

El erotismo del amor al prójimo: aproximación fenomenológica al Judaísmo en Levinas

Raphael Aybar
Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El amor al prójimo es un tema constante en el pensamiento de Levinas. Por un lado, se trata del principio de un judaísmo eminentemente práctico que comprende la relación con Dios a partir de la relación con el prójimo. Siguiendo tal intuición, la ponencia desarrolla la manera en cómo se articula dicho principio con la fenomenología del *eros* que Levinas desarrolla en algunas de sus obras. El propósito de tal exploración es conciliar el discurso fenomenológico de Levinas con su discurso teológico. En la fenomenología del *eros* se describe la constitución del yo en su dependencia respecto de un extraño; por esta razón, para Levinas el otro funge de principio de la *Sinngebung* (donación de sentido). En la fenomenología del *eros* se distingue el deseo de posesión del deseo metafísico, en la que el que desea y lo deseado están separados, y en la que lo deseado da, dona o constituye sentidos en el *ego*, invirtiendo la dirección de la conciencia intencional estáticamente descrita. En este esquema, el *eros* es la potencia o la dinámica ('manera' según la expresión de Levinas) del yo, pues lo constituye constituye y lo motiva a devenir consciente en tanto que respuesta misma a la interpelación del otro. En una segunda parte, se realiza un contrapunto de este análisis con los escritos talmúdicos de Levinas en los que se rechaza comprender la religión como dogma; la relación con Dios en cualquier sentido numinoso y, por el contrario, se piensa la justicia como una expresión del amor hacia Dios.

Palabras clave: alteridad, amor, fenomenología genética, eros, judaísmo, prójimo

0. Introducción

La obra de Levinas puede ser caracterizada como un haz en el que se entrecruzan ideas y motivos de distintas procedencias. Una de estas es el interés husserliano en las estructuras de las vivencias intencionales; otro la restitución heideggeriana del valor que lo cotidiano para la reflexión filosófica; finalmente, se anida con estos una interpretación desmitificada del judaísmo que comprende el mesianismo de los profetas como una invitación a la acción y no a la fe, y en la el amor al prójimo es el sentido último de la relación con Dios.

Bajo la imagen del haz puede describirse también el itinerario de la recepción de su obra. Intelectuales hebreos se reúnen año tras año para estudiar sus escritos talmúdicos. Algunos fenomenólogos, por su parte, destacan atisbos del 'método' en textos capitales como *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*. Ciertamente, Levinas propició el debate sobre el estatuto filosófico de estas obras, ya que mientras en 1961 (*Totalidad e infinito*) se declara 'fenomenólogo' y en 1974 (*De otro modo que ser*) recusa explícitamente de la fenomenología. A mi entender tal rechazo responde a que tardíamente Levinas comprende la 'fenomenología' como análisis del *phainomenon*, es decir, como examen de lo visible, cognoscible, luminoso y claro; contrapuesto, por

ende, a la relación con lo extraño, lo invisible, lo que no se ostenta y va, según sus expresiones, más allá del fenómeno, esencia o sentido. De lo que no se percató Levinas sólo por razones históricas, pues es un gran lector de Husserl, es que la fenomenología genética se ocupó también de dichos temas bajo una mirada cuasi idéntica a la suya aunque con un lenguaje muy distante.

Ahora bien, más allá de la multiplicidad de tendencias que han nutrido el pensamiento de Levinas y las que este ha desencadenado, han habido no pocos esfuerzos de articular conceptualmente sus escritos filosóficos con sus textos talmúdicos. Tarea por lo demás difícil y que no necesariamente compete ni al especialista filósofo ni al rabino. Antonio Sucasas, por ejemplo, se vale de la figura del palimpsesto para describir la relación entre fenomenología y religión en la obra de Levinas. El palimpsesto es una superficie en la cual hay una escritura sobre otra escritura borrada, en la que el eco y la huella de lo anteriormente escrito persisten. La filosofía de Levinas, bajo esta imagen, sería un aspecto de su pensamiento, mientras que el otro habría sido expresado en sus escritos talmúdicos¹. En concreto, la fenomenología y las reflexiones talmúdicas abordan en su obra la cuestión del otro en facetas distintas. En la fenomenología del *eros* –que es la que nos interesa aquí– se interpreta la constitución del *ego* en su relación con lo deseado en una perspectiva genética que revela una nueva dimensión pasiva y sensible de la conciencia, lo no-intencional, y que en el fondo es una inversión de la *Sinngebung* (donación de sentido). Esto sucede en la relación con el otro. Lo no-intencional no es igual a no-consciente; significa más bien que el yo no es el único que constituye sentidos, sino que estos también le son dados por el otro. Esto que parece una obviedad tiene repercusiones importantes respecto de cómo se comprende la subjetividad. Levinas destaca que de dicha consideración se debiera pensar un yo heterónimo, p.ej., en cómo en el lenguaje el sentido está dado antes de que él lo constituya.

