

# Alteridad y comunicación: nociones filosóficas contemporáneas para una interpretación de la religiosidad<sup>1</sup>

## Otherness and communication: contemporary philosophical notions for an interpretation of religiosity

### Carolina Lagos-Oróstica

Magíster en Filosofía Moral, Universidad de Concepción, Chile. Doctora© en Filosofía, Universidad de Salamanca, España. Académica del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. ORCID: 0000-0001-7858-2985.  
Correo: clagos@ucsc.cl

### Javier Fattah-Jeldres

Magíster en Ética y Formación Ciudadana, Universidad Católica del Maule. Estudiante de doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento Contemporáneo, Universidad Católica del Maule, Chile. Académico del departamento de filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8186-2734>.  
Correo: jfattah@ucsc.cl

Fecha de recepción: 14/04/2025

Fecha de aprobación: 13/06/2025

### Resumen

El presente artículo tiene por objetivo exponer una comprensión interpretativa de la dimensión religiosa humana en clave metafísica y antropológica filosófica a partir de los conceptos de *alteridad* y *comunicación*. Ambos términos, examinados por Emmanuel Lévinas y Lluís Duch, respectivamente. Para el cumplimiento de esta intención el artículo se ordena en tres partes; en primer lugar, se delimita una introducción de aproximación a la religiosidad humana en su resurgimiento y significancia en la era postsecular o postmetafísica; en segundo término, se define la condición de *alteridad* humana vinculada a la relación del ser humano con la trascendencia; en la tercera sección, se presenta la relevancia antropológica de la *comunicación* en la vida religiosa del ser humano definido como ser *logomítico*. Finalmente, se presentan conclusiones que establecen

1 Este ensayo se deriva de los resultados del proyecto interno de investigación "La estructura logo-mítica humana: una comprensión de la religiosidad desde la antropología filosófica de Lluís Duch", realizado por la autora Carolina Lagos-Oróstica mediante financiamiento conferido por la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Asimismo, el artículo presenta parte del planteamiento filosófico de la tesis doctoral en curso del autor Javier Fattah-Jeldres.



una relación entre las perspectivas de Lévinas y Duch, con la pretensión de contribuir a la meditación filosófica con respecto a la dimensión de la religiosidad en su impronta existencial.

**Palabras clave:** *religiosidad humana, alteridad, trascendencia, comunicación, existencia.*

### Abstract

The objective of this article is to present an interpretive understanding of the human religious dimension from a metaphysical and philosophical anthropological perspective, based on the concepts of *otherness* and *communication*. These two terms were examined by Emmanuel Lévinas and Lluís Duch, respectively. To achieve this objective, the article is organized into three parts: first, an introduction to human religiosity in its resurgence and significance in the post-secular or post-metaphysical era is outlined; second, the condition of human *otherness* linked to the relationship between human beings and transcendence is defined; the third section presents the anthropological relevance of *communication* in the religious life of human beings, defined as *logomítico* beings. Finally, conclusions are presented that establish a relationship between the perspectives of Lévinas and Duch, with the aim of contributing to philosophical meditation on the dimension of religiosity in its existential imprint.

**Keywords:** *Human religiosity, otherness, transcendence, communication, existence.*

### Introducción

#### La religiosidad en la era postmetafísica

La presente era postmetafísica se manifiesta con un importante fenómeno de transición religiosa (Herrero Hernández, 2016), que permite identificar una reaparición del sentido de la religiosidad en las sociedades seculares. En este contexto, emerge una revaloración del significado fundamental de religiosidad dentro de sociedades complejas que se caracterizan por una vertiginosa velocidad cotidiana (Duch, 2019) en la que se emplazan los diversos y plurales espacios públicos. Al respecto, Habermas (2015) indica que las transformaciones globales del mundo actual no han conseguido provocar una pérdida de la religiosidad y la religión, por el contrario, es notable en su regreso a escala mundial, pese a la introducción de una limitada función social de la iglesia a partir de la secularización. Sin embargo, el efecto de la secularización en el imaginario social del presente no es condición suficiente. Más bien, es un momento en el que es imposible determinar que la vida religiosa se halle completamente eclipsada, ya que no se puede sostener una desafección total del ser humano con respecto a su dimensión religiosa. En la era postsecular “la religión va adquiriendo importancia incluso dentro de las esferas nacionales” (Habermas, 2015, p. 267).

