

El pensamiento de Emmanuel Levinas y su relevancia para la teología

RESUMEN

E. Levinas propone un modo de entender la subjetividad que difiere de la conciencia trascendental y constituyente de la filosofía moderna. No es el ser, ni por tanto el conocimiento, lo que determina la subjetividad sino el Bien que precede al ser y llama a la responsabilidad por el otro con un Decir previo al discurso lingüístico. La huella de ese llamado en el rostro del otro alude a un Infinito que exige desde la alteridad. Dios no viene a través del ser develado sino de la diferencia absoluta entre el Mismo y el Otro, donde aquél es asignado a éste en el modo uno-para-el-otro. Las sugerencias de este pensador cuestionan indirectamente el quehacer teológico que se edifica sobre el ser y solo da lugar a una forma de conocimiento temático.

Palabras clave: Ser, alteridad, Bien, responsabilidad, significancia.

The Thought of Emmanuel Levinas and its Relevance to Theology

ABSTRACT

E. Levinas proposes a way of understanding the subjectivity that differs from the transcendental and constituent conscience of the modern Philosophy. It is not the Being, not even the knowledge, what determines the subjectivity but the Good that precedes the being and calls to the responsibility for the other one with a Saying previous to the linguistic discourse. The trace of that call in the face of the other one refers to an Infinite that demands from the alterity. God does not come through the unveiled being but from the absolute difference between the Same and the Other one, where that one is allotted to this one in the way one-for-the-other one. The suggestions of this thinker question indirectly the theological work that is built over the being and it only gives place to a way of thematic knowledge.

Keywords: Being, Alterity, Good, Responsibility, Significance.

Introducción

Opina un fenomenólogo español que la obra de Emmanuel Levinas (1906-1995) tal vez no sea sino un poema o una botella con mensaje lanzada al mar que, sin destinatario fijo, no pierde la confianza de que en algún momento el mar la expulse a la tierra, quizás a la tierra del corazón. Se intuye aquí una nueva cultura en la que poesía y pensamiento ensayan una salida para la filosofía abriendo así un nuevo éxodo para una humanidad demasiado acostumbrada al reinado de la violencia.¹ Y es un hecho, como lo señala este autor, que en la obra de Levinas lo que está en juego es saber si el principio del propio interés tiene la primacía sobre la realidad o no.

Podríamos plantear esta cuestión en otros términos: ¿Por qué toda la vida humana se organiza a partir de la inquietud por el *ser* y no a partir de la inquietud por el *otro*? Este interrogante nos pone de lleno en el pensamiento original de Levinas. Con el filósofo lituano se piensa en serio por primera vez que la inquietud por el otro sería la primordial, y esto repercute de modo decisivo en la actitud central de la filosofía moderna desarmando, por así decirlo, al sujeto constituyente y al escenario de la conciencia a cuyas exigencias lógicas se sometía la realidad. El prójimo aparece como aquello que tiene inmediatamente un sentido, antes de que yo se lo confiara, y la conciencia de mí mismo es posible por la interpelación con la que el otro me despierta.

La conciencia no es ya lo originario, en sentido trascendental, sino que el conocer es posible a partir de la irrupción de lo que viene desde fuera, el otro, que me emplaza en la situación de responsable. Lo originario no remite al *ser* sino a la *proximidad*; sensibilidad previa a la “intuición sensible”, que resuena como llamado, requerimiento. La palabra “Dios” se perfila en este horizonte a partir de lo *Infinito*, que no refiere a un exceso de lo Mismo sino a una diferencia inconmensurable, absoluta, la diferencia de la *alteridad*. Es a través de lo incomparable del otro como puedo sentir la alteridad absoluta.

La filosofía es el paradigma de la tarea creativa, porque no se emprende a partir de un sistema previo. Los sistemas surgirán –si sur-

1. F. J. HERRERO HERNÁNDEZ, “Alteridad e infinito: la substitución en Levinas”, Cuadernos Salmantinos de Filosofía 27 (2000) 243-277.

gen- de la labor filosófica. La ciencia y cualquier otro saber piensa desde presupuestos no cuestionados, aprióricos y empíricos, que le fueron legados por la filosofía y sin los cuales no es posible hacer afirmaciones con sentido. Pero el filósofo comienza en el desierto, apelando al pálpito, la intuición, la imaginación.² ¿Cuáles son las ideas y experiencias pre-filosóficas que se constituyen luego en el principio del pensar? En el caso de Levinas, y según su propio testimonio, la lectura de la Biblia ha sido un ejercicio fundamental.³ Eso explica por qué su fuente de sentido no es, como en la tradición occidental, el “fundamento” ontológico.