El judaísmo, en la interpretación de Levinas, toma nota de dicha constitución heterónoma de la subjetividad al afirmar que la trascendencia –es decir, el cumplimiento o plenificación de toda búsqueda de sentido por la que aparece cualquier religión–, contrariamente a la religión de lo sagrado, se produce en la relación social como amor al prójimo y en la justicia; más aún, comprende que amar a Dios significa amar su ‘manifestación’ en el prójimo, de ahí que critique cualquier forma de religión en la que prime el rito, lo místico, el arrobamiento o el éxtasis. Si bien reconoce en estas formas

¹ Cf. Sucasas, Levinas: lectura de un palimpsesto, pp. 73 y ss.

una expresión de la búsqueda de sentido que es un motivo permanente en la religión, entiende que en este motivo práctico antes descrito es una plenificación más perfecta de la religión. Según su expresión, se trata de una religión para adultos.

I. Eros y fenomenología

La fenomenología de Levinas describe un nivel de la constitución del *ego* en el que emerge como ‘respuesta’ ante la apelación sensible del otro; en otros términos, este haz de múltiples tendencias articuladas en direcciones divergentes susceptibles de ser sustituidas por otras al que llamamos “yo” genera sentidos sobre la realidad solo porque lo extraño motiva su movimiento. Así, por ejemplo, alteramos la dirección de nuestra acción por el consejo que el otro nos da. Él no es solo una proyección de nuestras interpretaciones ya que puede defraudarlas. De esto se desprende que más allá de una relación determinante, hay una forma de vincularse en la que la motivación precede a la actividad de dar sentido y a la comprensión. Por el contrario, en una relación determinante con el otro en la que ciertos intereses preceden al contacto cara-a-cara, la donación de sentido es unidireccional y no se produce, en realidad, ningún sentido nuevo. Sin embargo, la idea comúnmente aceptada de una presunta primacía o centralidad del yo en la relación con el extraño es una ilusión a la que uno está frecuentemente por ser el centro de las propias afecciones. Pero esta idea se derriba cada vez que el otro inviste o da un sentido imprevisto al yo; en suma, la relación con el otro supone dos partes capaces de interpelarse mutuamente. Relacionarse con su alteridad significa que los motivos que le vienen al yo de fuera no la suspenden la. Sin embargo, aun cuando el yo no pueda nunca intuir de manera plena al otro, pues su temporalidad íntima es infranqueable, sí puede relacionarse de forma práctica y comunicativa con él. Tal comunicación supone no solamente una racionalidad comunicativa, como la que plantea Habermas, sino un movimiento de interpelación, sensible, pasivo que, empero, es común a ambos. Levinas le da distintos nombres, entre ellos el de ‘responsabilidad’; en última instancia, esta no sólo se funda o motiva por el afán de justicia, sino que esencialmente procede del amor.

Interpretada a partir de la estructura *ego-cogito-cogitatum* descrita en las *Meditaciones cartesianas*, el último elemento, el *cogitatum* no pertenecería a la soberanía del yo, sino que le sería dado a este a propósito de una materia que le es exterior y lo motiva a configurar nuevos sentidos, a establecer una relación con lo “imprevisto de la historia”.

En el lenguaje, por ejemplo, el sentido común precede a cualquier forma de particularismo. El lenguaje no se inventa con cada persona particular, aun cuando gracias a los particulares el signo lingüístico sea diacrónico. Los sentidos son aprehendidos en una vida intersubjetiva. Un niño muy pequeño al llorar no es capaz de reconocer el origen de su incomodidad; es la madre quien le da un sentido a su molestia, al calmarla, constituye pues un sentido en el *proto-ego* de forma heterónoma. La irrupción del *ego* depende también de la socialidad con los prójimos (maestros de escuela, amigos, parientes, amantes, etc.). La retrospectiva fenomenológica toma como hilo conductor el sentido (lo extraño) para remontarse hacia la estructura de una vivencia en la que lo extraño no es una mera proyección del *ego*. La relación madre-hijo antes descrita es un ejemplo de esto.

Lo antes dicho no explica, sin embargo, por qué nos relacionamos con el otro. Levinas señala que “ser otro es un acontecimiento en el ser de estructura irreductible y que se articula en la relación social; un acontecimiento que, en lugar de reducirse a una simple representación del otro, consiste en la relación erótica”². Cuando nos interesamos en otra persona no sólo queremos saber sus intenciones y comprenderla incluso más de lo que ella conscientemente sepa de sí, pues también nos sorprendemos por aquello que no fuimos capaces de prever en ellas. Este interés por ser interpelado por el otro parece estar a la base de toda forma libre de comunicación, como la que se tiene con un extraño en un viaje cuando uno no se pierde en las conversaciones banales acerca del lugar de origen, el clima, la diferencia de las lenguas, etc.

