

El mesianismo según Emmanuel Levinas

FREDY PARRA*

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

fparra@uc.cl

Resumen

El presente artículo investiga los fundamentos creacionales del mesianismo en el pensamiento del pensador judío Emmanuel Levinas (1906-1995). Revisando diversos escritos judíos y filosóficos del autor se muestra que el ser humano, creado a partir de la nada, separado, soberano en su dependencia, está convocado a ser responsable y a promover la vida de los demás, sustituyendo, incluso, a los otros, poniéndose en su lugar, asumiendo sus pesares y dolores, haciéndose cargo de ese modo del sufrimiento universal. Con todo, para Levinas el “yo” es quien está llamado a asumir su singular vocación mesiánica, a afirmar “heme aquí” (envíame). Y este mismo Yo es aquel, que antes de toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo y en consecuencia es el llamado a ser “Mesías”.

Palabras claves: Creación, separación, criatura, responsabilidad, sustitución, mesianismo, Emmanuel Levinas.

Messianism according to Emmanuel Levinas

Abstract

This article investigates the creational foundations of messianism in the thought of the Jewish thinker Emmanuel Levinas (1906-1995). Reviewing various Jewish and philosophical writings of the author it is shown that the human being, created from nothing, separated, sovereign in his dependence, is summoned to be responsible and promote the lives of others, even replacing others, putting himself in his place, assuming his sorrows and pains, thereby taking charge of universal suffering. However, for Levinas the “I” is the one who is called to assume his singular messianic vocation, to affirm “here I am” (send me). And this same “I” is the one who, before any decision, has been chosen to bear all the responsibility of the World and consequently is the call to be “Messiah”.

Key words: *Creation, separation, creature, responsibility, substitution, messianism, Emmanuel Levinas.*

* Doctor en Teología por la Pontificia Facultad Jesuita de Teología y Filosofía de Belo Horizonte, Brasil. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es director del Centro Teológico Manuel Larrain. Ha publicado *Modernidad, utopía e historia en América Latina* (1995), *El Reino que ha de venir: Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (2011), *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo* (2011) y como coautor *Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales. Horizontes teológicos para un diálogo* (2006), y diversos artículos teológicos relacionados con su especialidad. [ORCID: 0000-0002-1217-5612].

INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas nace en Kovno (Kaunas), Lituania, bajo régimen zarista en Rusia, el 12 de enero de 1906. Crece en un ambiente familiar y cultural hebreo inmerso en el país del Gaón de Vilna (siglo XVIII) y de sus discípulos, como Haím de Volozhin, donde la comunidad judía conoció un alto desarrollo de los estudios talmúdicos y cultivaba una tradición crítica de las visiones pietistas del judaísmo. Tras la ocupación alemana de Kovno con motivo de la Primera Guerra Mundial, en 1915 la familia Levinas se traslada a Járkov, Ucrania y también allí viven los años de la revolución rusa. A los once años, Emmanuel asiste a un liceo de Járkov. Desde joven, lee a los grandes escritores rusos Gogol, Turgue-niev, Lermontov, Tolstoi, Pushkin y Dostoievski. Entre 1923 y 1928 se va a Estrasburgo, Francia, donde estudia filosofía y tiene como maestros a Charles Blondel, Henri Carteron, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines. En Estrasburgo conoce a Maurice Blanchot, amigo de toda la vida. Para continuar su formación filosófica se traslada a Friburgo, Alemania, entre 1928 y 1929, donde estudia fenomenología y asiste a los seminarios de Edmund Husserl y Martín Heidegger. Se radica en Francia desde 1930. Durante la Segunda Guerra estuvo prisionero como oficial de ejército francés en el campo de Fallingpostel. Sus familiares en Lituania fueron perseguidos y asesinados por los nazis. Su esposa Raïssa Levi y su hija Simone para evitar la deportación se refugian en el monasterio de San Vicente de Paúl en Orleáns y sobreviven gracias a los esfuerzos y ayuda de amigos franceses. En 1949 nace su hijo Michaël. En 1945 Levinas es nombrado director de la École Normale Israélite Orientale (ENIO). Fue profesor de las universidades de Poitiers, París-X-Nanterre y en La Sorbonne. Muere en París el 25 de diciembre de 1995. Como el mismo Levinas lo señala, su entera biografía estuvo “dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” (Levinas, 1976: 406; 2004, 361)¹.

Hace unos años indagamos la peculiar visión de Emmanuel Levinas en torno al tiempo y particularmente en su compleja relación con la muerte (Parra, 2009). Para ello mostramos el intento levinasiano por desformalizar la noción de tiempo analizando las relaciones que el autor

¹ Para profundizar en la vida y en las múltiples relaciones e influencias de Emmanuel Levinas se puede ver la completa investigación de Malka (2006) o el libro de Poirié (1996) que trae una extensa conversación con Levinas. Además, bajo el título “Levinas por Levinas”, Sucasas (2006b, 249-274) presenta un completo estudio bio-bibliográfico del filósofo judío como Epílogo de la obra de Malka (2006). Para una visión global de las circunstancias de su biografía y pensamiento consultar a Hayoun (2018) o también Pelluchon (2020).

establece entre el tiempo y el otro, entre pasividad y responsabilidad, y, especialmente, entre el tiempo y la muerte. Siguiendo la confrontación crítica entre el lituano y Martín Heidegger observamos que es posible superar la propuesta heideggeriana concibiendo la muerte a partir del tiempo y no sólo ni exclusivamente el tiempo a partir de la muerte. Para el pensador judío el ser es mucho más que un ser para la muerte; ser temporal implica *tener todavía tiempo, poder aplazar la muerte*, ser, en suma, *contra la muerte*, enfrentándola libremente en el presente del amor y de la misericordia, en la responsabilidad ante el otro y dando sentido al tiempo buscando un mundo más humano para todos y todas. Descubrimos igualmente que Levinas vincula discretamente el tiempo con la experiencia religiosa y que el tiempo como espera y paciencia adquiriría una connotación bíblica. Se insinuaba que el tiempo es, finalmente, un tiempo del *heme aquí*, de la disponibilidad, de la inquietud por los otros y otras, de la obediencia a Dios en el servicio a los demás, en la preocupación por el destino de *la viuda y del huérfano, del pobre y del extranjero*, como decía con frecuencia Levinas, siguiendo la tradición profética. Asomaba la idea de una valoración religiosa del tiempo y que éste, en consecuencia, no es pura deficiencia sino apertura al otro y a Dios mismo. Ya entonces nos propusimos abordar ulteriormente las connotaciones e implicancias teológicas y mesiánicas de la propuesta levinasiana.

