

Revelación y religión en Levinas*

Revelation and religion in Levinas

Por: **Rafael Fernández Hart**

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas
Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Pueblo Libre, Perú
E-mail: rafael.fernandez@uarm.pe

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2017

Fecha de aprobación: 20 de diciembre de 2017

Doi: 10.17533/udea.ef.n57a06

Resumen. *El presente artículo propone un análisis descriptivo de la obra de Levinas a partir del término "revelación". El esclarecimiento del término implica comprender las dos fuentes que Levinas hace dialogar: la Biblia y los filósofos. En este diálogo, Levinas se sirve de la fenomenología para mostrar cómo la conciencia fenomenológica es interrumpida por el Infinito. En este sentido, ocuparse de esta interrupción supondrá pensar la esencia del ser humano y describir su espiritualidad: la espiritualidad del ser humano se expresa como un quehacer ético. Este artículo pretende mostrar que los alcances de la tesis levinasiana en torno a la revelación permiten poner al día el concepto de religión, es decir, permiten esbozar una filosofía de la religión como mandato ético evitando cualquier confusión con el quehacer teológico.*

Palabras clave: *revelación, espiritualidad, contra-fenómeno, infinito, trascendencia*

Abstract. *This article proposes a descriptive analysis of Levinas's work based on the term 'revelation'. The clarification of the term requires understanding the two sources which Levinas makes converse: the Bible and the philosophers. In this dialogue, Levinas uses phenomenology to show how the phenomenological consciousness is interrupted by the Infinite. In this sense, dealing with this disruption shall imply both thinking about the essence of human being and describing its spirituality: the spirituality of human being is expressed as an ethical endeavor. The article aims to show that the scope of the Levinasian thesis about revelation allows the concept of religion update, that is, to sketch a new philosophy of religion as an ethical mandate, therefore, avoiding any confusion with theological work.*

Key Words: *revelation, spirituality, counter-phenomenon, infinite, transcendence*

* El presente artículo es una reflexión original en base a una investigación doctoral previa y ha sido posible en virtud a la financiación de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Como citar este artículo:

MLA: Fernández Hart, Rafael. "Revelación y Religión". *Estudios de Filosofía*, 57 (2018): 119–137

APA: Fernández Hart, R. (2018). Revelación y Religión. *Estudios de Filosofía*. (57), 119–137.

Chicago: Fernández Hart, R. "Revelación y Religión." *Estudios de Filosofía* n.º 57 (2018): 119–137.

Formado en la tradición fenomenológica de Husserl y Heidegger, Levinas es, en muchos sentidos, un filósofo francés. Sin renunciar a la fenomenología, nos enseña a leer a Descartes más allá de sus maestros alemanes. Levinas considera que la filosofía es en efecto occidental y que ninguna escuela filosófica ha adquirido un manejo tan preciso acerca del pensamiento occidental y de su técnica, como la fenomenología.

Así, la fenomenología se distingue por ser el ejercicio de representación, y toda representación es una operación de síntesis o de correlación entre el pensamiento y lo pensado. Esto significa que la fenomenología descansa sobre la posibilidad de hacer todo lo pensable a la medida del pensamiento (Levinas, 1961: 251). Este aserto supondría algunos matices que dejamos de lado porque en la perspectiva levinasiana es central primero recuperar la noción cartesiana del Infinito–puesto–en–mí (Descartes, 1967) que la fenomenología habría olvidado al concentrarse en las dos primeras meditaciones de Descartes (Fernández Hart, 2013: 59).

Cuando se ocupa del Infinito–puesto–en–mí cartesiano, Levinas reinventa la fenomenología yendo más allá de ella misma tal como lo señala en más de una oportunidad. Ciertamente, para Janicaud, su innovación desvirtúa la fenomenología al orientarla deliberadamente hacia la teología (Janicaud, 1998: 11); para Ricoeur la filosofía levinasiana constituye una de las herejías fenomenológicas (Ricoeur, 1986: 9). Para otros se abre una perspectiva nueva e incómoda: una *quasi*–fenomenología¹ (Sebbah & Salanskis, 2008: 178–179). Esta última constituiría una nueva rama que pone en crisis la conciencia fenomenológica habitualmente satisfecha consigo misma y hermética a la posibilidad ética; de allí pues que Levinas se refiera a ella también como buena conciencia, conciencia satisfecha consigo e instalada en una preocupante quietud.

Pero lo que logra Levinas al proponer este itinerario es liberar el método fenomenológico de la exclusividad de la relación del yo consigo mismo, de una relación ontológica por el hecho de que, en ella, el pensamiento permanece anclado a su propio ser. El filósofo francés ha entendido que no podemos reducir lo real a su perseverancia en el ser ya que se corre el riesgo de hacer fracasar cualquier proyecto de carácter social, es decir, cualquier idea que tenga como cometido

1 Este *cuasi* es la razón por la cual proponemos una filosofía de la religión y no una fenomenología de la religión. Sin embargo, no niego que Levinas sea un fenomenólogo. Cfr. Sebbah y Salanskis, 2008: 178–179. Levinas busca “desformalizar” las esencias, su gesto conmociona la fenomenología.

construir éticamente una sociedad. La cuasi-fenomenología pone en evidencia la composición originaria del método husserliano y heideggeriano que no había avanzado más allá de la dimensión ontológica.