Lo erótico es cierta disposición hacia dicha extrañeza. El erotismo rompe con los patrones de normalidad que tenemos al ser sociales; inclusive, la justicia y la igualdad parecen poca cosa ante el amado o la amada. Su extrañeza y su distancia motivan a una permanente persecución que, según la expresión de Levinas, en tanto deseo se alimenta de su propia hambre. Levinas caracteriza tal deseo en *Totalidad e infinito*. Señala que es insaciable en tanto que su correlato, la alteridad, no conforma una totalidad junto con el yo ni se le integra;³ además, afirma que este es posible solo si el que desea es ‘mortal’ y lo deseado ‘invisible’⁴. Tómese nota de esas dos características. Un ser inmortal no desea no porque potencialmente tenga todo aquello que desea, sino porque aquello que

² Levinas, *Ouvres complètes* 2, p. 72.

³ En otro lugar, Levinas señala que “para preservar la relación social de cualquier idea de fusión y de participación es por lo que hemos puesto el sujeto como ser que no se revela más que por su gloria, y que permanece y habita en casa, cabe sí mismo. Luego, la crispación misma del sujeto en el retorno de mí a mí mismo [...] es lo que nos ha conducido a las ideas de *eros* y de la fecundidad”. En: Ídem, p. 75.

⁴ Cf. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 28.

desea no quiebra su identidad, al no tornarlo ni mortal ni vulnerable o susceptible de exposición. La segunda característica, la invisibilidad, se refiere a que es imposible pensar en términos de conocimiento o de visibilidad el entramado en el que se funde la relación erótica, sin que esto signifique que no pueda conocerse cómo lo deseado constituye también al que desea. La vivencia erótica, como tal, no es una representación o conciencia-*de* lo deseado, pues quien desea está, por decirlo así, perdido en la vivencia. Este estar fuera de sí que caracteriza al deseo tiene como contracara una vida pasiva en la que el sujeto se constituye respondiendo la demanda que se pone a sí mismo a partir de dicho sentir.

Para comprender mejor este deseo es preciso abordar la sensación en términos distintos a los que, según Levinas, la fenomenología la ha comprendido⁵. Si la sensación se entiende como dato o información-sobre, es decir, como conciencia-*de*, no desempeña ningún papel en la constitución del yo que, *a priori*, la aprehende bajo una estructura interpretativa de la realidad. La sensación como vivencia, en cambio, no apunta a una estructura sino a un entramado. Ya no es información de algo sino vivencia de alguien; en ese sentido, es in-comunicable, in-visible y supone la mortalidad, que es el tiempo de la vivencia o envejecimiento, según la expresión de Levinas. Pero que sea in-comunicable no la hace sin más privada, pues las vivencias no se comunican como información sino que se expresan. La interioridad no es captable *per se*; necesita exteriorizarse para hacerse visible de manera indirecta, en tanto que acción. Y sin embargo, al actuar y expresarse siempre hay un remanente no visto del yo, pues el yo futuro puede ser actuar de otro modo⁶.

A mi modo de ver el asunto la crítica de Levinas al concepto husserliano de conciencia-*de* no tiene que ver con que no sea una estructura de la vivencia intencional; por el contrario, reconociéndola como tal cuestiona su relevancia en la vida consciente. Una vivencia no es posible sin motivación; por ello, la motivación es una de sus condiciones trascendentales y la descripción fenomenológica no puede eludirla. En el caso particular de Levinas, él rechaza el término ‘conciencia-*de*’ y emplea, en cambio, el término ‘proximidad’ porque el término husserliano le resultaba demasiado formal para describir

⁵ Cf. Ídem, p. 207.

⁶ “La subjetividad humana interpretada como conciencia siempre es actividad [...] Todo sucede como si yo estuviese siempre en el comienzo. Salvo en la proximidad del prójimo. Ahí se me requiere una proximidad que jamás he contraído y que se inscribe en el rostro del otro. Nada hay más pasivo que este cuestionamiento anterior a toda libertad [...] La proximidad no es conciencia de la proximidad. Es obsesión que no se confunde con una conciencia hipertrofiada, es una conciencia a contracorriente que invierte la conciencia. Un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa, que me deshace y me coloca ante el otro en estado de culpabilidad” (Levinas, *Entre nosotros*, p. 75).

el carácter práctico de la conciencia, idea que toma de *Materia y memoria* de Bergson. A diferencia del término conciencia-de, la proximidad se refiere a una constitución de la subjetividad en la pasión suscitada por lo extraño. Indica también una co-implicación necesaria entre *ego* y *alter* que es condición de toda relación discursiva⁷.