Conviene mencionar que la secularización enfatiza una identificación indisoluble entre religiosidad como categoría antropológica y religión como respuesta institucional ante aquella condición. Esta perspectiva reductiva en términos epistémicos, no considera la diversidad de las manifestaciones religiosas ejercidas fuera del marco institucional, pues, si bien las sociedades seculares desenvuelven sus actividades públicas desde un marco immanente (Gil-Gimeno, 2022) que separa los ámbitos de la fe y la razón, este hecho no ha desembocado en una completa ausencia del deseo humano por la trascendencia, lo sagrado y lo divino. Por lo tanto, “la desaparición de la religión se da ya definitivamente por fallido encontrándonos viviendo de hecho una situación postsecular, es decir, admitiendo la pervivencia del significado de la religión” (Herrero Hernández, 2018, p. 83).

El concepto postsecular refiere habitualmente al análisis de la reformulación o resurgimiento de la religión en la esfera pública después de la secularización moderna (Ruíz-Andrés, 2022), implicada con la diversidad y la pluralización en sociedades que cuestionan el control hegemónico de la vida religiosa por parte de instituciones tradicionalmente a cargo de la fe de las personas. Lo anterior, se traduce en una disminución de algunas formas concretas de la vida religiosa, por ejemplo, la aceptación absoluta de las doctrinas. Este fenómeno introduce otras vías de religión (Davie, 2011), pero no extingue el interés humano por la salvación (Martín Velasco, 2002). Por este motivo, la conciencia postsecular dirige su atención a la persistencia de valores, creencias y fundamentos de un mensaje que remite a lo trascendente. Entonces, sí se considera que la postsecularidad es un periodo de reajuste frente a la religión institucional. Por lo tanto, se puede sostener que las sociedades actuales, al igual las pasadas, continúan, de un modo u otro, nutriéndose de lo religioso (Lagos Oróstica, 2023).

Cabe señalar que factores como el influjo de la información instantánea, el tiempo acelerado y la inestabilidad de los paradigmas (Duch, 2017) instauran que la vida religiosa del presente no puede ser entendida excluyendo las condiciones históricas y culturales (Herrero Hernández, 2016). Del mismo modo, la religiosidad no es comprensible sin la meditación metafísica y antropológica filosófica. La vida religiosa y la religión deben examinarse como realidades que viven y se desarrollan en medio de la cultura, porque son realidades que indefectiblemente se relacionan con los vaivenes de cada época (Mardones, 1998). En este sentido, José María Mardones (1998), refiere que la vida religiosa hoy se presenta a través de un sincretismo que se mezcla con técnicas masivas propias del capitalismo neoliberal. Además, la religiosidad se manifiesta emocional, mística, ecléctica y coincidente con el relativismo e individualismo del período posmoderno. Lluís Duch observa que el mundo desacralizado exhibe una religión difusa, exótica e independizada de mediaciones sacramentales. En definitiva, “lo religioso, con su manifiesta e inevitable ambigüedad y polivalencia, se encuentra diseminado, casi extraviado, en nuestra sociedad con mil rostros, gestos y manifestaciones” (Duch, 2017, p. 29).

En este sentido, no es casual iniciar la redacción de estas páginas mencionando la notabilidad que el presente postmetafísico otorga a la religiosidad como componente de la vida y la cultura pues, como explica el pensamiento zubiriano, la religiosidad expresa la tendencia humana de buscar una realidad distinta a todas las realidades, con la finalidad de obtener un fundamento para la realización del carácter personal (Lagos Oróstica, 2015). Este antecedente antropológico reconocido como *la religación* (Solari, 2012) es una situación que compete a la estructura humana que inquiere el fundamento último de la realidad, pues la “nihilidad humana es tan profunda que precisa de este punto de apoyo desde el cual puede y tiene que hacerse a sí misma. Por sí sola, la existencia no tiene la fuerza para realizarse” (Solari, 2012, p.147). Además, esto significa que la capacidad humana de constatar la finitud incluye los deseos de infinitud (Moreta, 2019).

Desde aquí, el objetivo de este ensayo es exponer una aproximación a la dimensión religiosa humana en clave metafísica y antropológica filosófica a partir de los conceptos de *alteridad* y *comunicación*, más allá de las variaciones socioculturales que cada época sitúa. Por este interés, los antecedentes seleccionados para esta interpretación provienen de dos fuentes contemporáneas. Primeramente, las postulaciones metafísicas de Emmanuel Lévinas, permiten elaborar una interpretación de la dimensión religiosa aplicando los términos alteridad, infinito y trascendencia. Con esto, se revisita una antropología primera, destinada a visualizar la integridad de la vida religiosa y la existencia humana (Herrero Hernández, 2024). Seguidamente, las proposiciones filosóficas y socioantropológicas (Chillón, 2010), del monje benedictino Lluís Duch, favorecen pensar el factor comunicacional esencial de la religiosidad como realidad común en todos los miembros de la humanidad. Conforme a esta intención, los conceptos de *alteridad* y *comunicación*, son

descritos para comprender y valorar las “nuevas oportunidades que se abren a la religión misma” (Beuchot, 2011, p. 159). Este propósito, por tanto, se desarrolla a través de una metodología descriptiva de los documentos escogidos, para presentar una teorización flexible destinada a aportar al sentido interpretativo (Batthyány et al., 2011) que la dimensión religiosa exige.