Desde entonces, si lo que interesa es una cuasi-fenomenología, esto se debe a que ella no se refiere a un fenómeno, sino a un contra-fenómeno. La cuasi-fenomenología no se confronta con un fenómeno susceptible de síntesis, sino con un contra-fenómeno no sintetizado, ni sintetizable, es decir, en ningún caso aprehensible por el sujeto.² El contra-fenómeno no puede ser reducido a ninguna medida del pensamiento. Incluso la filosofía más opuesta a mantener cualquier relación con la teología, convendrá en llamar Dios o trascendencia a lo que se acaba de llamar contra-fenómeno.³

En lo sucesivo se desarrolla una interpretación del filósofo francés tomando como eje una expresión que atraviesa sus obras y que permitirá ver cómo se despliega esta *cuasi-fenomenología*: la revelación. Después de precisar lo que debemos entender por “revelación”, justifico la centralidad del término para pensar la religión. Con este fin abordaré sucesivamente tres puntos: 1. El autor y su actualidad; 2. La ambigüedad de la revelación; 3. *¿Cómo pensar la religión a partir de la revelación?*

Pienso que el modo como Levinas se sirve del término “revelación” permite “actualizar” nuestra reflexión sobre la religión en tiempos en que esta parece constituirse en un riesgo para la convivencia y en un tiempo en el que reaparece

2 Cfr. Kant, 1993: 89 y 363 donde la apercepción es identificada con el yo. Levinas retoma la identificación kantiana (Levinas, *Totalité et infini*, 1984: 98) pero para ir más allá: « Dans la conscience, il est anarchie » (Levinas, 1974: 67). De este modo se expresa Levinas para hacer ver cómo se “accede” a aquello sin medida ni comparación fenoménica con respecto de la apercepción. Y es que, como señala Levinas, la “representación [que él intenta explorar] está *ligada* con una “intencionalidad” diferente” y, por lo tanto, también con otro sujeto.

3 Dos precisiones son necesarias. En primer lugar, Levinas no usa en ningún caso el término *contra-fenómeno*. Se refiere a Dios o al Infinito evitando expresamente toda tematización y es, precisamente por esta razón, que este término puede aplicarse a Dios. En efecto, el *contra-fenómeno* limita toda posibilidad de teorizar o caracterizar a Dios. En segundo lugar, desde el inicio de este artículo usamos tres términos como sinónimos: Dios, Infinito y trascendencia. La convertibilidad que existe entre estos términos (especialmente de los dos primeros) está ampliamente atestada por Levinas. Me limito a dar una referencia habida cuenta de la masiva atestación de esta sinonimia: “Dios y la filosofía” en *De Dios que viene a la idea*. Ahora bien, la trascendencia es un concepto con particularidades y, aunque en algún contexto no se refiera a Dios, es claro que “Levinas no duda en llamar a la trascendencia ‘Dios’ en sus textos filosóficos” (Calin & Sebbah, 2002: 13). En el presente artículo he preferido usar este último término siempre con minúscula como lo hace Levinas.

con nuevos bríos la antigua dicotomía entre ciencia y religión en la que la última es condenada a ser una dimensión irracional. Richard Dawkins, Samuel Harris, Daniel Dennett y Christopher Hitchens, entre los muchos autores que se dedican a forzar la diferencia entre estos ámbitos, son referencia frecuente de quienes no ven en la religión un hecho, sino una ideología que amenaza al ser humano. Pero esta visión en la que las diferencias se endurecen conduce inexorablemente a una dicotomía que no representa la experiencia religiosa. En ella hay, por cierto, una tensión dinámica que debe interpretarse con la ayuda de la fenomenología.

1. El autor y su actualidad

Emmanuel Levinas muere el 25 de diciembre de 1995. Las publicaciones sobre su obra dan testimonio de la presencia y de la actualidad del filósofo. Nacido en Kaunas (Lituania) comparte el ambiente del *Gaon* de Vilna (1720–1797) y de su discípulo Rabí Haïm de Volozine (1749–1821).

Siguiendo las huellas del *Gaon* de Vilna, Levinas se dice *mitnagdim*, es decir “opositor” del jasidismo, de aquella piedad edulcorada que busca la comunión con Dios a través de la exacerbación de las emociones y que se muestra poco atenta a la ciencia del Talmud. Tomando también distancia del cabalismo, Levinas reclama la continuidad del rabinismo judío, es decir, la necesidad del estudio meticuloso del Talmud. Esta posición respecto de la Escritura tendrá consecuencias sobre su visión de la religión.

La identidad judía de Levinas no hizo de él un intelectual alejado de lo real o del debate filosófico contemporáneo. Con esto debe quedar claro que su cometido no es hacer una apología del judaísmo, sino dialogar con la cultura occidental incluso si deba comenzar por confrontarla.

El hitlerismo —escribía Levinas— es la más grande prueba —la prueba incomparable— que el judaísmo haya tenido que atravesar. Los sufrimientos morales y físicos que éste le han supuesto y que anuncia a los israelitas alemanes ya no están a la medida de su resistencia ancestral. Pero lo que da al antisemitismo hitleriano un acento único y constituye en cierto sentido su originalidad es la situación sin precedentes en la que ha puesto a la conciencia judía (Levinas, 1991b: 144).

Un texto como este debe contextualizarse cuidadosamente para asegurar una correcta interpretación: con este texto, Levinas se adelanta a los horrores del nacional-socialismo, y aunque este aspecto del escrito levinasiano pueda parecer

hoy desfasado, no lo es la violencia con la que se produce, o aparece, un determinado tipo de conciencia.

Esta conciencia judía descubre no sólo diferencias identitarias, sino también la existencia de un núcleo ontológico que ha dominado en el pensamiento occidental. Cabe decir que la perseverancia de un modo de ser, que pugna por perseverar y expandirse, es la clave de la comprensión del hitlerismo.

No hay duda que, desde 1945, Europa ha caminado en su historia, pero la guerra, y en particular la ideología nazi, representarán el giro decisivo en la filosofía levinasiana (Abensour, 1991). En efecto, si Levinas había conocido tempranamente la tradición fenomenológica a través de sus más grandes representantes, es la crisis política de la Segunda Guerra Mundial la que lo obligará a transformar sus herramientas y su enfoque filosófico. En este sentido, Levinas viene de lejos. Desde el inicio de la década de los años 30, Levinas plantea sus sospechas y sus temores frente al nacional-socialismo, pero lo hace identificando la ideología nazi con la filosofía del ser heideggeriano. La acusación es severa:

Existe en este artículo [*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*] la convicción de que esta fuente [de la barbarie del nacional-socialismo] descansa sobre la posibilidad esencial del *Mal elemental* adonde puede conducir la buena lógica y contra la que la filosofía occidental no estaba del todo lista. Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser, preocupado de ser —del Ser «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», según la expresión heideggeriana (Levinas, 1991b, post-scriptum).