Respecto de la motivación que la hace efectiva, el *eros*, se sitúa en un cuerpo que interactúa con otro cuerpo que es percibido y que percibe, que escucha y ve. Estas cualidades no solo son, usando la expresión de Platón en el *Político*, *concausas* (*synaitia*) de la relación discursiva, pues el propio discurso depende de los significantes que intervienen en él. Así, si se pierde de vista la materialidad de la *situación*⁸ del discurso, este deja de ser diálogo, ya que la comunión entre dos razones solamente es posible a partir del reconocimiento de la complejidad del entramado material que las soporta. Siguiendo esta intuición, Levinas rescata el hecho de que la fenomenología enseña que el conocimiento determinante o categorial extrae su sentido de las condiciones concretas y carnales⁹.

En la relación erótica el yo está fuera de sí y es interpelado por sentidos que le preceden; antes de ser una conciencia-de, está en una relación de proximidad con el extraño en la que se constituye como respuesta, pues actúa y deviene un ser consciente toda vez que el otro irrumpe de manera pasiva o activa en su vida. Veamos cómo en este esquema el amor funge de principio de cualquier relación con la exterioridad y con el mundo¹⁰.

No debe pensarse que porque el yo y el otro no amen de la misma manera y en el mismo sentido haya un fracaso. Levinas tampoco cree que una buena relación humana consista en que las dos partes (o más) tengan idénticos estándares de racionalidad, como en la ética kantiana; por el contrario, afirma que en “[...] el amor [...] los amantes no llegan por decirlo así a coincidir [...]”. El amor es la proximidad con el otro donde el otro

⁷ Cf. Levinas, Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, p. 190.

⁸ Ídem, p. 191.

⁹ Ídem., p. 194.

¹⁰ El punto de partida del examen de la constitución de la subjetividad en *TI* es la corporalidad de la conciencia. Su ser encarnado y expuesto la lleva a estar rodeada de alteridades de carácter material, y en su relación con estas se constituye como idéntica, “Ser yo es [...] tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que siempre permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”, Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 31. En *De la evasión* la identidad era concebida como correlato de la actitud objetivante, específicamente, como imagen que el sujeto toma del mundo y se atribuye a sí; en *Totalidad e infinito*, en cambio, es pensada como correlato de un movimiento intencional que consiste en el ‘ponerse’ y ‘situarse’ del cuerpo. Levinas no fija –según su expresión– la identidad a partir de la abstracción formal ‘a es a’, sino tomando al sujeto en su relación concreta con el mundo y mostrando como este genera cierta permanencia o estabilidad en medio de la multiplicidad de la materia. La identidad es un concepto originariamente práctico que resulta de la apropiación corpórea del mundo.

permanece como otro”¹¹. El amor ni es una coincidencia ni una fusión, pero sí un compromiso en el sentido de tener un impulso, no un mandato, que impide la indiferencia.

Veamos una cara distinta de la fenomenología del *eros* expuesta en *Totalidad e infinito*, que lo describe como vivencia. La diferencia o singularidad del objeto amado no solamente se reconoce sino que seduce. La sintonía con el amado no descansa siempre en la igualdad, ya que la diferencia y lo imprevisto son también motivo de seducción. Lo son también las nuevas formas de vida; las historias personales; lo que suscita nuestra curiosidad; la coincidencia en los gustos; el descubrimiento de nuevos objetos de placer; el encanto de los ademanes; la calma en el lecho; el silencio; la mirada; etc. Levinas señala que en estas situaciones acontece un “paroxismo de la materialidad”. En la fascinación por el otro el tiempo se hace denso, los instantes vibran en una conciencia íntima cuya sensibilidad queda crispada ante tal espectáculo.

La seducción que suscita el otro no reside solo en lo distinto o imprevisto, como cuando fascinan las cosas nuevas; sin duda, cabe afirmar que parte del encanto del extraño es la fascinación por lo nuevo, pero esta fascinación se disipa con el tiempo. La diferencia o desigualdad del otro reside en que no se puede tener un punto de vista exterior sobre la relación con él¹². El lenguaje, en tanto donación de sentido y como relación entre interlocutores, se produce al interior y no al exterior de los elementos (emisor-receptor). El sentido, lo dicho, se constituye porque se dice algo al otro, de ahí que esté supeditado a la actividad del decir. Levinas entiende que para el hombre el lenguaje es como la salida de su propia materialidad en la que es un ser egoísta, es decir, un ser que está referido a sí mismo. Por ello, en *Totalidad e infinito*, dice que a través del lenguaje el yo *da* el mundo y la posesión al otro o, al menos, le permite justificar su libertad ante el otro. Todo lenguaje, en ese sentido, es apologético, ya que no se resuelve como comunicación sin el consentimiento ajeno. Este es el lugar donde la verdad se produce, es decir, es y aparece¹³.