El presente artículo indaga precisamente en los fundamentos creacionales del mesianismo. En una primera parte se analizan *los fundamentos creacionales del mesianismo* (el don y la maravilla de existir; la creación ex nihilo; *separación, soberano en su dependencia-tzim-tzum*); la creación de un ser moral (*hospitalario, anfitrión, responsable*) y la relación de la idea de creación con la defensa y promoción de la vida del otro. En una segunda parte, sobre *el mesianismo en la obra de Emmanuel Levinas*, estudiaremos la visión levinasiana del mesianismo, su idea o estructura mesiánica y la articulación que establece entre *mesianismo, “heme aquí”, testimonio y profetismo*. Finalmente, algunas reflexiones conclusivas.

1. FUNDAMENTOS CREACIONALES DEL MESIANISMO

De partida hay *creación*, noción y visión bíblica transversalmente presente en la obra de Emmanuel Levinas. Por lo mismo, hay un origen, un comienzo, una creación *ex nihilo*; todo ha sido creado a partir de la nada, lo que implica desde ya existir por puro don. La vida se presenta primordialmente como don de la divinidad. Esta afirmación de la creación, propia del judaísmo, comporta, me parece, al menos cuatro aspectos que el autor desarrolla, explícita o implícitamente, a lo largo de diversos escritos y mediante los cuales muestra su comprensión de la creación.

1.1. El don y la maravilla de existir

Para el judío —expresa Levinas— “nada es del todo familiar, del todo profano. La existencia de las cosas es para él algo infinitamente asombroso. Le sacude como un milagro. Experimenta una admiración en todo momento ante el hecho tan simple y sin embargo tan extraordinario de que el mundo esté ahí” (Malka 2006: 195). Lo primordial, la experiencia básica y fundamental del creyente judío es la experiencia de vivir, la maravilla de existir, el asombro de que la creación esté ahí. En el judaísmo el mundo nunca se presenta como algo meramente natural. Hechos tan elementales como comer o entrar a la vivienda suponen un gesto distinto: antes de recibir los alimentos que ofrece la naturaleza el creyente manifiesta un momento de reflexión y una bendición; y antes de entrar a su casa una detención para tocar la *mezuzá*². En efecto, el mundo, la tierra, el ser humano existen por puro don de Dios y son ofrecidos gratuitamente a la humanidad. El espacio y el tiempo son criaturas, el ser humano es criatura y esto es siempre motivo de admiración y asombro. En una notable entrevista, el judío lituano comenta que “el primer milagro... está en el hecho de que yo diga ¡Buenos días! ...” (Poiré, 1996: 127), bendecir el día que comienza para el otro y para todos. Esta conciencia del don la expresa Levinas en reiteradas ocasiones. La tierra, explica nuestro autor, ha sido “*dada* al hombre” (Levinas, 2005: 251). Y esto tiene consecuencias para el modo como se asume la “posesión” de la *Tierra Prometida*, ya que “para que el hombre pueda poseer la Tierra Prometida, debe importarle saber que Dios creó la tierra.... Poseer es siempre recibir”³. Tener conciencia de la creación, que la tierra es don, impli-

² La *mezuzá* es un pequeño rollo de pergamino —que tiene escrito dos versículos de la *Torá*— depositado en una cajita que se ubica en la jamba derecha de la puerta de entrada a las casas.

³ Explica Levinas: “El comienzo del Génesis es para un comentarista del siglo II menos preocupado por lo que el hombre puede esperar que por aquello que debe hacer, un objeto de sorpresa: ¿por qué la Revelación comienza por el relato de la Creación, cuando los mandamientos de Dios son lo único que cuenta para el hombre? En el siglo XI, Rashí (comentarista a través del cual, desde hace mil años, los judíos del mundo entero acceden a la Biblia) se planteaba el mismo interrogante. Y su respuesta consistía en sostener que para que el hombre pueda poseer la Tierra Prometida, debe importarle saber que Dios creó la tierra. Ya que sin ese saber, no la poseerá sino por usurpación. Ningún derecho puede, entonces, desprenderse del simple hecho de que la persona tiene necesidad de espacio vital. La conciencia de mi yo no me revela ningún derecho. Mi libertad se descubre arbitraria. Precisa una investidura. El ejercicio ‘normal’ de mi yo, que transforma en ‘mío’ todo cuanto puede alcanzar y tocar, resulta cuestionado. Poseer es siempre recibir. La Tierra Prometida no será nunca en la Biblia una ‘propiedad’ en el sentido romano del término, y el campesino, a la hora de las primicias,

ca asumir responsablemente que la tierra misma no pertenece al ser humano y que todo intento de apropiación indebida pervertirá su sentido original y, en consecuencia, alejará del donante. No hay derechos adquiridos sobre el espacio donado a un pueblo elegido y agradecidamente peregrino y, al mismo tiempo, huésped en la tierra creada. El Creador siempre recordará que “La tierra es mía, y vosotros sois para mí forasteros y huéspedes que vivís conmigo” (Lev 25, 23).

1.2. La creación ex nihilo

Para que haya creación, Dios en cierto modo ha renunciado a sí mismo, se autolimita para dejar espacio al mundo creado. Levinas se remite a una idea ya presente en la tradición mística judía para explicar este acontecimiento primordial. Es la llamada doctrina del *tzim-tzum* que proviene de la escuela de Isaac Luria (1534-1572), considerado padre de la cábala contemporánea (Scholem, 1972: 263ss.). La teoría del *tzim-tzum*, que significa “contracción”, traducida al lenguaje cabalístico por “retirada” o “retramiento”, implica que, para dejar ser a lo distinto de sí y a la pluralidad creada y finita, Dios se ha contraído, se ha retirado. Levinas lo dice de esta manera: “El Infinito se produce como renuncia a la invasión de una totalidad, como una contracción que da lugar al ser separado... Un infinito que no se cierra circularmente sobre sí, sino que se retira del espacio ontológico para dar lugar a un ser separado, existe divinamente” (Levinas, 2012: 107; 1987: 126; ver 2006b: 248). Ahora bien, ser creado, criatura, implica separación del Creador, separación que no comporta negatividad⁴, sino una positividad que se establece como condición de posibilidad de una relación adecuada y armónica entre criatura y Creador. El retramiento de Dios permite que surja un ser separado y hace, a la vez, posible la libertad: “La creación ex – nihilo rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad” (Levinas, 2012: 108; 1987: 127). La libertad es originaria y al mismo

no pensará en los vínculos eternos que lo ligan al terruño, sino en el hijo de Aram, su ancestro, que fue un *vagabundo*” (1976: 32-33; 2004: 36). (Levinas, 2005: 251).