## La noción levinasiana de alteridad como antecedente de la religiosidad

### La presencia de la totalidad en la ontología

De forma previa a introducirnos en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, resulta pertinente establecer una breve descripción del contexto histórico y cultural que enmarca su obra. Nacido en 1906, Emmanuel Lévinas es un filósofo lituano-francés proveniente de una familia judía que sufre el desplazamiento a Ucrania y la experiencia de la Revolución Rusa. Lévinas vivió el auge del nazismo y la Segunda Guerra Mundial, los acontecimientos de la Guerra Fría y la caída de los socialismos reales. En 1923, se traslada a Francia para estudiar filosofía; posteriormente, a la Universidad de Friburgo, donde asiste a seminarios de Husserl y Heidegger. Pese a la influencia que recibe de ambos filósofos, Lévinas se dirige hacia un cuestionamiento de las ontologías dominantes de su época. Desde esta visión, formula una ética radical basada en la responsabilidad hacia el *Otro*, demostrando un interés enfático por el rostro humano como centro de su reflexión.

La filosofía de Emmanuel Lévinas postula una crítica considerable a la filosofía occidental. Específicamente, hacia la ontología tradicional donde el *Otro* ha sido establecido como algo comprensible y dominable. En su obra principal, *Totalidad e Infinito* (1977), Lévinas se opone a la primacía de la objetividad asumida por la filosofía, exponiendo que la subjetividad debe ser reconocida como parte del conocimiento ético. Con ello, emerge una responsabilidad hacia el *Otro* que se presenta como una de las postulaciones más notables de la filosofía contemporánea. Esta idea, desarrollada por el autor en su texto *Otro modo de ser o más allá de la esencia* (2021), plantea que la reducción del *Otro* prevalece desde Platón hasta Heidegger, es decir, dentro de toda la ontología clásica que ha comprendido al ser como totalidad y sustancia. Esta perspectiva compone un sistema cerrado y autosuficiente que entrega prioridad al ser, según Lévinas, y es una noción que niega la alteridad y la trascendencia. Por ejemplo, Heidegger (2009) insta que el *ser* constituye el horizonte fundamental que define la existencia del *Dasein*. De este modo, se concibe al ente como una mera existencia en un mundo compartido con otros coexistentes. Al interior de este marco, la relación con el *Otro* se desenvuelve a partir de la sola comparecencia ante el mundo, perdiéndose toda posibilidad de una relación personal y de reconocimiento entre seres humanos diversos y particulares.

Lévinas identifica que la ontología clásica es violenta porque asume la posibilidad de control del Yo respecto al *Otro* (Lévinas, 1977; Cohen, 2007). Al ser percibido como un ser que, “sin desaparecer, se encuentra en mi poder” (Lévinas, 2001, p. 21), el *Otro* es afectado por un apoderamiento que le constriñe dentro del *sistema del ser*; por ende, siempre es nombrado de manera parcial (Lévinas, 2001), nunca de modo un completo reconociendo su diferencia. En esta perspectiva, para Lévinas, el ser humano es un ser fracturado, precisamente, porque no es impasible la presencia del *Otro* que le obliga a responder éticamente. Esta noción introduce la novedad del reconocimiento de la subjetividad que tradicionalmente, desde Descartes a Kant, fue asumida como autoconsciencia, autonomía y capacidad del Yo para determinar el mundo (Cohen, 2007). De manera distinta, Lévinas sostiene que la subjetividad se halla establecida por una responsabilidad que es previa a toda decisión consciente de la razón. Este factor, no reconocido por la filosofía occidental, resulta ser primordial para la comprensión del *Otro*.