Sin entrar al detalle del método fenomenológico que Levinas emplea en *Totalidad e infinito*, puede decirse sin ambages que en esta obra, a diferencia de la obra del 1974, se describe la trascendencia en la relación con el otro a partir de una fenomenología estática, aunque realiza una fenomenología genética sobre la constitución pasiva y

¹¹ Levinas, *Ensayo y conversaciones*, p. 89.

¹² Cf. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 285.

¹³ Cf. *Ídem.*, p. 288.

sensible de la subjetividad en relación con la materialidad del mundo. Una vez que ha sido descrita esta situación pre-reflexiva, que Levinas comprende como salida del *hay* o del anonimato de la materia sin sentido –y como subjetivación del yo¹⁴– es posible la relación con el otro en tanto que discurso (y este es el nivel estático – una constitución intersubjetiva y consciente del sentido). Sin embargo, en “Más allá del rostro”, última sección de esta obra, Levinas duda de la solución que propuso antes, que fue pensar la relación discursiva como una forma de violencia en la que el yo no puede justificar su libertad y en la que queda sumido al mandato del otro. No obstante, encuentra en el amor una esfera en la que esta libertad se inviste de sentido, pues permite en simultáneo un regreso sobre sí y una relación con la exterioridad. Por ello afirma que “por el amor, la trascendencia va, a la vez, más lejos y menos lejos que el lenguaje”¹⁵.

La trascendencia del amor va, en cierto modo, más allá del lenguaje porque se refiere a la vulnerabilidad del otro y a su fragilidad; esta es descrita en *Totalidad e infinito* bajo la imagen de una ternura de carácter erótico, distinta de la ternura que suscita compasión. Se trata de una invitación a una relación ‘sin maneras’ en la que las normas de conducta, sin ser rechazadas, son disueltas. La desnudez del cuerpo del otro conduce al éxtasis del cuerpo propio, que sufre un paroxismo de la materialidad. Los sentidos se hacen intensos y dejan de ser objetos para la contemplación; esta ya no es posible. La apelación del otro no es aquí lingüística sino material; vibra y resuena en quien la siente. En la noche los cuerpos comparten un secreto, la vivencia de una pasión clandestina que, al suponer la complicidad, se distingue de la soledad de quien solo busca liberar sus inhibiciones. Levinas caracteriza la caricia como respuesta a la motivación que suscita el otro y la describe del siguiente modo:

“La caricia consiste en no coger nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir –nunca lo bastante porvenir–, en solicitar lo que se hurta como si *aún no fuera*. *Busca*, explora. No es una intencionalidad de des-velamiento sino de búsqueda: un ir a lo invisible. En cierto sentido, *expresa* el amor, pero sufre de la incapacidad de decirlo”¹⁶. La caricia no busca el dominio del otro, aunque una falsa caricia es aquella que tiene un propósito. La caricia sin propósito, en la que uno está

¹⁴ Esto, que ha sido descrito en un lenguaje técnico, significa simplemente que la fenomenología describe el aparecer de una conciencia intencional, es decir, de una conciencia que es eje de un mundo o red de sentidos, emerge a partir del sinsentido de la materia. Hay para Levinas algo así como un salto cualitativo entre la materia y el sentido. En este punto Levinas parece seguir la intuición bergsoniana respecto del salto cualitativo que propone entre una esfera puramente material y una esfera espiritual en *Materia y memoria*.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 292.

sumido en la vivencia, conduce a la ‘profanación’, según la expresión de Levinas. El éxtasis y su consecuente movimiento producen una respuesta que es la creación de una vivencia de a dos. Tal vivencia es ya la fecundidad misma que ha de ser entendida como una forma de límite de la subjetividad, en la cual sale de sí misma. Una subjetividad fecunda es una conciencia que se constituye heterónomamente y constituye sentidos en respuesta a la apelación; es decir, produce porque tiene deseo de alteridad. La motivación que el amor da al *ego* constituye así el punto de partida para la dinamización del sentido, la producción de lo bello, como una unión en la que *ego* y *alter* permanecen separados: el hijo.

Concluyo este apartado con una cita de *El tiempo y el otro*:

“¿Cómo puedo seguir siendo un yo en la alteridad de un tú sin quedar absorbido por ese tú, sin perderme en él? ¿Cómo puede el yo seguir siendo un yo en un tú, sin reducirse no obstante al yo que revierte fatalmente sobre sí mismo? ¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de sí mismo? Ello sólo es posible de una manera: merced a la paternidad”¹⁷.