Husserl y Heidegger son las influencias primordiales de Levinas. Husserl descubre una conciencia que no es autónoma, que siempre es intencional, conciencia-de. Avanza hacia la superación del idealismo que heredó, pero quiere que esta conciencia se presente de modo puro, no enturbiada por actitudes naturales, creencias o tradiciones históricas. Este propósito lo mantiene ligado a la trascendentalidad de la conciencia, planteo que no logra superar. Heidegger quiere pensar más allá del ente, esto es: más allá del ser que aparece de-finido y acotado en los márgenes del “algo”, “esto” o “aquello”, lo que de modo corriente llamamos “las cosas”. Su horizonte es el ser *en cuanto ser*, lo olvidado en la tradición. Pero para Levinas hay que pensar más allá aún del ser, porque sólo así se puede afirmar con sentido la trascendencia. Un “Otro” que solo se piensa como referencia a un “Mismo” implica pura inmanencia, no salimos del circuito ontológico.

Lo que nos proponemos en estas páginas es mostrar en qué medida las sugerencias de este pensador cuestionan indirectamente un modo de hacer teología que se edifica sobre el ser y da lugar, en consecuencia, a una modalidad del conocimiento temático. ¿Qué fisono-

2. El filósofo camina cerca del artista. Como explica Joan Soriano a propósito de Pablo Picasso y el surgimiento del cubismo: “...el pintor había llegado a una conclusión tan simple como genial. Puesto que toda representación que imita a la naturaleza es una reunión de elementos arbitrarios, su combinación, aunque pueda ser comprendida como representación visual, puede engendrar formas distintas a las observadas y convertirse en una creación artísticamente pura y autónoma” (*Grandes maestros de la pintura*, Barcelona, Editorial Sol 90, 2007, 56). Damos por sentido que pensar es representar, pero en su génesis el pensar es la habilidad para combinar los elementos, allí donde todavía no hay pautas establecidas, donde la creatividad precede a la inteligibilidad, o en todo caso opera como una forma distinta de inteligibilidad.

3. E. LEVINAS, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, 26.

mía debe adquirir la labor del teólogo si lo que está en el origen de su motivación no influye porque *es* sino porque *exige*? ¿Cómo se articularía una teología que ya no fuera saber sino respuesta?⁴

En la trayectoria de Levinas se destacan tres obras fundamentales: “*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*”⁵; “*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*”⁶ y “*De Dios que viene a la idea*”.⁷ Hemos escogido las dos últimas porque en ellas se puede apreciar la gradual aproximación de su pensamiento a la cuestión de Dios, y la pertinencia que ostenta tal pensamiento para motivar la labor teológica.

1. Otro modo de entender la subjetividad

¿Qué es “trascendencia”? Esa es una pregunta inicial para este pensamiento. Porque la tradición de occidente enfoca la trascendencia sin salir del ser; trascender es hallar las condiciones de posibilidad de nuestro mundo, así como se nos aparece en su organización y dinamismo. Pero esas condiciones son siempre ontológicas, porque no podemos pensar fuera del ser. No hay discurso que no se articule en la mención del ser. Para Levinas, sin embargo, la trascendencia significa el paso a “lo otro que el ser”.⁸ Y el Decir que origina el discurso no es, a su vez, discurso; no proviene de un sistema de signos donde ya está decidida la aparición de una realidad esquematizada en temas, objetos, nombres, conceptos.

4. Este modo de hablar nos recuerda el ensayo de K. Rahner: *El oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2009, en cuanto aspiración a mostrar la singularidad de la existencia humana constituida históricamente por el contacto con la Palabra de Dios. Pero es claro que el teólogo alemán se mueve en el horizonte de la filosofía tomista, cuyo punto de partida es la inquietud por el ser.

5. Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. Versión original: *Totalité et infinité*, Martinus, 1971.

6. Salamanca, Ed. Sígueme, 1987. Versión original: *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*, Martinus, 1978.

7. Madrid, Caparrós Editores, 2001. Versión original: *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, 1982.

8. *De otro modo ...*, 45. Ser aquí se entiende en sentido verbal, no como ente, sino como proceso de irse haciendo, acontecimiento o aventura de ser (Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, 9). No algo estable y eterno, si no más bien lo que entendemos como “fenomenalidad”: el *aparecer* de lo que aparece, el *surgir* de lo que surge, el *brotar* de lo que brota. Pero como acto el ser está destinado, se orienta-hacia. No se trata de mero estado sino de responsabilidad.

Levinas llama a ese Decir “lo pre-original”, referencia que suena como pasado inmemorial, un pasado que nunca fue presente; por tanto, inaccesible a la memoria. Un pasado que marca con su huella todo presente, y donde sigue escuchándose una llamada que nos reclama y nos concierne. Es interesante destacar que se alude a un pasado, no a una eternidad que envuelve el tiempo, donde no hay ni principio, ni sucesión ni fin. Lo que “ha pasado” nos marca, pero no sabemos de dónde, ni cómo, porque no es susceptible de verificación. Se nos ocurre pensar, a modo de didáctica analogía, en aquellos experimentos con la hipnosis que llevaron a Freud a constatar la dimensión del inconciente. Al paciente bajo hipnosis se le daba una orden, tal como abrir su paraguas ni bien despertara. Cuando esto último sucedía, el paciente cumplía mecánicamente la orden, y al interrogarle sobre la razón de esta conducta no sabía qué responder, o la justificaba en el momento con cualquier pretexto. Ésa sería nuestra condición, y esa condición nos permite hablar con sentido de “subjetividad”.

Levinas busca un atajo para salir del imperio del ser, en torno al cual se ordena una conciencia intencional, es decir, siempre abocada a sus objetos y, por ello mismo, siempre atada al conocimiento. Ser que aparece, conocimiento que se organiza como mundo y sujeto que es el faro de ese entramado: todo esto es un dispositivo en el que se pierde o distorsiona la “significancia” original de la subjetividad. No somos ese faro que re-presenta, que dispone y proyecta sobre una pantalla, y que está compelido a ejercer un dominio cada vez mayor sobre ese dispositivo. Evadir el ser parece imposible. ¿Cómo pensar sin nombrar? Pensar es pensar lo que es. En el abordaje que intenta Levinas salimos del sistema que ha puesto al pensamiento representativo y objetivante como piedra angular.⁹

9. Pensamiento que no se detiene a indagar si la propia razón no nos viene ya interpretada en el molde de cada cultura y época, según circunstancias históricas, con sus factores sociales, económicos, religiosos, políticos, etc. El pensamiento de Levinas, en tanto crítica a la tradición filosófica de occidente, es contemporáneo de otras iniciativas, sobre todo en la filosofía francesa. Tal vez la piedra de toque del pensamiento que ocupa la mayor parte del siglo XX resida en las penetrantes e irreverentes sugerencias de Nietzsche. Pero atravesando el extenso campo de juego abierto por Heidegger se puede ver en un pensador como Michel Foucault una de las figuras más originales de esta forma crítica de filosofar. Foucault no es solo filósofo, es también historiador, sociólogo y psicólogo, pero todo eso en un sentido nuevo, porque se trata justamente de mostrar el revés de la trama. Levinas y Foucault parecen incompatibles a primera vista, pero los dos intentan superar, a su manera, una filosofía que después de Hegel parecía agotada. Intentan pensar de otro modo. Foucault construye genealogías y arqueologías, no traza la historia según un hilo conductor que

1.1. *Ser y bien*

El filósofo lituano siente que por sobre el ser, o más allá de él, o antes que él, se intuye el Bien. Este es el nudo de la cuestión. Porque el Bien no aparece como un atributo del ser, ni se identifica con él. Platón, en *La República*, desgrana un diálogo en el que podría hallarse la inspiración de Levinas. En el Libro VI, 508e, se lee esto:

“Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad. Así, por muy bellas que sean ambas cosas, juzgarás rectamente si consideras al bien como algo diferente y más bello todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y a la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión son análogos al sol, pero que es incorrecto suponer que se trate del mismo sol, es acertado considerar el saber y la verdad como análogos al bien, aunque no es correcto considerarlos como el bien mismo, puesto que la naturaleza y el valor de éste son aún mayores”.