⁴ “Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito. Esta separación no es simplemente negación. Al realizarse como psiquismo, se abre precisamente a la idea de lo Infinito. El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración de Otro...” (Levinas, 2012: 108; 1987: 127). Más adelante, reitera: “La libertad, como posibilidad de comienzo y que se refiere a la felicidad –a la maravilla de la buena hora que corta la continuidad de las horas- es la producción del Yo y no una experiencia entre otras que le ‘ocurre’ al Yo. La separación, el ateísmo, nociones negativas, se producen por acontecimientos positivos. Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos” (2012: 158; 1987: 166).

tiempo, un don creatural. Por ser criatura, la persona, es, a la vez, un ser dependiente de quien lo ha creado. Creado a “imagen de Dios” es igualmente “soberano en su dependencia”. Puntualiza el filósofo lituano que, ocupando un lugar especial en el mundo creado, el ser humano “es soberano en su dependencia misma, pues no se trata de cualquier dependencia, sino de la de una criatura; que la dependencia de la criatura no excluye la hechura a imagen de Dios” (1976: 24; 2004: 29).

La autonomía señalada, ese rasgo primario de soberano, y a la vez dependiente, no sólo es voluntad del Creador sino manifestación de su gloria, un don a la criatura: Levinas afirma que “Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz de ateísmo, un ser que, sin haber sido causa sui, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí” (2012: 52; 1987: 82). Es más, reafirmando la misma idea en *Difícil Libertad*, el lituano añade que ese ser creado es “capaz de buscarlo, o de oírlo desde lejos, a partir de la separación...” (1976: 30; 2004: 34; ver 1987: 82.111; 2012: 25.88)⁵. Se trata, en definitiva, de una *relación sin relación*. La separación en relación al Creador -Infinito/trascendente- como primera definición de la creatura -finita- es lo que hace posible una “relación sin relación” (Levinas, 2012: 78-79; ver 1987: 103; 1987:76-83). Jacques Derrida, comentando este concepto paradójico levinasiano, explica acertadamente que: “la disociación, la separación, es la condición de mi relación con el otro. Me puedo dirigir al Otro sólo en la medida en que existe una separación, una disociación, de manera que no puedo reemplazar al otro y viceversa...” (Derrida & Caputo, 2009: 25). En ese sentido, la configuración de nuestra relación con los otros igualmente es de una “relación sin relación”.

Además, la creación a partir de la nada entraña por una parte tanto la relación de *parentesco* entre los seres creados, el hecho de compartir su ser criaturas, como la *pluralidad* y diversidad radical, por otra. En palabras de Levinas: el concepto de creación “afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada” (Levinas, 2012: 326; 1987: 297). Dado que en el pensamiento bíblico de la creación a partir de la nada quedan por principio descartados tanto los modelos dualistas (y de degradación) como los de identidad (de índole panteístas) entre Creador y criatura, Levinas puede pensar en una relación entre lo mismo, *lo uno*, y *lo otro* diverso, que evidentemente no signifique una visión degradada y negativa de la multiplicidad como de hecho ha sucedido con las visiones emanantistas que han existido a lo largo de la historia del pensamiento. La separación en el modelo levinasiano no admite interpretaciones negativas, muy por el

⁵ Véase sobre el tema Gloria: Levinas, 1993a: 227-230; 1994: 232-235.

contrario, es condición de posibilidad de la libertad y de la adultez en la fe.

1.3. Creación de un ser moral-responsable

En *Totalidad e infinito*, su gran obra filosófica publicada en 1961, Levinas afirma que “La maravilla de la creación no consiste solamente en ser creación ex nihilo, sino en lograr un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado y capaz de cuestionamiento. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral” (2012: 88; 1987: 111). Desde entonces la subjetividad, la persona humana, no se definirá en el pensar levinasiano ya exclusivamente por la *separación* y la autonomía antes comentada, sino por la capacidad de escuchar y atender a un llamado que viene junto con la revelación. Y lo que fundamentalmente manifiesta esta revelación divina es la necesidad de solicitud por el otro y por el cuidado de la vida del otro. En una palabra, la criatura moral es desde el inicio *responsable*. Julia Urabayen hace ver que “esta noción de responsabilidad se entiende mejor desde la lengua materna de Levinas, pues en hebreo hermano (*Ah*) tiene la misma raíz que responsabilidad (*Abrayut*). Ser hermano, y para el pensador hebreo todo hombre es hermano, es ser responsable, tener que responder del otro, del hermano” (2008: 120).

Por tanto, el sujeto ha sido creado con la capacidad de responder, de ser responsable ante la llamada y la interpelación del otro. Convicción que el pensador hebreo expresa igualmente con el concepto de *hospitalidad*, recibimiento y acogida del otro: la relación con el otro ciertamente “es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad...” (Levinas, 2012: 334.12; 1987: 303.52). Definido por la *hospitalidad* (Levinas, 2012: 334; 1987: 303.52)⁶, asevera Levinas que “el sujeto es un anfitrión”. Como ya se ha dicho a propósito del concepto “relación sin relación”, la separación comporta una positividad puesto que el sujeto está separado, pero “sin reducirse a una negación del ser del cual se separa. Pero precisamente así puede recibirlo. *El sujeto es un anfitrión*” (2012: 334; 1987: 303. La cursiva es nuestra). Dicho de otra manera, el pensador judío asevera que “el hombre y su interioridad no se definen a partir de la sustancialidad —de un en-sí y de un para-sí— sino a partir del ‘para el otro’: a partir de lo que está por encima de sí” (2006b: 241). “Encima de sí”, expresión que hace referencia a otra idea clave de Levinas, a saber, la de la *asimetría moral*, en el sentido que el otro (rostro) está siempre a una altura desde donde me interpela y me obliga a actuar respondiendo a su solicitud. El

⁶ Jacques Derrida nos dejó una bella y profunda meditación sobre la perspectiva levinasiana de la hospitalidad en Derrida, 1998: 33-155.

mismo autor explica este concepto en una importante entrevista de 1986 donde comentando las relaciones con el otro, afirma que “no están de entrada en una relación entre dos seres iguales en la que se supone que el otro sea yo mismo. Yo estoy ante todo obligado y él es ante todo a quien estoy obligado” (2008: 24). El lituano cuestiona así la mera reciprocidad entre iguales. En ese sentido, el otro, de algún modo un absoluto, me trasciende y desde su “altura” apela y demanda una respuesta.