La crítica adquiere incluso una tonalidad personal cuando el filósofo francés señala que es “difícil perdonar a Heidegger” (Levinas, 1982c: 56). Se preparaba así no tanto un alejamiento con relación a la fenomenología, sino sobre todo una reestructuración de la misma buscando desde entonces la excepción que haga posible ya no solo el pensar occidental, sino la ética del mundo, una ética de la diferencia.

Después de hacer sus estudios secundarios en Karkhov —en la actual Ucrania— estudia filosofía en la universidad de Estrasburgo (Francia) a partir de 1923. En aquel entonces lee las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Profundizará enseguida su conocimiento de la fenomenología con el pastor protestante Jean Héring. Y más tarde, durante el año académico 1928–1929, tiene la oportunidad de residir en Friburgo para aprender la fenomenología con el mismo Husserl. Allí conocerá también a Heidegger de quien había leído *Ser y tiempo* y cuya lectura le había causado muy grata impresión. Animado por Husserl, participa en el célebre encuentro de Davos, Suiza, que pone frente a frente a Ernst Cassirer y Martin

Heidegger. Como la mayor parte de los ilustres filósofos que se dieron cita en dicho encuentro, Levinas se inclina frente a Heidegger que aparecía entonces como el filósofo más relevante del siglo XX. Su desazón post-guerra no podía ser más grande ya que una mente lúcida, como la que todos reconocían en Heidegger, se había prestado para un horror incomparable.

La formación filosófica de Levinas es pues fundamentalmente fenomenológica. Sin desmentir la fenomenología, desde el momento en que el nacional-socialismo toma el poder en la figura de su canciller Hitler, Levinas no dejará de pensar en una filosofía que intente por todos los medios mantenerse al margen de la omnipotencia política (Levinas, 1984). Como fenomenólogo, buscará el modo de arrancar la fenomenología de su base ontológica ya que esta deviene en fuente del mal y la violencia. En efecto, reconoce que la dificultad de este método consiste en dejar de lado el sentido de la tercera meditación cartesiana que trata de la existencia de Dios, es decir, de la trascendencia que interrumpe la lógica del ser o de la ontología y que podría asegurar en consecuencia una ética o un amor del prójimo. Desde entonces la filosofía de Levinas se abocará a pensar esta interrupción ontológica, esta interrupción del *ego* que piensa y que se piensa.

Al hablar de Heidegger, Levinas explica el nacimiento de su propio proyecto: “El método fenomenológico ha sido utilizado por Heidegger para remontarse más allá de las entidades conocidas objetivamente y abordadas técnicamente hacia una situación que condicionaría todas las otras”; esta situación es “la aprehensión del ser de estas entidades, la de la ontología” (Levinas, 2006: 374–376). Para Levinas la dificultad es que el “ser de estas entidades no es una entidad”; es decir que el ser “es neutro”. Levinas se ve obligado a analizar, en el sentido estricto de la palabra, el método fenomenológico husserliano y heideggeriano con el fin de mostrar el peligro de querer conducir, o mejor dicho, reducir todo a un ser neutro. Muy tempranamente, Levinas nos habría advertido que la neutralidad no tiene rostro y, por lo tanto, puede permitirse todas las violencias.

¿Cuál es la actualidad de este autor, mejor dicho, la necesidad de su filosofía? Levinas recuerda que la trascendencia es la condición de toda sociedad. La trascendencia, el Infinito o Dios, interrumpe esta suerte de consistencia ontológica; suspende la inmanencia del ser, de mi propio ser. Y si el proyecto fenomenológico comienza en general con la necesidad de poner entre paréntesis ciertos supuestos, la *cuasi*-fenomenología pondría entre paréntesis el método mismo con una finalidad distinta: obtener algo más que la percepción de esencias.

Puesto que el ser busca perseverar en su ser mismo, siempre es capaz de aplastar al otro porque la lógica del ser consiste en desplegarse ocupándolo todo y absorbiendo todo en su propia lógica. La interrupción del Infinito que se revela adviene para incomodar al ser, a mi ser, para desinstalarlo de su comfortable lugar al confrontarlo con el rostro del otro que me indica el camino de una responsabilidad infinita y sin medida. En *De Dios que viene a la idea*, en uno de sus célebres artículos, “Dios y la filosofía”, Levinas recuerda de qué modo, el sujeto (ya no trascendental) es sorprendido por la aparición del rostro del otro que lo interpela (Levinas, 1998: 112–120). De esta manera, llega a decir que al aparecer frente a mí, este rostro evoca al Infinito, Dios viene a la idea, se me ocurre Dios. Pero no se debe pensar que este rostro del otro sea una mediación para llegar a Dios ya que esto sería hacer teología. El rostro del otro, su proximidad, despierta el Infinito en mí conciencia; de allí que la respuesta al rostro que tengo frente a mí sea infinita. Esto quiere decir que la respuesta al otro tendrá la medida de la idea que ha sido puesta en alerta en mi propia conciencia.

En este sentido, el yo no podrá jamás sentirse sin deuda. La crítica de Levinas no se centra en una cuestión de método, sino en una ética: la trascendencia interrumpe la pura concordancia entre yo y mi propio pensamiento, y por esta razón ella es condición de la sociedad, condición de la paz.

2. La ambigüedad de la revelación

Si en algún sentido podemos suponer que la filosofía es una búsqueda de la verdad, ella implica que este proyecto puede hacer mejor al ser humano. Esto es lo que quiere decir humanizar al ser humano y es lo que, acaso tercamente, Levinas se empeñó en ofrecer. En este sentido, una reflexión que no humanizase sería banal o narcisista. Por lo tanto, la búsqueda de la verdad no se reduce a una investigación sobre el modo de adecuar la cosa y la inteligencia: el nudo de la verdad se encuentra en su carácter relacional. Dicho de otro modo, la verdad no se limita a una proposición o a la proposición que la enuncia. La verdad, instaurada en la relación, apela a una cuestión de pertinencia. No sólo se trata de preguntar si la proposición manifiesta una adecuación entre la cosa y la inteligencia, sino de asimilar la pertinencia de la proposición, es decir, comprender su relación. La verdad no pretende solamente describir que “esto es aquello”, sino también indicar que la pertinencia desborda el simple marco de la autonomía de la inteligencia: la pertinencia de la verdad exige que se restituya o se refiera toda inteligencia y todo producto de la inteligencia al

otro y al prójimo. Así, cuando la filosofía se interesa en la verdad, lo hace porque de este modo es posible edificar la humanidad.