La paternidad es la relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, le es extraño. En efecto, el hijo no es simplemente la obra del padre, como un poema o un objeto fabricado; tampoco es su propiedad. Ni las categorías del poder ni las del tener son pertinentes para describir o indicar la relación con el hijo. (...) A mi hijo no lo tengo sino que, en cierto modo, lo *soy*. (...) Aunque la expresión ‘soy’ tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico. En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad”¹⁸.

2. El amor al prójimo como principio del judaísmo

Comprender la trascendencia en un sentido religioso es uno de los temas centrales de los textos talmúdicos escritos por Levinas; en ellos critica a la religión cuando en vez de enfocarse en su práctico, comprende la relación con Dios como cierta forma de éxtasis en la que el sujeto sobrepasa su vida consciente común. Así, en vez de pensarla como cierto éxtasis, Levinas cree que lo esencial del judaísmo ha sido comprender la relación con Dios como amor al prójimo y como comunión con lo infinito. En tanto que se trata

¹⁷ Levinas, *El tiempo y el otro*, p. 135.

¹⁸ Levinas, *El tiempo y el otro*, p. 136.

de un prójimo o *alter ego*, la comunión no equivale a una forma de participación en él, tal como en el panteísmo el propio yo forma parte de la divinidad. Al destacar la separación entre Dios y el hombre el judaísmo ha logrado desplazar el sentido de la religiosidad ‘de lo sagrado a lo santo’, es decir, dejando de comprender que el papel del sujeto en la religión es la de ser un mero espectador, extasiado y fuera de sí, para ser agente mismo de la plenificación del sentido de lo religioso. El esfuerzo de la educación judía consiste, dice Levinas, en comprender la santidad de Dios en contraposición con su significación numinosa. Así, el entusiasmo es digno de sospecha, como esencialmente idólatra¹⁹. La religión de lo sagrado aliena al hombre y bloquea su capacidad de actuar. Por ello, sostiene que “lo numinoso o lo sagrado envuelve y transporta al hombre más allá de su poder y de su voluntad. Pero esos excesos incontrolables resultan ofensivos para una verdadera libertad”²⁰.

La religión de lo santo se sitúa en una dimensión que suspende la fuerza y la violencia; es un ir “más allá de lo patético” que se realiza a través de estudio y de la acción, nunca en un ritual²¹. Desde una perspectiva fenomenológica, el judaísmo así descrito supone la separación entre hombre y Dios, en la medida en que el sujeto se constituye como un ser independiente; la idea, contraria a la manera en que usualmente se entiende la libertad, es que “el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste”²². El panteísmo, lo que Levinas en el fondo critica, comete el error de pensar la divinidad en términos de potencia²³.

Si lo santo no es un contacto cara-a-cara con Dios, entonces no hay un asalto directo de Dios en el mundo fenoménico ni en la vida humana; por esta razón Levinas considera al judaísmo como una religión para adultos o sujetos independientes. “El monoteísmo judío no exalta una potencia sagrada, un *numen* que haya vencido otras fuerzas numinosas, pero que aun participa de su vida clandestina y misteriosa. El dios de los judíos no es el sobreviviente de los dioses míticos [...] El monoteísmo marca una ruptura con una cierta concepción de lo sagrado. No unifica ni jerarquiza los dioses

¹⁹ Levinas, *Difícil libertad*, p. 58

²⁰ *Ídem.*, p. 59.

²¹ Cf. Mauer, “Entre Atenas y Jerusalem. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas”, p.29.

²² Levinas, *Difícil Libertad*, p. 61

²³ “La aparición de los hombres-dioses, que comparten las pasiones y gozos de los hombres puramente humanos, es sin duda el dato banal de los poemas paganos. Pero, en el paganismo, la contrapartida de esta manifestación es que los dioses pierden su divinidad” (*Entre nosotros* 71)

numinosos y numerosos; los niega. Así, para la visión de lo divino que ellos encarnan, el monoteísmo no es sino ateísmo”²⁴.

Negar la divinidad en términos de potencia y luego afirmarla más allá del mito y del entusiasmo, en vez de renunciar a ella, afirmarla desde la separación y el ateísmo es la gloria del judaísmo²⁵. Este movimiento de negación de una potencia numinosa se torna afirmativo al desplazarse a la huella de Dios en el hombre, que es el prójimo. “Lo Sagrado [...] no se manifiesta más que ahí donde el hombre reconoce y recibe al otro”²⁶. Se trata de “(...) un modo de pensar, donde la palabra Dios deja de orientar la vida al decir el fundamento incondicionado del mundo y de la cosmología para revelar, en el rostro del otro hombre, el secreto de su semántica”²⁷.