Más allá del plano interpersonal e intersubjetivo, la responsabilidad se extiende de alguna manera también hacia el *cosmos* entero. Levinas comenta que “El hombre ejerce su dominio y su responsabilidad como mediador entre *Elohim* y el mundo (los mundos)” (2006b: 239). Aquí en este ámbito cósmico las acciones del ser humano son relevantes y por ello su dominio igualmente “es interpretado como responsabilidad” (2006b: 239). Reseñando la contribución de Haím de Volozhin⁷, Levinas expone que es en el ser humano “donde se decide toda la marcha del universo... el sistema de las mitzvot (mandamientos) alcanza de este modo proyección cósmica y confirma en esta universalidad su significado ético: practicar los mandamientos es soportar el ser del mundo” (2006b: 241). Conforme a la enseñanza de Volozhin, *Elohim*, Dios, Señor de todo, que ha creado desde la nada el mundo, sostiene y gobierna los mundos, la creación entera, y, por lo mismo, sin su influencia permanente el mundo volvería a la nada. En consecuencia, hay aquí un reconocimiento —y así lo expresa el mismo Levinas— de una “creación continua”, lo que implica, ciertamente, comprender que “el ser de la criatura es su ‘asociación’ con *Elohim*” (Levinas, 2006b: 234). En este contexto, el ser humano, imagen y semejanza de Dios, llamado a ser mediador, tiene, por lo mismo, que ejercer un dominio responsable en el mundo y actuar de acuerdo a los mandamientos, conforme a la ética fundamental, a fin de mantener el orden cósmico dado, el vínculo entre los seres desde el origen, y de ese modo colaborar con Dios en la conservación del cosmos creado, “asegurando la presencia o la ausencia de *Elohim* en la concatenación de los seres, la cual no puede prescindir de su fuerza vital para ser” (2006b: 239), puntualiza Levinas. Es esencial para ello comprender que el “dominio” humano con respecto al mundo sólo puede ser interpretado como cuidado y responsabilidad.

⁷ El capítulo completo titulado “*A imagen de Dios*” según Rabí Haim de Volozhin está en Levinas 2006b: 227-248. Sobre la relación entre Levinas y Haím de Volozhin (1759-1821), ver contexto lituano, formación y herencias de Levinas en Malka, 2006: 26-32. Ver también: Poirié, 1996: 62-69; Hayoun, 2018: 53-59; Pelluchon, 2020: 19-20.

1.4. Relación de la idea de creación con la defensa y promoción de la vida del otro

La revelación del Otro constituye una enseñanza, y la enseñanza es mandamiento. Ello conduce al último aspecto del desarrollo de la *idea de creación* levinasiana que interesa destacar aquí: su relación con la promoción de la vida del otro. Aspecto ya anunciado en aquella afirmación según la cual: “el milagro de la creación consiste en crear un ser moral” (Levinas, 2012: 88; 1987: 111). Acogiendo al otro, siendo hospitalario, el sujeto, criatura, con capacidad moral, constata que “la epifanía del rostro es ética” (2012: 218; 1987: 213), esto es, que el rostro del otro no sólo se resiste al asesinato, sino que a la vez le manifiesta un clamor esencial: ¡no me mates!, (“no matarás”), ¡déjame vivir!... requiriendo a la vez una respuesta y fundamentando, en consecuencia, una crucial responsabilidad. El “*‘no matarás’ significa... ‘harás todo para que el otro viva’*” argumenta Levinas (1984: 41. La cursiva es nuestra). Lo que igualmente supone una preocupación por la justicia social: “Ver un rostro significa escuchar ya: ‘no matarás’. Y escuchar ‘no matarás’ es oír: ‘justicia social’”⁸, asevera el lituano. El *no-matarás*, palabra y mandato fundamental de Dios, significa dejar vivir (al otro(s)), es decir, indica todo un programa (social-político-histórico) que implica preocupación por la promoción de la vida del otro y defensa efectiva de sus derechos sociales, económicos y políticos (Levinas, 1997b: 131-140; 1993b: 271-281).

Es indudable según Levinas que el rostro del otro se revela “como el lugar en que recibo un mandato”, y añade:

Esa forma de mandato es lo que yo llamo la palabra de Dios en el rostro...el rostro significa ‘no matarás’...no debes matarme. Es su humildad, su desamparo, su indigencia, pero, al mismo tiempo, precisamente el mandamiento ‘No matarás’. Es aquello que se expone al asesinato y que resiste al asesinato. He ahí la esencia de esa relación del ‘No matarás’, que es todo un programa que quiere decir ‘Tú me harás vivir’. Hay mil maneras de ma-

⁸ Desde *Ethique et esprit* (1952) (ver 1976: 13-23) Levinas se había esforzado en mostrar que la especificidad del reconocimiento de la revelación del Rostro consistía en su resistencia a la posesión: “El rostro es inviolable; sus ojos absolutamente desprotegidos, la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen sin embargo una resistencia absoluta en la que se inscribe la tentación del asesinato: la tentación de una negación absoluta. (...) Esa tentación del asesinato y su imposibilidad constituyen la visión misma del rostro. Ver un rostro significa escuchar ya: ‘no matarás’. Y escuchar ‘no matarás’ es oír: ‘justicia social’” (1976, 21; 2004: 26; ver Poirié, 1996: 115). Catherine Chalié ha profundizado en los alcances políticos y utópicos del pensamiento levinasiano subrayando que la legitimidad de todo Estado es precisamente salvaguardar la justicia (Chalié, 1993: 107-131).

tar al otro, no sólo con un revólver; se mata al otro siendo indiferente, no ocupándose de él, abandonándolo. En consecuencia, ‘*No matarás*’ es lo principal, es la orden principal en la que el otro hombre es reconocido como aquel que se me impone. (2008: 21-22. La cursiva es nuestra)⁹

Si la vida es don-regalo, para el judaísmo la vida tiene ciertamente un inestimable valor y, en consecuencia, es un ideal muy apreciado el conservar y prolongar la vida. Para un judío como Levinas, cuya existencia, por propia confesión, estuvo “dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”, viviendo junto a los suyos los años terribles de la persecución y de la imborrable memoria del exterminio de millones de seres inocentes, no cabe duda de que la vida es algo precioso, un don que permite el encuentro y la comunión con los otros. Por ello, en el imperativo ético fundamental se trata no sólo de no matar sino de hacer todo lo posible para que el otro viva y se pueda desarrollar conforme a su inalienable dignidad.