Por este camino la palabra “revelación”, como espero mostrarlo, tiene una dimensión práctica: esta permite pensar la filosofía de la religión; permite pensar lo que debería ser la religión en vista de la construcción de la humanidad, en vista de la paz, sino como hecho ya efectivo, al menos como inspiración para la comunidad humana.

Levinas asigna a la filosofía el cometido de construir un proyecto humano. Desde su doble cultura occidental y judía, nos conduce a pensar la paz a través de diferentes caminos. “Paz, paz para el que está lejos y para el que está cerca” dice el profeta Isaías 57,19; el filósofo no tiene reparo en recordar con frecuencia este texto. Su propuesta impele a comprender mejor su originalidad y el objetivo de su filosofía. Este ambicioso proyecto, comprometido con la paz, puede explicarse apelando al término “revelación” que significaría pensar la trascendencia. Al desentrañar el sentido y la función de dicha expresión, se abrirá ante nosotros una inteligencia específica en torno a la religión.

¿Qué es esta revelación? En primer lugar, ella supone un aparente equívoco en el que parecen confundirse dos planos: uno teológico y otro filosófico (Fernández Hart, 2013: 115–118). En efecto, en el filosófico descubrimos que se piensa la revelación como la “Palabra de Dios antes de las Escrituras” y antes de todo rostro. Es decir que se trata de aquella que nos concierne a través de la huella que deja y que permite que emerja la espiritualidad propia del hombre. Puede decirse que la revelación es una condición antropológica que da cuenta de la “espiritualidad” y esta no es otra cosa que la posibilidad de apertura al Infinito. Levinas había descubierto el sentido de la revelación en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, pero ofrece una interpretación no teologizada de la misma. En este sentido, la revelación, no es un objeto, sino el *factum* (Levinas, 1982b: 158) por el que se hace patente la estructura espiritual del ser humano; la revelación consiste en un encuentro luminoso entre el interior y el exterior. En efecto, la revelación, lo espiritual y la espiritualidad se refieren al hecho de un interior siempre susceptible de ser inquietado por un exterior. Dicho de otro modo, la interioridad del individuo aparece en el momento en que es solicitada por el exterior, por el Infinito. Esta estructura es la condición de posibilidad de toda humanización. Ahora bien, debe notarse con atención que la exterioridad en la que piensa Levinas es la del Infinito porque, de tratarse de cualquier otra exterioridad, podríamos imaginar un modo de

absorberla. La revelación pone en evidencia la discontinuidad del sujeto abierto hacia un exterior imposible de identificación consigo. Tal es el Infinito.

Una exploración meticulosa en torno al término de la revelación permite comprender que este *factum* da unidad, o mejor, recorre toda la obra de Levinas. Lo paradójico es que esta unidad implica atravesar la dificultad por excelencia que ofrece el término. En efecto, la expresión nos expone al equívoco bíblico–filosófico. ¿De qué revelación se trata? ¿De la Biblia? ¿Del rostro del otro? La respuesta a estas preguntas permite precisar la forma que adquirirá la relación de Levinas con Rosenzweig.

Aunque la expresión atraviesa toda su obra y está presente en *Totalidad e Infinito* (1984) y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), Levinas escribió fundamentalmente tres estudios específicos sobre la revelación desde la perspectiva de la Escritura o de la Biblia: “La revelación en la tradición judía” (1977), “Amor y revelación” (1981) y “Escrito y sagrado” (1989) (Fernández Hart, 2013: 129–159). En sus textos filosóficos, Levinas usa el término o cita la Biblia, pero no se detiene a hacer una exégesis específica de la “revelación” como en estos estudios.

A estas dificultades debe añadirse que la definición que ofrece Levinas de la “revelación” carece de precisión y, a este respecto, el filósofo deja intencionalmente al lector en una ambigüedad. Con todo, señalará que la revelación —¡su milagro!— consiste en “vencer” la aparente contradicción encerrada en la frase “pensar la trascendencia”. ¿Por qué habría una contradicción? Porque, como lo hemos aprendido de Descartes y de la fenomenología, en el acto de pensar, la conciencia se piensa a sí misma al reducir todo a su medida. En este sentido, ¿cómo pensar la trascendencia sin que la conciencia la reduzca a su propia medida? Esto es exactamente lo que señala Levinas en « *Amour et révélation* »: “Pero *pensar la trascendencia* ¿no es una contradicción en los términos? Descartes nos ha enseñado que el acceso a Dios, que el a–Dios es la idea de lo perfecto o la idea de Infinito en nosotros. Pero ¿cómo comprender en esta idea el « más » contenido en el « menos », el *ideatum desbordando la idea*? ¡He aquí, en efecto, un pensamiento que ya no es pensamiento de lo igual! ¡Milagro de la revelación!” (Levinas, 1981: 138). La revelación patentiza el más en el menos.

Conviene hacer intervenir algo más de la vida de Levinas para entender mejor el equívoco del término en la obra levinasiana. El filósofo se inscribe en una

tradición judía, el judaísmo rabínico, que defiende la contemporaneidad de lo oral y de lo escrito, es decir, del Talmud y de la Biblia. Dicho de otro modo, el Talmud⁴ no se separa jamás de la Biblia y este conjunto constituye la “revelación”.

Ahora bien, el enunciar esta realidad de orden histórico, literario y, sobre todo, religioso, sólo explica el primer término del equívoco al que nos induce la revelación. Levinas también usa de otro modo dicho término. El filósofo habla con más frecuencia de la “revelación del Infinito” y sostiene, a modo de *cantus firmus*, el Infinito se revela. Y a través de este sentido de la revelación, Levinas da cuenta de la significación de la significación; esto es, el significado no reside en sí mismo, sino en un más allá.