A partir de la incorporación del *Otro*, Emmanuel Lévinas observa la necesidad de superar la concepción usual de identidad y reemplazarla por una noción de *alteridad*. Con ello, cuestiona la arraigada metafísica y su canon de la sustancia que realza “algo” universal e inmutable. La metafísica se ha caracterizado por un sustancialismo que dificulta mirar al ser humano como ser de carne y hueso (Mèlich, 2009). Por su parte, la proposición de Lévinas descubre el desvelamiento de una *alteridad* radical que permite desligarse del imperio del *Mismo* que ha sido desarrollado desde Parménides hasta Heidegger (Fernández Guerrero, 2015). Lévinas establece una perspectiva filosófica que va por sobre el elemento totalizador (Critchley, 2015), con la intención de conceder un nuevo significado de la mismidad sin la autocomplacencia del *Yo* que desconoce al *Otro*. De esta manera, se hace patente que la experiencia del *Otro* puede darse en términos de una disposición “radicalmente anti-apriorica del yo” (Herrero Hernández, 2005, p. 396). Se trata de una experiencia capacitada para superar los cercos impuestos por conceptos fijos, que no reconocen la captación de la *alteridad* (Fernández Guerrero, 2015). El deseo de Lévinas es que el *Otro* aparezca en su propia calidad de *ego* (Herrero Hernández, 2005), como ser distinto y demandante de una respuesta por parte del *Yo*.

### El lugar del rostro del *Otro*

El aparecer de un *rostro* que se emplaza como alteridad infinita (Derrida, 1998), establece que el *Otro* ya no puede ser contemplado como concepto o categoría (Lévinas, 1977; 2000) que, según lo visto, ha sido la comprensión totalizadora largamente sostenida en el pensamiento occidental. Lévinas deja aparecer al *Otro* desde un movimiento que va desde la mismidad del sujeto a aquel *Otro* (Katz, 2012). Esta situación es una demanda entre realidades independientes e irreductibles entre sí que, según Lévinas, debe entenderse como una aproximación no centrada en subordinaciones entre el *Yo* y el *Otro*. En el modo levinasiano prevalece la apertura y el reconocimiento de la diferencia y lo distinto; por lo tanto, es una filosofía que posibilita una novedosa disposición y recibimiento del *Otro* que interpela y reclama al *Mismo*.

Este modo de acogida del *Otro* se traduce en una recepción que no se resiste y que no enjuicia con la violencia del concepto. Por esta razón, para Lévinas la alteridad debe comprenderse también como una revelación del deseo de bondad que no mira al *Otro* de manera *objetivante* (Herrero Hernández, 2012). En este sentido, surge una apertura ética y una responsabilidad que superan la comprensión racional, para establecer una relación interhumana de un *Yo* que se abre al *Otro*. Con Lévinas el ser humano deja de ser visto como una entidad cerrada y autosuficiente, para ser reconocido como condicionado por la relación con aquel *Otro*. Este acontecimiento que no corresponde a un acto de comprensión intelectual, demuestra la fundamentalidad que posee la alteridad en la antropología humana. De otro modo, sería imposible la experiencia del encuentro con una trascendencia que es irreductible a los esquemas relativos al *Yo*. Para Lévinas, la dependencia del *Yo* al *Otro* inmediatamente instaura la responsabilidad como vía a la trascendencia. Responsabilidad y trascendencia poseen una íntima ligazón, debido a la renuncia del *Yo* que sale de sí para disponerse al *Otro* que sufre y, por ello, se constituye compasivo. De esta manera, la comunicación con la trascendencia es posible través desde la inmanencia en la que se encuentra el *Otro* que, desde su rostro, exhibe un mandato superior.

## La religiosidad humana según Lluís Duch

### La perspectiva filosófica-antropológica

El antropólogo, teólogo y filósofo catalán Lluís Duch fue un prolífico intelectual nacido en Barcelona en 1936 y fallecido en el Monasterio de Monserrat en 2018. Se doctoró en Antropología y Teología por la Universidad de Tübingen, y efectuó sus estudios postdoctorales en Münster, donde fue alumno del filósofo alemán Hans Blumenberg. Como experto en fenomenología de la religión, a Duch se le reconoce como “una de las voces más singulares del pensamiento hispánico contemporáneo” (Arribas Ramos, 2022, p. 187). El estudio de Duch se sitúa en la interrelación de las dimensiones humanas para establecer un esmerado acercamiento a la persona y su vinculación con el mundo. Para esto, el autor interconecta la filosofía, la teología y los estudios antropológicos culturales, refiriéndose a distintos ámbitos de la vida, tales como “la *salud*, el *cuerpo*, la *familia*, la *ciudad*, el *cuidado del otro*, la *religión*” (Solares, 2008, p. 12). Duch manifiesta que por sus investigaciones teológicas debió involucrarse con la filosofía y los estudios culturales, entendiendo que “cualquier teología supone una concepción de lo humano, y la presunta separación de ambas resulta al cabo imposible” (Chillón, 2010, p. 169). De esta manera, la propuesta del autor se compone como un examen integral de la *humanidad* de nuestra especie.