Efectivamente, “el hecho de que el otro se resiste a mi asesinato éticamente, no como una fuerza, sino como rostro” (Levinas, 2013: 225), la imposibilidad del asesinato, el mandamiento “no matarás”¹⁰, no tiene, como se ha dicho, un significado meramente negativo sino una convocatoria a desplegar respuestas libres y bondadosas que procuren una historia distinta para el conjunto de la humanidad. El rostro que “se manifiesta asistiendo a su manifestación” (Levinas, 2012: 218-219; 1987: 213), y me llama invocándome una atención particular y una atención adecuada a su necesidad y vulnerabilidad. La imposición del rostro implora la respuesta apelando a mi bondad: “Llamándome desde su miseria y desnudez, desde su hambre, sin que yo pueda ser sordo a su llamada. De tal manera que en la expresión el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad solicitando mi bondad” (Levinas, 2012: 219; 1987: 213-214; ver 2001: 80-81).

Es precisamente este doble movimiento de recibir una interpelación, radical-llamada-solicitud desde el otro en su vulnerabilidad y mi acogida de esa apelación, el que va constituyendo mi propio yo, mi condición de sujeto. Más allá de categorías clásicas [esencia, ser, sustancia] para pensar

⁹ Ver Poirié, 1996: 115; Levinas, 2005: 247; 2013: 225; 2018: 47-50.

¹⁰ A propósito de la centralidad del “no matarás”, comentando a Levinas, Irene Kajon al respecto señala con razón: “De hecho, mientras la expresión bajo la cual puede ser comprendida la civilización griega es el *conócete a ti mismo*, es decir, la capacidad que el hombre tiene de auto-conocerse o alcanzar la propia identidad a través de su acceso a sí mismo; aquella bajo la cual puede ser comprendida la civilización judía es el *no matarás*, es decir la identificación del hombre como quien tiene la capacidad de escuchar el mandamiento divino”(Kajon, 2007: 233).

y comprender al sujeto, al sí mismo, el camino de Levinas para definir al sujeto pasa fundamentalmente por la responsabilidad, por el responder y acoger al otro vulnerable. Es lo que el lituano describe como *sustitución*. El sujeto, en fin, vuelto hacia otro “no es alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la *responsabilidad*” (Levinas, 2011: 181; 2003: 183.223-232) y, en consecuencia, estoy convocado a ponerme en su lugar (2011: 183; 2003: 184), haciéndome cargo de su sufrimiento. Lo decisivo es hacerse próximo del otro al punto de sustituir al otro, vaciándome del propio ser de alguna manera (2011: 185; 2003: 186) siendo, a la vez, capaz de “cualquier sacrificio para el otro” y por el otro (2011: 182; 2003: 184). En suma: “El Yo es aquel, que antes de toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo” (Levinas, 1993b: 78; 2001: 98) y es enviado a actuar consecuentemente promoviendo la vida siempre y en toda situación de fragilidad que se presenta en el mundo tanto a nivel cósmico como humano. Esta misma convicción es la que permitirá entender el concepto de mesianismo que analizaremos a continuación.

2. SOBRE EL MESIANISMO EN LA OBRA DE EMMANUEL LEVINAS

2.1. Visión levinasiana del mesianismo¹¹. Idea o estructura mesiánica

En más de una oportunidad Levinas ha citado el siguiente pasaje:

¿Por qué vuestro Dios, que es el Dios de los pobres, no los alimenta? pregunta según el tratado Baba-Bathra un romano a Rabbí Aquiba: 'para que no seamos arrojados a la Gehena' [o/ para que nosotros podamos librarlos de la condenación], responde el doctor judío”. Levinas lo comenta diciendo “*El hombre debe salvar al hombre: la manera divina de aliviar la miseria consiste en la no intervención de Dios. La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre, en la que el hombre asume la responsabilidad plena, como si no hubiese Dios con quien contar*”. (2006a: 175-176; 1976: 36; 2004: 39. La cursiva es nuestra)

Esta acotación del pensador lituano nos pone en la perspectiva con la que se aproxima al mesianismo. Un rasgo central y decisivo del judaísmo es, sin duda, el mesianismo. Levinas aborda este tema de manera explícita en dos publicaciones mostrando, como veremos, su propia interpretación de la noción de mesianismo. La primera publicación recoge los trabajos presentados en el tercer y cuarto Coloquio de los Intelectua-

¹¹ Ver Vázquez Moro, 1982: 99-291; Susin, 1984: 441-485; Sucasas, 2006a: 245-268; Hayoun, 2018: 323-347; Pelluchon, 2020: 247-269.

les Judíos organizado por la sección francesa del Congreso Judío Mundial entre 1960 y 1961. Se publican en forma de ‘ensayo’ en 1963 con el título *Textes messianiques* (1976: 89-138; 2004: 85-126) y se incluye en *Difficile Libertad*, obra que da inicio a un conjunto de escritos sobre el judaísmo. La segunda, en el estudio *L'État de César et l'État de David*, de 1971 (Levinas, 2006b: 259-273). Veamos lo específico de cada una de estas dos fuentes.

Las seis secciones del ensayo *Textes Messianiques* constituyen un comentario de algunos pasajes del último capítulo del tratado talmúdico *Synhedrin*. En la introducción del ensayo, Levinas señala que junto con revisar críticamente la simplicidad y reducciones del concepto popular del ‘Mesías’, su propósito es explicar “la significación positiva del mesianismo de los *Rabinos*” (1976: 89-90; 2004: 85-86 nota 1). Las tres primeras secciones del ensayo *Textes Messianiques* exponen las diversas interpretaciones en torno a la noción del mesianismo presentes en el Talmud (1), el debate en torno a la venida —condicionada o sin condiciones— de los tiempos mesiánicos (2), y las contradicciones internas del advenimiento mesiánico (3). En la cuarta sección, titulada: ‘*Más allá del mesianismo*’, Levinas muestra y adhiere a la crítica del mesianismo desarrollada en el mismo Talmud por diversos doctores. En la quinta sección del ensayo *Textes Messianiques*, titulada “¿Quién es mesías?” —sin artículo—, presenta, la interpretación del mesianismo que el lituano hará suya y, finalmente, en la sexta sección indaga la relación entre *mesianismo y universalidad*. En la sección quinta, la que más nos interesa destacar aquí, observamos cómo allí estudia y analiza los nombres con los que el Talmud se refiere al Mesías y que, en rigor, más que identificar al Mesías delimitan al mesianismo propiamente tal. Muestra, a la vez, cómo el judaísmo supera, en definitiva, una visión del Mesías que irrumpe al final de la historia transformándola radicalmente. Con todo, el pensador lituano fundamenta que el mesianismo, en suma, es susceptible de ser interpretado como una vocación indudablemente universal de la humanidad y que, en consecuencia, concierne a cada ser humano. Explica Levinas —exponiendo, finalmente, su propia posición— afirmando que:

El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías (...). El Mesías es el justo que sufre, que ha tomado sobre sí el sufrimiento de los otros. ¿Quién, a fin de cuentas, toma sobre sí el sufrimiento de los otros, sino el ser que dice 'Yo'? El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la ipseidad misma. Todas las personas son Mesías (...). El Yo en cuanto Yo es el único al que se designa por este rol: cargar sobre sí todo el sufrimiento del Mundo (...). Y esto significa concretamente que cada uno debe actuar como si fuese el Mesías (...). El mesianismo no es, pues, la

certeza de que vendrá un hombre que detendrá la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos (...). Es el instante en el que reconozco este poder y mi responsabilidad universal (1976: 129-130; 2004: 118-119; ver 1993c: 62-63; 2008: 26-27).

Más allá de visiones catastrofistas y de una súbita intervención divina en el ocaso de la historia, el mesianismo apela directamente a cada ser humano y lo implica comprometiéndolo con su responsabilidad universal. Si cada uno/a asume la vocación creacional —*heme aquí...de estar siempre disponible, soberano en su dependencia, libre en su responsabilidad, anfitrión, hospitalario...haciéndose cargo de las necesidades de los demás*, promoviendo la vida en toda circunstancia— está en condiciones de asumir igualmente su misión *mesianica* de reconocer su *poder de soportar el sufrimiento de todos* y su *responsabilidad universal*. En suma, “la humanidad es el hecho de sufrir por el otro” (Levinas, 1997a: 167).

En el segundo ensayo mencionado, *L'État de César et l'État de David*, de 1971, Levinas expone la crítica rabínica a las interpretaciones populares y más comunes del mesianismo coincidiendo con lo expresado en el ensayo *Textes Messianiques* de 1963 ya reseñado:

para Israel el mesianismo sería un estadio superado. Sólo convenía a un Israel muy arcaico. (...)! ¡Que el Mesías sea todavía Rey, que el mesianismo sea una forma política de existencia significaría que la salvación del Mesías equivale a la salvación por otro! Como si, una vez alcanzada la plena madurez, yo pudiese ser salvado por otro; como si, al contrario, la salvación de todos los demás no me incumbiese... (2006b: 270-271)

En resumen: de acuerdo a las fuentes señaladas, en Levinas el mesianismo constituye un llamado universal, dado que la salvación de los otros me atañe directa y personalmente; el “Mesías es el justo que sufre, que ha tomado sobre sí el sufrimiento de los otros” y en ese sentido todos y todas están llamados a ser Mesías, a hacerse cargo del destino de los otros, a no rehuir la obligación que implica el sufrimiento del otro y comprometerse a trabajar por un mundo más justo y fraterno para todos. Atañe a cada persona asumir el mesianismo haciendo suya la misión del servidor sufriente, del cual habla el profeta Isaías en la tradición bíblica.

2.2. Mesianismo, “heme aquí”, testimonio y profetismo

El planteamiento levinasiano sobre el mesianismo converge directamente con otros dos cruciales argumentos transversales de la obra del lituano. Me refiero tanto a la interpretación del “*heme aquí*”, como base

insoslayable del testimonio, como también al “*profetismo*”. Recogiendo los fundamentos creacionales expuestos en la primera parte de nuestro trabajo podemos afirmar que el ser/existir es criatura, se recibe, es pasividad desde su origen, en tanto su ser es recibido. Recepción originaria que hace posible que la subjetividad deje de ser pura actividad y se transforma en *pasividad* y, en consecuencia, también en *hospitalidad*, y, en fin, en *responsabilidad*. Con todo, el pensador lituano propone una resignificación del “yo” sosteniendo que “el término “Yo” significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos”, señala Levinas en *De otro modo que ser* (2011: 180-181; 2003: 183 y 223-232). Y lo reitera cuando establece la cuasi identidad de los términos diciendo: “‘yo’ o ‘heme aquí’” (2011: 229; 2003: 223). De ahí la importancia del *Heme aquí* en su determinante calificación del ‘Yo’ y del contenido del encargo que éste recibe. Originariamente, el ser humano, “creado”, está llamado a responder, a ser responsable, a hacerse cargo de los otros, a “obedecer” (y ahí está precisamente su libertad). Así se entiende que en el pensamiento de Levinas el ser humano no sea, originariamente hablando, un sujeto “activo”, ni autónomo, sino “pasivo”, esto es, responsable: “Yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado” (2011: 181; 2003: 183 y 223-232), y añade más adelante: “El ‘heme aquí’ me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran” (2011: 233; 2003: 227). Y en nota cita al profeta Isaías 6, 8: “Heme aquí, envíame”. Con razón, Hilary Putnam puntualiza que “cuando Levinas describe el decir ‘*me voic?* (*heme aquí*)’, es prácticamente imposible saber a qué se refiere si no se percibe el eco bíblico. Estoy obligado a decir ‘*hineni*’—heme aquí— al otro ...” (Putnam, 2011: 116)¹², y sin condiciones. En palabras del judío lituano: “Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas” (1993c: 62). La responsabilidad “confirma al Yo en su unicidad. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar” (1993c: 62)¹³. Por todo ello, *Difícil libertad*, la libertad es, ciertamente, ¡difícil! porque permanece subordinada a la responsabilidad, constituida como acto anterior y fundante. Hay aquí, sin duda, un “primado de la responsabilidad sobre la libertad”, en palabras de Corine Pelluchon, quien además asevera que este primado “representa la contribución mayor de Levinas a la filosofía moral y política” (2020: 101).

¹² Putnam: “Una vez más se observa aquí la universalización de un tema judío. Así como el judío tradicional encuentra su dignidad en el acto de obedecer el mandamiento divino, también Levinas cree que todo ser humano debería hallar su dignidad en el acto de obedecer el mandamiento ético fundamental..., el mandamiento de decir *hineni* al otro asumiendo lo que Levinas llama una responsabilidad infinita” (2011: 118).