Si el primer término del equívoco, que reúne Biblia y Talmud, tiene un aspecto teológico, el segundo encuentra su pertinencia al interior de una exploración filosófica cuyo origen es cartesiano. No significa que Descartes haya desarrollado un pensamiento en torno a la revelación del Infinito, sino que su tercera meditación metafísica marca el pensamiento levinasiano. Este elemento o dispositivo permite a Levinas emprender la relectura de la fenomenología y conciliar la dimensión pre-filosófica (bíblica) de su pensamiento.

¿Cómo conciliar dos usos tan distintos de la palabra “revelación” sin traicionar a la filosofía uniéndola inexorablemente a una teología subyacente? ¿Cómo respetar la autonomía filosófica que parece contrariar este equívoco de términos? La respuesta está en un término propio de la filosofía levinasiana: la ambigüedad. Efectivamente, estos dos modos que la revelación admite coinciden en la misma ambigüedad: el más en el menos. Pero debemos entendernos a propósito de esta nueva expresión. El término “ambigüedad” debe usarse en un sentido específico y que ha sido dilucidado por Jacques Rolland. Este sostiene que

las palabras que entran en la constelación semántica de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* participan de la ambigüedad de la que la lógica teje el discurso en el sentido que las palabras no acceden al lenguaje y no significan en este sino al aportar con ellas, en el gesto mismo de este *acceder*, no su negación, sino más exactamente su puesta en tela de juicio (Rolland, 2000: 9)⁵.

- 4 La ley oral o Talmud está formada por la *Mishna* y la *Guemara*. Esta última está constituida por la *Halaka* (conjunto de carácter prescriptivo que formula leyes prácticas) y la *Agada* (conjunto homilético que presenta fundamentalmente aspectos teológicos y filosóficos).
- 5 El texto en francés dice: « [I]es mots qui entrent dans la constellation sémantique d’*Autrement qu’être* participent de l’ambigüité dont la logique tisse le discours en ce sens qu[e les mots] n’accèdent au langage et ne viennent à signifier en celui-ci qu’en apportant avec eux, dans le geste même de cette accession, non point leur négation – mais plus exactement leur propre *contestation* ». Me ha parecido

Así las palabras que acceden al discurso implican su propia puesta en tela de juicio. Por lo tanto, la ambigüedad no sería una fluctuación del sentido, una especie de oscuridad; es decir, Levinas no juega con una posible confusión de las significaciones; más bien muestra la posibilidad de poner en cuestión lo que se dice en razón de la trascendencia o del Infinito que paradójicamente esclarece el lenguaje, pero no se reduce a él. La trascendencia viene a ser “desigual” con respecto de mí, de mi pensamiento y también lo es respecto de todas sus operaciones. De allí pues que haya “ambigüedad”. El acto de comprender una proposición descansa sobre la trascendencia que no puede ser absorbida por el gesto lingüístico mismo, es decir, por el pensamiento que se piensa a sí mismo.

Podemos precisar lo sostenido con otros dos términos de Levinas: la ambigüedad descansa sobre la diferencia que existe entre lo *dicho* y el *decir*. Si lo *dicho* es el lenguaje y la significación lingüística, el *decir* es una ruptura anterior a los sistemas lingüísticos. La significación no puede dar cuenta de ella misma; el sentido de la significación procede forzosamente de otro lugar (*d'ailleurs*). Procede de una trascendencia o de una idea del Infinito que no puede ser reducida a lo *dicho*, al lenguaje en el que siempre constatamos una correlación entre el pensamiento y lo pensado. De este modo, todo lo que es *dicho*, todo lenguaje, tiene impresa la huella de un Infinito que no es tematizado ni tematizable, pero que habita en el ejercicio mismo del lenguaje. Se trata de una bella reactualización del dicho husserliano de acercarse a las esencias mismas, pero en este caso, la esencia misma del lenguaje es una excedencia allende la esencia, una interrupción, como lo venimos diciendo desde antes. La ambigüedad consiste en la posibilidad de poner en tela de juicio, a través de una interrupción, los *dichos* del lenguaje, pero también los del sujeto atado al ser. Es decir, el sentido del lenguaje no descansa sobre el lenguaje, sino sobre el Infinito que escapa a todo intento de aprehensión del lenguaje. La revelación es por esto la significación de la significación, idea que es común a *Totalidad e Infinito* y a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

A estas alturas ¿cuál es la consecuencia? La ambigüedad es, al mismo tiempo, el hecho de la revelación y la posibilidad de interrumpir permanentemente el libre curso de mi subjetividad. Este es un tema común en el que coinciden los diferentes artículos de Levinas en torno de la revelación: “Levinas problematiza el contenido de las Santas Escrituras —el significado— ya que descubre una ambigüedad o

más preciso no traducir la expresión “contestation” simplemente por “refutación”, sino por “poner en tela de juicio”. “Contester” en el contexto presente no equivale tanto a negar o refutar. Aunque no se excluya totalmente una posible refutación, se trata mucho más de una suspensión que de una negación.

enigma. Y la ambigüedad consiste en que lo dicho, fijado por el contenido de las Escrituras, es desbordado por el decir” (Fernández Hart, 2013: 152). Y Levinas reconoce mucho más y lo podemos expresar con la referencia a un hiato entre el significante y el significado cuando nos acercamos al hecho de la revelación.

En *Más allá del versículo*, el texto antes referido, Levinas da cuenta de una diferencia entre el hecho y el contenido de la revelación, pero va más lejos. Sostiene que no es el contenido lo que merece nuestra atención, sino el hecho de la revelación. Gracias a esta distinción puede, en primer lugar, tomarse distancia con respecto de una interpretación ingenua de las Escrituras que podría quedarse absorbida por la comunicación celeste entre el cielo y la tierra. Debe tomarse distancia con relación a una revelación hipostasiada. Y en segundo lugar, puede así aclararse el contenido a través del hecho. Es más pertinente remitirse al hecho de la revelación que es, según el autor, el primer contenido de ella. En efecto, es más pertinente proceder así porque en ella el significado excede al significante en virtud del mandato ético del Infinito que burbujea en ella.