Conjuntamente, las exploraciones de Duch se enmarcan dentro una sociofenomenología que identifica una *ambigüedad* humana que es orientada por las facultades *logomíticas* de la especie (Moreta, 2019). Sostiene que “el *Homo* no es solo sapiens, si por tal entendemos «lógico» y «racional», por excelencia o en exclusiva” (Duch y Chillón, 2012, p. 31). Al decir que el ser humano es *logomítico*, Duch rescata el alto significado de la inteligencia humana en la que conviven lo mítico y lo lógico, como capacidades que pertenecen de una misma forma a la facultad comunicativa y expresiva del ser humano. Aquí, la subjetividad y la intersubjetividad poseen la función de concretar una renuncia a cualquier discurso totalitario (Duch, 1998). En esta línea, el análisis sobre la religiosidad efectuado por Duch, se inserta en una tesis antropológica que penetra en la capacidad del *anthropos* de acceder a la realidad mediante su polifacético lenguaje que involucra imaginación, narración, metáfora e interpretación. Entendidos estos elementos como configuradores de un conocimiento que despliega verdades y demuestra un modo de darse del ser humano (Rivara Kamaji, 2019) ante aquella experiencia peculiar y relativa al origen (Martín Velasco, 2002).

En relación a la religiosidad y la vida religiosa en los tiempos actuales, Lluís Duch señala un período que reduce las creencias religiosas a gestos rutinarios, resultantes de una caótica combinación de conceptos e imágenes heredados de las religiones tradicionales. Sin embargo, aun cuando vivimos un momento histórico que exhibe un olvido de Dios, y a pesar de la influencia de los medios de comunicación y las demandas de la cultura del yo (Duch, 2017), no estamos impedidos de retomar el sentido de la vida religiosa como experiencia relacional del ser humano con “lo (el) Último, lo (el) Omniabarcante, lo (el) Absoluto, lo (el) incondicionado, etc.” (Duch, 2019, p. 120). Porque “una cosa es la superación o, al menos, la pérdida de la relevancia social y política de los sistemas religiosos, y otra completamente diferente la pérdida de la posibilidad estructural (lo religioso) del mismo ser humano” (Duch, 2019, p. 120).

Para Duch, la vida religiosa no es una simple expresión humana, sino que, ante todo, es una dimensión de la antropología constitutiva que facilita re-ingresar a las representaciones de sentido que las propias motivaciones existenciales solicitadas por el ser humano. Por esto, inclusive en un tiempo inmisericorde como el actual, “las personas seguirán siendo posibles *homi-  
mini religiosi*” (Chillón, 2010, p. 111). Es decir, Duch reconoce que ser religioso o religiosa es una

posibilidad para la persona que, debido a su contingencia inevitable, encuentra en la religión un vehículo para preguntas y respuestas en relación a la vida, la muerte y el sentido del todo, entre otras cuestiones existenciales milenariamente planteadas. Por lo tanto, entendida como posibilidad humana, la religión emerge del fondo común de la especie, sin que sea posible su exclusión del horizonte histórico cultural. En efecto, lo religioso pertenece radicalmente a la íntima constitución del ser humano que es un ser espiritual y activo en su tendencia a trascender los límites de lo empírico (Duch, 2012). En suma, las religiones proveen de un camino para las preguntas fundacionales que permanentemente en el transcurso de su trayecto el ser humano se reformula.

El modelo antropológico propuesto por Lluís Duch reconoce que la religión es una estructura de acogida que vincula al ser humano con un ámbito de significación que es fundamental para resolver su problemática instalación en el mundo. La *codescendencia* (familia), la *coresidencia* (ciudad) y la *cotranscendencia* (religión), son instancias que procuran lugares y espacios orientadores para el desarrollo de la vida y una preparación para la muerte. Las estructuras de acogida son básicas para conducir el trayecto biográfico de toda persona; es decir, la “acogida” es indispensable para alcanzar la estatura humana. Las estructuras de acogida constituyen el marco dentro del cual los seres humanos practican la socialización, la identificación y el empalabramiento como mediaciones imperiosas para el tejido de la existencia (Duch, 1997). Esta situación implica de manera sustancial el desempeño de las constelaciones sónicas y simbólicas que integran el mundo (Duch y Chillón, 2012). Por lo tanto, la comunicación es factor ineludible para la “disolución de las fronteras de nuestro individualismo, centrado en la conciencia del Yo (sujeto) y la redefinición de nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo” (Solares, 2008, p. 26).

Particularmente, la estructura de la *cotranscendencia*, “se refiere a aquel acogimiento y recogimiento que hace posible que, al margen de las convicciones personales de cada uno, individuos y grupos humanos se agrupen en torno a un mismo cuerpo de creencias y prácticas simbólicas” (Duch, 2012, p. 161). En la estructura de la religión se articulan comunitariamente las preguntas últimas y de más radicalidad para la vida humana; factor que en la actualidad parece estar en una profunda crisis, debido a la experiencia global de falta de acogimiento y reconocimiento del *otro*. Por ello, sostiene Duch, es imprescindible una hermenéutica del reconocimiento del *otro* que conduzca la comprensión y la afirmación de la alteridad y la diferencia (Duch, 1997).