¹³ Sobre la unicidad, ver Levinas, 2018.

Con lo señalado, Levinas muestra una vez más su distancia crítica de una tendencia predominante del pensamiento occidental europeo moderno donde “la espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Su sola limitación sería trágica y provocaría escándalo” (2012: 81; 1987: 105). De fondo está la idea levinasiana (ya vista más arriba) de una autonomía dependiente, en ningún caso absoluta, o del sujeto (criatura) “*soberano en su dependencia*” como subraya nuestro pensador, y no un soberano cuya libertad se justifica por sí misma y ante sí misma. Precisamente, recibir y acoger al otro es lo que funda mi libertad: “es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad” (2012: 82; 1987: 106), es la exterioridad, en definitiva, la que abre al sujeto y le permite salir de sí mismo, romper el marco estrecho de su solipsismo. En efecto, en la visión del judaísmo que destaca Levinas, la relación ética es una relación en la que “el contacto con un ser exterior, en vez de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste” (1976: 31; 2004: 35). Sólo la alteridad tiene la capacidad de investir y de fundar auténticamente la libertad y ésta, en consecuencia, se puede comprender cabalmente en su vínculo esencial con la responsabilidad. En otro lugar de sus comentarios talmúdicos Levinas expresa muy clara y matizadamente su visión del yo, de su creaturidad, y de la libertad como inseparable de la solidaridad y de la fraternidad:

Para que el mundo humano sea posible... es preciso que siempre se encuentre a alguien que pueda ser responsable por los otros. ¡Responsable! La famosa libertad finita de los filósofos, es la responsabilidad por lo que yo no he hecho. Condición de criatura. Responsabilidad que Job, rebuscando en su propio pasado irreprochable, no pudo descubrir en él. ‘¿Dónde estabas cuando creé el mundo?’, le pregunta el Eterno. Tú eres un yo. Desde luego. Comienzo, libertad; desde luego. Pero, siendo libre, tú no eres comienzo absoluto. Vienes después de muchas cosas y de muchas personas. No eres sólo libre: eres solidario más allá de tu libertad. Eres responsable por todos. Tu libertad es también fraternidad. (1996: 144-145)

Es más, el sujeto que se manifiesta en el *heme aquí* da testimonio del Infinito. Cuando el sujeto (sí mismo) se vuelca hacia el otro y se pone a su disposición, a su servicio, así, y sólo de ese modo, da testimonio del Infinito trascendente, de Dios. En términos levinasianos, ningún presente, ningún tema, es capaz de Dios, puesto que lo Infinito, de suyo siempre más, no es susceptible de ser tematizado sino sólo atestiguado, es decir, acreditado por el testigo a través de su acción ética. En efecto, explica el filósofo lituano: “El testigo da testimonio de lo que se ha dicho por él. Pues él ha dicho ‘¡Heme aquí!’ delante del otro; y por el hecho de

que, ante el otro, reconoce la responsabilidad que le incumbe, se encuentra con que ha manifestado lo que el rostro del otro ha significado para él. *La gloria del Infinito se revela por lo que es ella capaz de hacer en el testigo*” explica Levinas en *Ética e infinito* (1991: 102; ver 1994: 222-226 y 236-237; 2011: 226; 2003: 222. La cursiva es nuestra). Antes ha dicho que “el testimonio ético es una revelación que no es conocimiento. *Queda aún por decir que, de este modo, no se ‘da testimonio’ más que del Infinito, más que de Dios*” (Levinas, 1991: 101).

De hecho, en múltiples ocasiones lo vemos afirmando que “puede haber una relación con Dios, en la que el prójimo es un elemento indispensable. La Biblia lo da a entender: conocer a Dios es hacer justicia al prójimo” y para fundamentar su aseveración el pensador lituano judío cita al profeta Jeremías 22, 15-16: conocer a Dios es hacer justicia al prójimo: “Tu padre, ¿no comía y bebía? También hizo justicia y equidad. Pues mejor para él (...) ¿No es esto conocerme? ¡Oráculo de Yavé! (Jr 22, 15-16) y al Evangelio de Mateo (25, 31-40), en el Nuevo Testamento, que concluye diciendo que “cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Levinas, 1993a: 232-233; 1994: 237; 1993b: 135; 2008: 22.25; Poirié, 1996: 114-115.134-135.136.137). Por lo mismo, de acuerdo al pensamiento de Levinas, tanto el conocimiento de Dios como su anuncio y testimonio profético sólo son posible a través de la relación social, ética, con el otro. Ya en *Totalidad e infinito* ha dicho con elocuencia que:

poner lo trascendente como extranjero y pobre, es no permitir que la relación metafísica con Dios se realice en la ignorancia de los hombres... Una relación con lo Trascendente... es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama... Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios (2012: 76-77; 1987: 101).

En este contexto, el pensador judío reflexiona en torno el *profetismo* como un rasgo característico que concierne a la humanidad en su universalidad en la medida que cada sujeto asume su responsabilidad igualmente universal. Levinas entiende “el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro...” (1991: 105)¹⁴.

¹⁴ Y añade: “Establecido esto, además de como exigencia ética ilimitada, la profecía se interpreta bajo formas concretas en las que se ha hecho texto y libros. En esas formas concretas, convertidas en religiones, los hombres hallan consuelos. Pero ello en

En definitiva, y para concluir, el “yo”, el sujeto, cada persona, como “Mesías”, “Profeta”, “Enviado (*heme aquí*)”, en palabras de Levinas, “*es de este modo, indispensable en los designios de Dios... el hombre puede hacer lo que debe hacer; podrá dominar las fuerzas hostiles de la historia realizando un reino mesiánico, un reino de justicia anunciado por los profetas; la espera del Mesías es la duración misma del tiempo*” (1976: 46; 2004: 47. La cursiva es nuestra).

3. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

En nuestro recorrido por significativos escritos judíos y filosóficos de Emmanuel Levinas hemos redescubierto un concepto esencial, sin duda, a saber, el de *creación*: visión bíblica fundamental transversalmente presente en la obra del lituano; concepto que funda y conlleva, a la vez, el de *criatura*, noción que reaparece siempre explícita e implícitamente en su obra. Hay un origen, un comienzo, lo que implica que el mundo tiene una temporalidad y no es, en consecuencia, un eterno presente sin dinamismo alguno. El mundo y la humanidad tienen un comienzo, así como el tiempo mismo tiene un comienzo, ex nihilo, condición de posibilidad de la temporalidad, esto es, de una referencia al pasado y al futuro, y, de ese modo, a toda historia. Por lo mismo, la idea de creación representa una radical novedad, cada criatura y el conjunto de la creación constituyen algo nuevo, diferente y plural a la vez.