Pero ¿qué es el Infinito? El Infinito es Dios o la trascendencia. Aunque la trascendencia no sea susceptible de convertirse en un concepto, lenguaje, tema, ella aparece como exigencia ética, y esta característica aparece tempranamente en la obra de Levinas. La exigencia ética da sentido a todo lenguaje y a toda tematización. El *decir* es una interrupción de lo *dicho* como coherencia interna; interrupción que designa la aproximación de una exterioridad. El *decir* se refiere al hecho en el que la exterioridad vulnerable del otro se aproxima a mí. Soy visitado por el otro en la vulnerabilidad de su rostro. La proximidad entre uno y otro es contacto, es más precisamente exposición. A este respecto, el rostro es inefable y es, al mismo tiempo, contacto y retirada⁶. La interrupción aludida se gesta en la proximidad de las sensibilidades; esta se da entre los seres humanos y ella guarda y significa la huella de un Infinito que no es asible. Levinas encuentra en la sensibilidad el punto de partida de la revelación del Infinito, de aquello que él llama “Palabra de Dios” porque, inasible, solicita mi intervención o mi respuesta.

Si el *equivoco* supone dos términos distintos y en conflicto, estos coinciden en una misma ambigüedad, primero *formal* porque cada uno de ellos pone en tela

6 La fórmula que prefiero usar en el contexto de una investigación sobre la revelación es la de *Tsimsum*, término de la cábala que significa contracción o concentración de Dios en un punto. Isaac Luria hace una corrección al término: Dios se retira *a partir* de un punto. De modo análogo, el rostro, con el que adviene Dios, se revela en su retiro. Esto quiere decir que en la proximidad entre uno y otro, aunque vulnerable, el otro es inasible.

de juicio un *dicho* o, para entendernos mejor, podríamos decir que se cuestiona la transparencia de la síntesis fenomenológica; y además *material* porque ambos se ocupan de la relación ética por excelencia, es decir, que la revelación se transforma en mandato: pero ya no se trata de la revelación teológica o filosófica. En la ambigüedad se resuelve el equívoco. Como puede verse, nuestro argumento se apoya sobre la ambigüedad tal como es tratada y descubierta en *De otro modo que ser*: hace falta una traducción de lo no–tematizable; la traducción es una traición porque hace tema lo no–tematizable y la traición es asimismo puesta en tela de juicio por un *decir* que jamás es absorbido por ningún *dicho*. Esto da testimonio de una *iteración*⁷, absolutamente necesaria si se busca ya no sólo la esencia, sino más allá de ella. Asimismo la iteración limita la posibilidad de cualquier especie de totalidad; riesgo latente de todo modelo de pensamiento.

3. ¿Cómo pensar la religión a partir de la revelación?

Levinas sostiene que “la filosofía deriva para mí de la religión. Ella es convocada por la religión que marcha a la deriva y la religión probablemente siempre marcha a la deriva” (Levinas, 1977: 156). Seguir el itinerario del filósofo de origen judío, implica al mismo tiempo describir la religión y desarrollar aquello que ella debería ser y, con esto, si lo que dice es exacto, no evitaremos que la religión vaya a la deriva, pero limitaremos sus eventuales secuelas. En los distintos debates que han tenido lugar en torno a la religión en el mundo, ella se ha convertido en una amenaza.

Para los académicos que postulan el ateísmo —mencioné antes a aquellos que han sido bautizados como los “cuatro jinetes del ateísmo”— como antídoto frente a la irracionalidad de la religión, esta debería desaparecer, y sostienen además, que desaparecerá en la medida en que la ciencia prosiga su conquista de la historia. Sam Harris pretende que el *quid* de la adhesión de millones de personas a la religión está en que existen dos mitos que habrá que derribar:

hay dos mitos que mantienen a la fe por encima de la crítica racional y que parecen alimentar por igual tanto al extremismo religioso como a la moderación: El primero es decir que la mayoría creemos que la gente puede obtener cosas buenas de la fe religiosa (por ejemplo, comunidades más sólidas, una conducta ética, experiencia espiritual) que no pueden obtenerse de otro modo; y, el segundo, que también creemos que las cosas terribles que a veces se cometen en nombre de la religión no son consecuencia de la fe propiamente dicha sino de nuestra vil naturaleza —de fuerzas como la avaricia, el odio y el miedo—, y que el mejor remedio para ellas (cuando no el único) son las creencias religiosas. Estos dos

7 Una reiteración un tanto circular, pero que no es viciosa.

mitos, unidos, parecen otorgarnos la inmunidad perfecta a los estallidos de razonamiento de nuestro discurso público (Harris, 2007: 8).

Y para certificar que la religión es irracional, afirmará también:

Sea cual sea su imaginario origen, las doctrinas de las religiones modernas siguen siendo tan insostenibles como las que acabaron hace miles de años en el vertedero de la mitología por falta de seguidores; hay tantas pruebas que justifiquen la creencia en la existencia literal de Yahvé y Satanás como las había de que Zeus se sentaba en el trono de su montaña mientras Poseidón agitaba las aguas (Harris, 2007: 10).

La relevancia de traer a colación tesis radicales como las sostenidas por Harris está en que la crítica pierde de vista el hecho de la religión. ¿No es más racional, como lo pretenden aquellos, preguntarse cómo es posible el hecho de la religión en lugar de sostener destempladamente que debe ser erradicada? En la perspectiva levinasiana no se puede negar que la religión corre el riesgo de caminar a la deriva (Levinas, 1977: 155–156). Pero este hecho concomitante hace urgente avanzar hacia una exégesis adecuada que evite desastres espirituales, sociales, políticos e incluso económicos. El hecho de la revelación permite salir de los entrapamientos de una religión sin apertura ética, sin relación a pesar de ser una de sus vocaciones de origen. Levinas ha requerido, por eso, desmontar la religión de lo sagrado referida a una comunicación celeste que termina por absorber al sujeto quien es para el filósofo francés la condición indispensable de la acción ética.