### Comunicación y alteridad en la religiosidad

La comunicación, con sus fases de transmisión, vivencia y reflexión cotidiana de individuos y colectividades (Duch, 2012), es impostergable para la vida religiosa y las religiones en su función de orientar al ser humano en un cierto dominio de la *contingencia*. El conocimiento emanado de los mensajes y los símbolos religiosos, compone un significativo *corpus* que contribuye a la conformación de la identidad colectiva y personal compuesta por “las relaciones del hombre con lo sagrado” (Solares, 2019, p. 323). Seguidamente, los contenidos religiosos tienen la labor de entregar información fundamental para el arraigo del ser humano en el universo y su relación con él. En este sentido, las personas pertenecientes a una comunidad de creyentes aseguran la imprescindible relación social con lo invisible (Duch, 2019), lo inefable e inabarcable de lo sagrado a través del lenguaje simbólico que descifra y expresa aquello que emana de lo trascendente.

Ciertamente, no se puede desconocer que el lenguaje siempre posee limitaciones. Sin embargo, el sector simbólico se inclina a desarrollar respuestas más satisfactorias que la conceptualización. De manera específica, “el símbolo lleva a cabo su trabajo en la medida en que alude a un ámbito no directamente accesible sin más a las inducciones y deducciones lógicas” (Duch y Chillón, 2012, p. 181). Entonces, la simbolización que auténticamente relaciona a la persona con

lo trascendente es imprescindible en la comunicación dentro de la esfera religiosa. Antropológicamente, Duch sostiene que la simbolización es posible gracias a la condición *capax symbolorum* del ser humano (Duch y Chillón, 2012), única facultad que puede enlazar las dimensiones del más allá trascendente con el más acá temporal (Duch y Chillón, 2012). Así, a través del símbolo el ser humano manifiesta su disposición sacramental que, en definitiva, se dirige a alcanzar una reconciliación con Dios y con los otros. Por lo tanto, la comunicación humana puede expresar un *más allá* que es inaprehensible para el esquema reductivo causa-efecto.

La vida religiosa no es posible mediante el lenguaje inmediato. Más bien, la narración, la memoria y el símbolo conforman el modo comunicacional más adecuado para hacer presente lo ausente (Moreta, 2019). De manera que la comunicación con la *otredad absoluta* se basa en una alteridad que amplía la relación del ser humano con lo trascendente. De acuerdo con Duch, los relatos religiosos permiten la irrupción fulgurante de aquella otredad mediante la cual el ser humano piensa posible su propia plenitud. Tal experiencia no es otra que la aceptación de la presencia de la Alteridad interpelante a la que el ser humano igualmente interroga. En este momento, el sujeto se abre y demuestra su tendencia hacia el *Otro* y los *otros* suprimiendo el absolutismo del *yo*. El *Otro*, que es misterio y revelación, interroga e impone responsabilidades y respuestas en contextos variados, propicios o adversos, que tejen y destejen la existencia del *Homo Religiosus* (Duch, 2012). Por lo tanto, aquí se produce una relación-comunicacional ejercitada *intersubjetivamente* con la finalidad de satisfacer el anhelo de salvación. Ante esta realidad, el ser humano está obligado a asumir que la genuina comunicación religiosa tiene que ver con la misericordia, la compasión y la comprensión entre los integrantes de la comunidad. Por esto, Duch refiere la importancia de que los seres humanos continúen sensibles a la presencia del *Otro*, que se manifiesta en los rostros humanos de todos aquellos a los que tú y yo podemos responder, podemos ocuparnos y preocuparnos. Se traduce lo anterior en el cuidado de cada uno de nosotros (Duch, 2012).

Por todo lo mencionado, se puede decir que para Duch, uno de los imperativos de la actual época consiste en entender y asumir que en el humano hay una inclinación a la palabra vital que apunta por el origen y el destino humano, siempre en atención a la convivencia emergida desde la alteridad como fundamento que despliega una comunicación con lo trascendente o la realidad última que confiere al ser humano los medios para establecerse en su mundo. Por ello, la alteridad no se restringe a la experiencia individual del sujeto religioso que se comunica con Dios, más bien, la alteridad es condición antropológica que articula la disposición frente a frente entre los miembros de la comunidad que requieren habitar la realidad con cordialidad y confianza hacia el *otro* que es prójimo. En este sentido, en una época en la que existe una crisis en las transmisiones debido a la creciente despersonalización de las instituciones (Moreta, 2019), cabe preguntar por el factor humano que logra recomponer las transmisiones de la *cotrascendencia*, porque como declara Lluís Duch (2004) “no nos cabe la menor duda de que, *estructuralmente*, continúa existiendo una demanda religiosa, enraizada en el ser humano como tal” (p. 204).