Sobre esta semántica o la forma en la que acontece la relación con Dios, Levinas afirma que “la idea de Dios es contraria a la manifestación, así como la humildad le impide todo tipo de presencia”²⁸. En ese sentido, sostiene que a la humildad de Dios le es un exceso devenir presente en el tiempo del mundo. La retirada del mundo de Dios significa que nunca estuvo en él, no formó parte de este tiempo, de ahí que sea inmemorial. Levinas llama a esto la ‘huella’. Y esta, agrega, es la proximidad de Dios en el rostro de mi prójimo²⁹. ¿Significa esto que el hombre es la cara vista de lo no visto, es decir, un mero consuelo a falta de una visión directa de la omnipotencia divina? ¿O, más bien, la relación con Dios no puede medirse en términos de potencia e impotencia? La infinitud del rostro no significa que este sea omnipotente y violento sin más al yo, sino que lo sitúa en una esfera en la que puede emanciparse del poder, en una relación que va más allá de la necesidad y del deseo de crecer. A esto apuntaba el deseo del otro, de ahí que el amor al prójimo signifique renunciar a mi ‘poder poder’.

Antes comentar en qué sentido el amor al prójimo representa para Levinas la trascendencia en un sentido religioso, permítaseme presentar una cita en la que Levinas caracteriza la violencia antes descrita: “el violento no sale de sí. Toma, posee. La posesión niega la existencia independiente. Tener es rechazar el ser. La violencia es soberanía, pero también soledad. Padecer la violencia en el entusiasmo y el éxtasis y el delirio, es estar *poseído*. Conocer es percibir, *capturar* un objeto –aunque se trate de un hombre o de un grupo de hombres–, capturar una cosa. Toda experiencia del mundo es

²⁴ Levinas, *Difícil libertad*, p. 59.

²⁵ Levinas, *Difícil libertad*, p. 60.

²⁶ Levinas, *Los imprevistos de la historia*, p. 174.

²⁷ Levinas, *Alteridad y trascendencia*, p. 78.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Cf. *Entre nosotros*, p. 75.

al mismo tiempo experiencia de sí, goce de sí: me forma, me nutre. El conocimiento que nos hace salir de nosotros es, también, una suerte de lenta absorción y digestión que hacemos de la realidad”³⁰.

La equiparación entre violencia y soberanía es acaso uno de los puntos más controversiales de la filosofía de Levinas. Es una idea cuya verdad, en todo caso, sería difícil de admitir, ya que implicaría a cuestionar nuestro derecho a existir o a justificarlo fuera de lo que podemos hacer por nosotros mismos. En relación con la otra equiparación, entre conocimiento y soberanía, podríamos preguntarnos si acaso los filósofos no comprenden, en el fondo, el conocimiento como aquello que emancipa al hombre. Sin embargo, aunque conocer sea una forma de determinarse a sí mismo y ser dueño de sí, esto no significa que la relación con el otro se mida sólo en términos de posesión. En todo caso, esto es una elección, ya que uno puede libremente negar su propia existencia en favor del otro, aun cuando con ello invista a su existencia de sentido. Para el amante la vida del amado es más importante que la propia, no porque no guste de su vida, sino porque el sentido de su vida está fuera de sí. Entendida así, y como el mismo Levinas caracteriza en un diálogo con Pablo Sudar de 1979, la filosofía puede ser considerada como sabiduría del amor³¹. Parte, pues, de una idea que si no es verdadera al menos sí resulta novedosa en la filosofía. ¿Esta es una forma de conocimiento de uno mismo? Sin duda. Al revisar el itinerario de la filosofía de Levinas esta puede comprenderse como un esfuerzo de pensar el sentido de la trascendencia, que tradicionalmente ha sido entendido como una vida contemplativa que tiene como correlato algo contemplado (naturaleza, ser, realidad, etc.). Al caracterizarla como sabiduría del amor, en cambio, se muestra que tal actividad es posible por un excedente que nunca es neutral. El mundo puede asombrar, pero la maravilla del saludo o afecto del otro hacia uno da un lugar en un mundo que no le pertenece ni al yo ni al otro.

La sabiduría del amor pone en entredicho de la libertad entendida como soberanía del yo sobre sí mismo, pero esto no significa debamos dejar de ser libres y entregarnos al otro en una heteronomía radical. No se trata de lo que debemos o no hacer; si fuese el caso seguiríamos siendo soberanos. El amor es la imposible coincidencia entre libertad y heteronomía. El amor al prójimo, como milagro de la socialidad, es la renuncia de una libertad injustificada que no respeta la justicia de la que procede, ya que sin justicia la libertad no es sería más que un mero anhelo. Por ello, “la conciencia es la imposibilidad

³⁰ Levinas, *Difícil libertad*, p. 52-53.