Una creación ex nihilo —creación a partir de la nada— implica existir por puro don. Creado desde la nada, el ser humano todo lo recibe de Dios, su creador, y eso marca desde el inicio su apertura a la gratuidad de la entrega y atención a lo otro, a lo diverso de sí, igualmente don, existente por el don divino de la existencia a partir de la nada, o mejor, a partir de Dios, o desde Dios.

Por su condición de criatura el ser humano es desde su origen dependiente, no autosuficiente ni autónomo (al menos como lo ha entendido una de las tendencias predominantes de la modernidad). Criatura separada y dependiente del Creador a la vez. En este sentido el sujeto más que *actividad* es *pasividad* en tanto que recibe una palabra, un mandato que viene desde fuera, de la heteronomía, es decir, desde lo otro. Tal mandato no tiene su origen en el Yo autónomo, porque en esencia es algo que *se recibe*, se acoge. Precisamente ahí, en esa recepción y acogida, reside la razón de que el sujeto se puede definir —y así lo hace el autor—

modo alguno pone en duda la estructura rigurosa que he intentado definir, donde siempre soy yo el responsable y quien soporta el universo, cualquiera que sea la continuación de la historia” (Levinas, 1991: 105-106).

como un ser moral-responsable, como *anfitrión*, como ser radicalmente *hospitalario*.

En consecuencia, el ser humano se define *ante* el otro, *ante* el rostro del otro que me llama a la responsabilidad y desde donde surge el mandato de “no matarás”, de “dejar vivir”, o como dice el mismo Levinas, positivamente, “*harás todo para que el otro viva*”, lo que exige ciertamente un programa (social-político-histórico) que implica una decidida preocupación por el desarrollo auténtico de la vida de los otros y por la constante promoción integral de sus derechos.

En este sentido, empero, el ser humano es un sujeto pasivo y activo en cuanto que responde a una llamada, a la llamada que proviene de la exterioridad, de otro y del Otro (Dios mismo). Con todo, lo que, de acuerdo al pensamiento levinasiano, define principalmente al ser humano no es propiamente la libertad sino la responsabilidad, esa compleja e inmensa tarea de hacerse cargo del sufrimiento de los otros y del mundo. En el pensar del lituano no se niega la libertad, más bien se trata de una “*Difícil Libertad*” —como dice el título de la primera e importante recopilación de sus escritos judíos— porque se la asume como subordinada a la responsabilidad que la instituye. Es un hecho que Levinas establece y fundamenta una preeminencia de la responsabilidad sobre la libertad.

En definitiva, la exigencia de construir un orden ético, base de una sociedad justa, es esencial en el pensamiento judío. Es, precisamente, la ética con todas sus implicancias en la construcción de una sociedad justa, más humana, y aspiración a una mayor humanización, lo más propio de la condición humana, de su ser criatura (capaz de recibir y responder a la revelación, a la Ley y sus mandamientos) y clave para comprender la antropología bíblica. Por las mismas razones Levinas define que el término “*Yo*” equivale al *heme aquí* (de raíces proféticas), respondiendo de todo y de todos, lo que, en definitiva, funda la responsabilidad permanente para con los otros.

La afirmación de un sujeto personal, criatura, esencialmente separado, a la vez moralmente responsable del destino del otro es la base de un “yo” que asume el peso de su radical responsabilidad, el *heme aquí*, de su compromiso fundamental. Ahora bien, este Ser humano considerado como criatura es quien afirma “Heme aquí” (envíame). Y este mismo Yo (o *heme aquí*) es aquel, que antes de toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo y en consecuencia es el llamado a ser “Mesías”.

El mesianismo y el profetismo comportan, en suma, un llamado universal. Emmanuel Levinas concluye que el “Mesías es el justo que sufre, que ha tomado sobre sí el sufrimiento de los otros” y en ese sentido *todos y todas están llamados a ser Mesías, a hacerse cargo del destino de los otros, a no*

eludir la responsabilidad que implica el sufrimiento de los demás y a trabajar creativamente por un mundo más justo y habitable para todos los seres humanos.

REFERENCIAS

- Chalier, C. (1993). Levinas. *L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel.
- Derrida, J. & Caputo, J.D. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Hayoun, M-R. (2018). *Emmanuel Levinas, une introduction*. Paris: Pocket.
- Kajon, I. (2007). *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales*. Buenos Aires: Lilmod.
- Levinas, E. (1976). *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (1984). *Transcendance et Intelligibilité. Suivi d'un entretien*. Geneve: Labor et Fides.
- Levinas, E. (1987). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1991). *Ética e Infinito*. Madrid: Visor.
- Levinas, E. (1993a). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Levinas, E. (1993b). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pretextos.
- Levinas, E. (1993c). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Levinas, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. (1996). *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Río Piedras.
- Levinas, E. (1997a). *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Barcelona: Río Piedras.
- Levinas, E. (1997b). Los derechos humanos y los derechos del otro. En *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2001). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2004). *Difficile Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Levinas, E. (2006a). El laicismo y el pensamiento de Israel. En *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2006b). *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod.
- Levinas, E. (2008). La asimetría del rostro, entrevista de F. Guwy. En Andrés Alonso Martos, *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: PUV.
- Levinas, E. (2011). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (2012). *Totalité et infini*. Paris, Le Livre de Poche.

- Levinas, E. (2013). *Escritos inéditos 1, Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio y notas filosóficas diversas*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2018). *De l'unicité*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Malka, S. (2006). *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Parra, F. (2009). El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas. *Teología y Vida* L, 565-598.
- Pelluchon, C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Une philosophe pour notre temps*. Paris: Seuil.
- Poirié, F. (1996). *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Arles: Babel.
- Putnam, H. (2011). *La filosofía judía, una guía para la vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Scholem, G. (1972). *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva.
- Sucasas, A. (2006a). *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod.
- Sucasas, A. (2006b). Levinas por Levinas. En Malka, S. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Susin, L. C. (1984). *O homem messiânico. Uma introducao ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes.
- Urabayen, J. (2008). Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas. En Andrés Alonso Martos, *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: PUV.
- Vázquez Moro, U. (1982). *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.