Por esta razón, Levinas a través de la revelación no sólo describe la religión y explica su posibilidad formal, sino que muestra su vocación que es a su vez respuesta a una vocación del Infinito puesto en el sujeto. La religión *que va a la deriva* exige que el pensar avance más allá de lo acostumbrado: porque Levinas se sitúa más allá de las definiciones sociológicas o antropológicas de la religión, su tarea requiere un trabajo de deconstrucción de aquello en lo que la religión hace pensar habitualmente.

En efecto la religión es habitualmente asociada a lo sagrado y, en el mismo sentido, los textos de las religiones son “sagrados”. Para Levinas esta forma de religión es un problema porque la experiencia de lo sagrado es otra forma de totalidad y así este consiste en una indistinción, en un retorno al ser neutro que acosa la existencia humana. La pretensión religiosa en el caso de lo sagrado consiste en buscar una fusión con la trascendencia a través de una exacerbación de las emociones. Acaso sea este el peligro más grande. Lejos de soñar con tal fusión, Levinas subordina todo contenido religioso a su sentido según la razón formal significada por la religión. Religión significa pues “relación”. Sólo así sería posible

imaginar una paz escatológica. A este respecto, conviene recordar que Levinas opone los términos de “escatología” y “teleología”. Sin duda en el imaginario filosófico del autor, la teleología está asociada a Hegel y al sentido que este da al término: la realización de una finalidad *de* y *en* la historia. Se trataría de una finalidad inherente a un sistema de la totalidad. La escatología en cambio introduce una variable: se trata de otro tipo de temporalidad y de un fin que no es inmanente a la historia. La escatología trasciende la totalidad (Levinas, 1984: X–XI).⁸

La crítica a la religión se encuentra en el corazón mismo de la filosofía levinasiana y consiste en evitar los excesos de lo sagrado que subsumen y subordinan toda trascendencia, es decir, toda diferencia y defender, al mismo tiempo, la reversibilidad entre religión y ética. Si la religión designa la relación, entonces la religión es ética y la ética es religión y en este sentido, tan relevante es en Levinas el concepto de responsabilidad como el de santidad. La religión es la relación que implica necesariamente la separación absoluta del Santo⁹ y cuya separación imposibilita una fusión de cualquier especie. Si la religión es relación, ella existe solamente cuando existen diferencias. En la diferencia, mi individualidad es requerida por el Infinito y por sus huellas.

La salida del modelo de la “religión sagrada” se encuentra en la conciencia de una solicitación de otro distinto de mí —o más bien, en la conciencia de ser solicitado por la Palabra de Dios; por otro que se revela. La solicitación, el llamado a mi individualidad, el llamado ético constituye la coincidencia por excelencia entre la revelación como Escritura y la revelación del Infinito. Así como el Talmud solicita la intervención de un individuo para esclarecer el sentido de la Escritura, el Infinito —que se revela a través de sus huellas, es decir en el rostro del otro— reclama y exige una respuesta a la solicitación del otro. Mi singularidad es un acto ético, es la obediencia a una orden; soy responsable del otro. Esta revelación no goza de la claridad de una ecuación matemática, sino más bien de la ambigüedad

8 Por tratarse de un concepto relevante, me permito incluir la cita completa: “[El] verdadero alcance [de la escatología] está más allá. Ella no introduce un sistema teleológico en la totalidad; ella no consiste en enseñar la orientación de la historia. La escatología pone en relación con el ser, *del otro lado de la totalidad* o de la historia, y no con el ser del otro lado del pasado y el presente [...] Ella es relación con *un excedente siempre exterior a la totalidad*” (Levinas, 1984: X–XI). Podemos notar la precaución por evitar que todo sea en definitiva retrotraído al “presente” en el que la conciencia ejerce todo su poder e ingenio.

9 La noción de santidad tiene un matiz religioso que Levinas expone sin intenciones segundas. La santidad del universo judío nos remite a aquello que está y permanece separado, es decir, trascendente. El Santo es la trascendencia.

de un lenguaje susceptible de ser puesto en tela de juicio por la proximidad que existe entre el uno y el otro; la ambigüedad de un Infinito que interrumpe el libre curso del yo inspirándole una respuesta. La proximidad del otro interrumpe la buena conciencia del uno (de mí).

De esta manera, la religión puede ser redefinida o remitida a su primer sentido. Ella es, antes que nada, relación entre el uno y el otro que indica de este modo algo de la relación entre el uno y Dios. Aunque el otro no sea la mediación hacia Dios (porque esto implicaría hacer teología) el camino parece ineludible: Dios pasa por el prójimo y el prójimo pasa por Dios. La religión tiene y mantiene una diferencia porque el Infinito no es jamás asido, porque permanece siempre trascendente, pero también es inspirador del crecimiento de nuestro deseo. Y si el prójimo no es jamás reducido a mi medida es porque tiene la medida de ser huella del Infinito. Y en este sentido, el Infinito no nos satisface, más bien ahonda nuestro deseo.

En consecuencia, la religión de la santidad me deja ser. La religión no subsume la diferencia; asegura el hecho de la subjetividad, es decir, la posibilidad de la existencia de una vida ética. Hay en este hallazgo de la revelación una paradoja que consiste en que la subjetividad es tal en virtud de la suspensión de ella por parte del Infinito. En el corazón de esta subjetividad se produce o puede producirse el despertar de la conciencia: el despertar al otro, la posibilidad de amarlo. No se trata únicamente de saber de su existencia, sino de amarlo porque la responsabilidad, después de todo, no es otra cosa.

No es posible acometer un análisis propiamente fenomenológico de la revelación porque hemos señalado que se refiere a una estructura espiritual del ser humano; estructura en la que el Infinito no se deja “agarrar”, pero pasa siempre lo suficientemente cerca en la verificación de un deseo cada vez más profundo y a la medida de aquello que me solicita. Por eso hemos preferido el término de *contra*-fenómeno. Este permite reconocer lo más propio de cada ser humano en una relación libre de totalidad.