## Conclusiones

La relación entre Lévinas y Duch permite ver una antropología y una ética fuertemente arraigadas en la responsabilidad, especialmente adecuada para el contexto contemporáneo marcado por constantes crisis que pueden denominarse como catástrofes. Este diálogo filosófico y antropológico no busca una fusión imposible de ser criticada, sino, una articulación dinámica que pretende mostrar la potencialidad de los planteamientos de ambos autores en algunas respuestas exigidas por esta época postsecular.



Emmanuel Lévinas plantea una radicalización de la alteridad, junto con una comprensión de la subjetividad como una exposición infinita al *Otro*. Esta filosofía distanciada de la metafísica tradicional, nos sitúa en una ética anterior a toda ontología, donde el rostro del *Otro* se presenta como la obligación más irreductible que el ser humano puede enfrentar. La ética de la responsabilidad asimétrica planteada por Lévinas, pone en cuestionamiento cualquier sistema que busque reducir la relación humana a una lógica de reciprocidad contractual o de intercambio. En este sentido, la responsabilidad es la única vía que posibilita el acceso a la trascendencia, porque en la experiencia de alteridad en la que el *Otro* interpela al *Yo*, surge la compasión por quien sufre o necesita ayuda producto de las circunstancias en las que su vida se desarrolla. Por esto, la capacidad ética de responder responsablemente frente al prójimo es renunciar a sí mismo por vía de la caridad y la humanidad; ambas condiciones expresivas de un mandato superior que destina al vínculo fraterno entre los seres humanos.

De manera análoga, Lluís Duch (2019) sostiene que la experiencia de la religiosidad no es un mero conjunto de creencias estáticas, sino una relación con lo Último, lo Absoluto o lo Incondicionado, dimensiones que estructuran la capacidad comunicativa y transmisora, exclusivas del ser humano como ser que busca un absoluto trascendente. Para Duch, la dimensión comunicativa describe al ser humano como un animal simbólico, cuyas mediaciones culturales constituyen tanto un refugio como una amenaza. Los problemas del presente, ya sean de orden ecológico, social o existencial, están estrechamente relacionadas con el colapso de los sistemas simbólicos tradicionales y la imposición de una racionalidad técnico-instrumental que fragmenta y deshumaniza. En este sentido, Lluís Duch insiste en la necesidad de comprender la relevancia de las estructuras de acogida, entre ellas la religión como espacio simbólico que permite la acogida del *otro* y el ejercicio de una hospitalidad como praxis comprometida. La antropología filosófica de Duch muestra que, tanto la comprensión del *Otro* como la comunicación con él, implica asumir que la alteridad es insustituible como dimensión antropológica. De esta manera, la postura de Duch se relaciona con la metafísica de Lévinas, pero pone énfasis en la disolución del vínculo y en la ruptura de los lazos que permiten la transmisión de sentido.

Ambos autores, aunque por diferentes medios, confluyen en una crítica a la modernidad entendida como cierre del sujeto en su mismidad, proponiendo una consideración especial a la alteridad. Si Lévinas desestabiliza la noción cartesiana de sujeto, estimando su vulnerabilidad constitutiva, Duch señala la pérdida de la memoria simbólica y la imposición de una cultura vacía de profundidad antropológica y, en consecuencia, la ausencia de las condiciones de alteridad, solidaridad y misericordia. En síntesis, las postulaciones filosóficas contemporáneas de Emmanuel Lévinas y Lluís Duch ofrecen una mirada exhaustiva de la dimensión religiosa, teniendo en cuenta la antropología de la persona en relación con el mundo. Por ello, ambos autores permiten revisar la religiosidad y examinarla a la luz de las condiciones socioculturales actuales. Sin embargo, este artículo no pretende ofrecer soluciones técnicas en un momento cultural complejo como el postmoderno, sino, exponer postulaciones filosóficas para una reflexión sobre nuestras prácticas éticas y comunicativas en el momento cultural postsecular que reclama una vida religiosa que no puede estar al margen de la responsabilidad compartida. En la responsabilidad por el *Otro* se encuentra el único fundamento para una posible mejora cultural y, en ese sentido, los valores religiosos, lejos de desaparecer son solicitados por un momento cultural en el que sobresale una religiosidad difusa y marcadamente individualista (Herrero Hernández, 2016).

