este profundo pensador del siglo XX a los biblistas y teólogos del siglo XXI, con el sano afán de constituir una teología que de razón de nuestra esperanza.