La experiencia talmúdica de Levinas, su relación particular con la Escritura como una exigencia le ha hecho comprender la importancia de cuestionar la religión de lo sagrado. Aún cuando pueda reconocerse en Levinas cierto racionalismo, esto no le impide exponer la fenomenología y la religión a las experiencias que parecen interrumpirlas o ponerlas entre paréntesis. La conclusión es estricta y sorprendente: la filosofía no será más “amor a la sabiduría”, sino la “sabiduría del amor”, de la

relación en la que el sujeto es reconvenido a su propia suspensión. En Levinas la filosofía, en particular la fenomenología, se encuentra frente a un *contra*-fenómeno (el Infinito) que, inasible, se transforma en orden, ley, enseñanza. Sólo de este modo, la filosofía está llamada a realizar el amor del que ella vive.

4. Conclusiones

1. Más de veinte años después de la muerte de Levinas, su vigencia no ha perdido ningún vigor sobre todo en el ámbito político y ético. Con todo, en un tiempo en el que se endurece la crítica contra la religión, este autor se convierte además en un hito imprescindible para reinterpretar la religión desde su facticidad. La religión es un hecho que debemos pensar para que ella no marche a la deriva.
2. El método de Levinas ha sido desarrollado como una *cuasi*-fenomenología porque ha sido uno de los primeros en conducir el método hasta sus márgenes al confrontarlo con una trascendencia que está del otro lado de la síntesis a la que solemos recurrir para conocer. Aunque no lo hemos desarrollado en el artículo, el método muestra así, no sólo una reducción ética, sino la exigencia de abrirse a una hermenéutica cuyo objetivo también es ético.
3. Aun cuando el método aparezca como desconcertante, ya que pretende reinventar la fenomenología, la propuesta de Levinas es coherente y tiene unidad. Esta unidad puede descubrirse a través de la categoría de “revelación”. El término nos confronta con un equívoco en el que se alternan dos usos. El primero es bíblico y se refiere a las Escrituras; el segundo es filosófico y se refiere a la revelación del Infinito. Estos términos coinciden en una ambigüedad que puede resumirse como el mandato ético.
4. De este modo, la aproximación al hecho de la religión desde la revelación permite entender que, lejos de preconizar una religión sagrada que elimina o subsume al sujeto y por lo tanto la posibilidad del hecho ético, Levinas aboga por una religión de la santidad que se muestra indesligable de la ética porque asegura que haya relación, es decir, un cara a cara y una diferencia entre el uno y el otro (y el Otro)¹⁰.

10 La relación que existe entre otro y Otro está dada en la filosofía levinasiana por la apertura que el Infinito (Otro) provoca en el Mismo en virtud de su activación permanente por obra del otro. Con esto quiero decir que el otro solo se da en la relación ética, en el dúo ético que siempre esta habitado por la

5. Una mención aparte tendrá la espiritualidad que, en el autor, adquiere un giro. Ella será tratada como condición de posibilidad de la religión al tratarse de la apertura a la trascendencia. En otras palabras, la espiritualidad es la concreción antropológica de la revelación. Si esto es así, la religión de la santidad consiste en una tesis ética que guarda con la espiritualidad un vínculo inevitable no sólo porque es su condición, sino porque cualquier gesto que pretenda hacerse de la trascendencia es anti-religioso por antonomasia. La religión sagrada que coexiste con la religión de la santidad pretende, como parte de su identidad, hacerse de la trascendencia en una fusión que elimine la relación y también la sociedad.

Bibliografía

1. Abensour, M. (1991). *Commentaire a quelques réflexions de Levinas*. En: E. Levinas, *Cahiers de l'Herne*. Paris, Ed. de l'Herne.
2. Calin, R., & Sebbah, F.-D. (2002). *Le Vocabulaire de Lévinas*. Paris, Ellipses.
3. Descartes, R. (1967). *Méditations Métaphysiques*. En: Descartes, R. *Oeuvres Philosophiques* (Vol. II). Paris, Editions Garnier Frères.
4. Fernández Hart, R. (2013). *Creo luego existo. Revelación y religión en Levinas*. Lima: Fondo editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
5. Harris, S. (2007). *El fin de la fe. Religión, terror y el futuro de la razón*. España: Editorial Paradigma.
6. Janicaud, D. (1998). *La Phénoménologie éclatée*. Paris: Editions de l'Eclat.
7. Kant, I. (1993). *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas. Madrid: Alfaguara.
8. Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
9. Levinas, E. (1977). *Les dommages causés par le feu*. En: Levinas, E. *Du sacré au saint*. Paris: Ed. du Minuit.
10. Levinas, E. (1982a). *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana.

interrupción de Otro Infinito. En este sentido, entiendo al Infinito como condición de posibilidad de la ética más allá de las categorías ontológicas.

11. Levinas, E. (1981). Amour et révélation. En: P. H.–P. (présentation), *La Charité aujourd'hui*. Paris: Ed. S.O.S.
12. Levinas, E. (1982b). La révélation dans la tradition juive. En: Levinas, E. *L'Au-delà du verset*. Paris: Editions de Minuit.
13. Levinas, E. (1982c). *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit.
14. Levinas, E. (1984). *Totalité et infini*. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff.
15. Levinas, E. (1989). Ecrit et sacré. En: Vieillard–Baron, J. & Kaplan, F. (Eds.), *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf.
16. Levinas, E. (1991a). L'inspiration religieuse de l'Alliance. En: Levinas, E., Chalièr, C. & Abensour, M. (Eds.), *Cahiers de l'Herne*. Paris: Ed. de L'Herne.
17. Levinas, E. (1991b). Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. En: Levinas, E., Chaier, C. & Abensour, M. (Éds.), *Cahiers de l'Herne*. Paris: Ed. de L'Herne.
18. Levinas, E. (1998). Dieu et la philosophie. En: Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: VRIN.
19. Levinas, E. (2006). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
20. Ricœur, P. (1986). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN.
21. Ricœur, P. (1986). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN.
22. Rolland, J. (2000). *Parcours de l'Autrement*. Paris: PUF.
23. Sebbah, F.–D., & Salanskis, J.–M. (2008). *Usages contemporains de la phénoménologie*. Paris: Sens & Tonka.