³¹ Sudar, p. 70.

de invadir la realidad como una vegetación que absorbe, destruye o expulsa todo cuanto la rodea. El retorno de la conciencia a sí misma no equivale a una contemplación de sí, sino al hecho de no existir violentamente y naturalmente, al hecho de hablarle al otro. La moral consume la sociedad humana”³².

El problema de tomar la conciencia como un epifenómeno de la naturaleza, como lo hacen Spinoza y luego Nietzsche, no reside en que esta no lo sea. Levinas, en un gesto afín al de la *Crítica de la razón práctica*, desplaza el ámbito del conocimiento para dar cabida a la facultad de desear. Pero este movimiento no es solo una puesta entre paréntesis de lo verdadero que permite la acción, sino que revela, y esto es lo importante, que darle primacía al conocimiento sobre la acción es ya una acción que supone una decisión de la facultad de desear. Retomando el punto inicial, la conciencia tomaría la decisión de auto-interpretarse como parte de una naturaleza que no tiene otra regla que la preservación, entendida ya sea como voluntad de poder, es decir, en tanto auto-poiesis que configura formas de vida, o como *conatus essendi*. En ambos casos, la regulación de los afectos es una *conditio sine qua non* de la producción de una conciencia feliz, para usar el lenguaje de Spinoza. La excedencia del amor no consiste en negar la felicidad, pues esto no tiene sentido; no obstante, consiste en que uno puede sobrepasarla por la afectividad.

Concluyo con una breve alusión de la forma más perfecta del amor hacia el prójimo, el mesianismo, con la siguiente cita: “el Mesías se define, ante todo, por la instauración de la paz y de la justicia, esto es, por la consagración de la sociedad. Ninguna esperanza de salvación individual –sean cuales sean los rasgos bajo los que uno la sueña –es posible, es pensable, fuera del cumplimiento social, cuyo progreso resuena, para los oídos judíos, como los pasos mismos del Mesías. Decir de Dios que es el Dios de los pobres o el Dios de la justicia, es pronunciarse no sobre sus atributos, sino sobre su esencia”³³.

Para Levinas la historia santa es la historia de un pueblo cuyos mesías han comprendido que amar a Dios es amar al prójimo, de ahí que se preocupen por mantener relaciones sociales armónicas y liberar al pueblo de la opresión (piénsese en la salida de Egipto). Por este lado debe ser interpretado lo religioso, no por un aspecto mítico y trascendente. Es admiración de la relación social o el ‘milagro de la socialidad’, según la expresión de Levinas. El acto histórico (la salida de Egipto) se vuelve un gesto ritual³⁴. Así pues, no

³² Levinas, *Difícil libertad*, p. 52.

³³ Levinas, *Los imprevistos de la historia*, p. 175.

³⁴ Levinas, *Fuera del sujeto*, p. 144.

se trata de fe sino de la repetición de una manera de vivir las relaciones sociales en la cual el yo ama y está obsesionado por la libertad ajena, reconociendo en ella la condición de su propia diferencia.

Bibliografía:

Levinas, Emmanuel, Alteridad y trascendencia. Tr. de Miguel Lancho. Madrid, Arena, 2014.

Levinas, Emmanuel, Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. Tr. de Manuel Vázquez. Madrid: Síntesis, 2005.

Levinas, Emmanuel, Difícil libertad. Y otros ensayos sobre judaísmo. Tr. de Manuel Mauer. Buenos Aires, Lilmod, 2004.

Levinas, Emanuel, El tiempo y el otro. Tr. de José Luis Pardo. Barcelona: Paidós, 1993.

Levinas, Emmanuel y Poirié, François, Ensayo y conversaciones. Tr. de Miguel Lancho. Madrid: Arena, 2009.

Levinas, Emmanuel, Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. Tr. de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 1993.

Levinas, Emmanuel, Fuera del sujeto. Tr. de Roberto Ranz y Cristina Jarillot. Madrid: Caparrós, 1997.

Levinas, Emmanuel, Los imprevistos de la historia. Tr. de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006.

Levinas, Emmanuel, Ouvres complètes 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. Edición a cargo de Rodolphe Calin y Catherine Chalier. París: Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.

Levinas, Emmanuel, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, 2a ed.. Tr. de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.

Mauer, Manuel, “Entre Atenas y Jerusalem. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas”, pp. 13- 60. En: Levinas, Emmanuel, Difícil libertad. Y otros ensayos sobre judaísmo. Tr. de Manuel Mauer. Buenos Aires, Lilmod, 2004.

Sucasas, Alberto, Levinas: lectura de un palimpsesto. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

Sudar, Pablo, ¿La filosofía amor a la sabiduría o sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas. En: Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, vol. 33, pp. 63-70, 1979.