## Referencias

- Arribas Ramos, L. (2022). Conceptos fundamentales de antropología y religión (Reseña de libro *Conceptos fundamentales de antropología y religión* por Ll. Duch). *Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre Antigüedad Tardía*, 39, 187-188. <https://doi.org/10.6018/ayc.524531>
- Batthyány, K., Cabrera, M., Alesina, L., Bertoni, M., Mascheroni, P., Moreira, N., y Rojo, V. (2011). *Metodología de la investigación para las ciencias sociales: apuntes para un curso inicial*. Departamento de Publicaciones, Universidad de la República.
- Beuchot, M. (2011). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- Chillón, A. (2010). *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*. Herder.
- Cohen, R. A. (2007). *Ethics, exegesis and philosophy: Interpretation after Levinas*. Cambridge University Press.
- Critchley, S. (2015). *The problem with Levinas*. Oxford University Press.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Akal.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas: Palabra de acogida*. Trotta.
- Duch, Ll. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Paidós.
- Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Herder.
- Duch, Ll. (2004). *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*. Herder.
- Duch, Ll. (2012). *Religión y comunicación*. Fragmenta.
- Duch, Ll. (2017). *El exilio de Dios*. Siruela.
- Duch, Ll. (2019). *Vida cotidiana y velocidad*. Herder.
- Duch, Ll. y Chillón, A. (2012). *Un ser de mediaciones: antropología de la comunicación*. Vol. I. Herder.
- Fernández Guerrero, O. (2015). Levinas y La Alteridad: Cinco Planos. *Brocar. Cuadernos De Investigación Histórica*, 39, 423-443. <https://doi.org/10.18172/brocar.2902>
- Gil Gimeno, F. (2022). Repensando la relación entre lo secular y lo religioso: análisis de dos puntos ciegos asociados a la teoría de la secularización. *Ilu Revista De Ciencias De Las Religiones*, 25, 57-76. <https://doi.org/10.5209/ilur.81827>
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Trotta.

- Herrero Hernández (2005). *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca.
- Herrero Hernández (2012). Dios como el testigo de la ética en F. J. Andrades Ledo, M. A. Pena González. y Á. Galindo García, Ángel (coord.), *Razones para vivir y razones para esperar: homenaje al Prof. Dr. D. José-Román Flecha Andrés*, 585-604. Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Herrero Hernández (2016). Trascendencia y postsecularidad. La cuestión de Dios en la cultura contemporánea. *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 124, 4-22. <https://philarchive.org/archive/HERTAP-4>
- Herrero Hernández (2018). Tecnocracia y postsecularidad: Hacia un humanismo de otro hombre. *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad*, 165, 69-98. <https://philpapers.org/archive/HERTYP-3.pdf>
- Herrero Hernández, F. J. (2024). De Dios y la filosofía en Emmanuel Lévinas. *Disputatio*. 13, (27), 111-144. <https://doi.org/10.63413/disputatio.888>.
- Katz, C. E. (2012). *Levinas and the crisis of humanism*. Indiana University Press.
- Lagos Oróstica, C. (2015). Realidad humana y religación en Xavier Zubiri. *Revista de Filosofía UCSC*, 14(1), 11-26. ISSN 0717-7801.
- Lagos Oróstica, C. (2023). Símbolo, religiosidad y cultura: aproximación desde una filosofía-antropológica de la religión. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(1), 61-78. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.01.03>
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Arena Libros.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos.
- Mardones, J. M. (1998). *Neoliberalismo y Religión*. Editorial Verbo Divino.
- Martín Velasco, J. (2002). *El hombre y la religión*. PPC.
- Mèlich, J-C. (2009). Antropología narrativa y educación, *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 20, 101-124. <https://doi.org/10.14201/986>
- Moreta, I. (2019). *Conversaciones con Lluís Duch*. Fragmenta.
- Rivara Kamaji, G. (2019). Mito, hermenéutica y fenomenología de la religión en Lizaola, J. (coord.), *Religiosidad y cultura: El fenómeno religioso y la concepción del mundo*, 113-124. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ruíz Andrés, Rafael. (2022). La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión. *Política y Sociedad*, 59(1), 1-12, <https://dx.doi.org/10.5209/poso.72876>

Solares Altamirano, B. (2008). Un acercamiento a la antropología simbólica de Lluís Duch en Lluís Duch et al., *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

Solares Altamirano, B. (2019). Lo sagrado y sus mutaciones: la religión en tiempos posmodernos en Lizaola, J. (coord.), *Religiosidad y cultura: El fenómeno religioso y la concepción del mundo*, 323-344. Universidad Nacional Autónoma de México.

Solari, E. (2012). *La raíz de lo sagrado: contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*. RIL Editores.