Y un poco más adelante (509b):

“Del mismo modo puedes afirmar que el bien no confiere a las cosas inteligibles esta capacidad (generación, crecimiento y alimentación), sino que su ser y esencia se les agrega también por obra de aquél; sin embargo, el bien no es la esencia, sino algo que se encuentra aún por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder”.¹⁰

El conocimiento, la ciencia, la verdad reposan sobre el Bien, que trasciende el orden causal de la inmanencia como “algo diferente y más bello” que todas las cosas. El Bien no puede enjaularse en un orden racional que depende de él. Y el Bien no se confunde con el ser sino que lo trasciende como algo que se encuentra por encima del ser “en cuanto a dignidad y poder”.

necesariamente debe estar fuera de la trama, y que hay que suponer ideológicamente. Se aplica en cambio a estratos “geológicos”, a lo que acontece en cada etapa de la historia donde los juegos de poder y las prácticas sociales configuran los objetos de las que luego serán ciencias del hombre. Levinas también busca un “antes” del conocimiento, de los objetos del saber, por tanto, un antes del ser.

10. Platón sigue aquí el hilo de la analogía entre sol y ser. El sol hace surgir y crecer, pero él mismo no es la generación y el devenir. Ser y esencia obran como el sol, y dependen de algo aún mayor, el Bien.

Este presupuesto platónico es, nos parece, decisivo para comprender el itinerario de Levinas. En efecto, lo que subraya este pensador es la responsabilidad, una responsabilidad que depende de la proximidad y que llega a sustituirme en el prójimo. Yo no asumo una responsabilidad porque quiero hacerlo bajo un compromiso libre o a consecuencia de un evento culpable, sino que soy responsable desde más allá de todo recuerdo, desde lo pre-original, fuera de mi libre albedrío. El Bien no puede entrar en la representación porque la excede. El Bien “me ha elegido antes de que yo lo elija”.¹¹ Y así lo precisa el filósofo:

“La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí, como si en mi conciencia hubiese resbalado una orden en apariencia de ladrón, como si se hubiese insinuado por contrabando, (...). Todo ello es imposible para una conciencia y, de este modo, testifica con claridad que ya no estamos en el elemento de la conciencia”.¹²

1.2. *El Decir pre-original*

La subjetividad es pensada como substitución: como uno-en-lugar-del-otro. La identidad cerrada en sí misma se rompe en un “tomar a mi cargo” que me incumbe. De ese modo humanidad o subjetividad significan sujeción, susceptibilidad, vulnerabilidad, sensibilidad. Más que *ser*, el sujeto *significa*: referencia del uno-para-el-otro hasta vaciarse en la substitución. Este significar del sujeto no alude al discurso, al sistema de conceptos interconectados dentro del cual se encuentran significados ya hechos, y a partir de los cuales se sigue pensando. Significar indica aquí “alteridad”. Entre el otro y yo hay una diferencia que no tiene un fondo común para su discernimiento. Se comprende la diferencia entre dos estrellas sobre el plano del concepto de estrella, pero no hay un concepto de mí y del otro. El saber y su sistema, que tematizan el ser, se diluyen bajo el significar de esta diferencia, diferencia “incomensurable” o sin medida común. Aquí damos con “otro modo que ser”.

La subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el

11. *De otro modo ...*, 55

12. *Ibid*, 57.

Otro. Afección por parte del otro, responsabilidad del Mismo respecto al Otro, donde reside el nacimiento latente de la propia conciencia. Todo el edificio del conocimiento va a significar *dentro* de la proximidad del otro, a posteriori de mi responsabilidad.¹³ Sin embargo el ser, en su aparecer, se desdobra como manifestación y mirada. La mirada equivale a conciencia que objetiva, que a través de la palabra establece unidades idénticas. Estas unidades son los temas de la lengua, lo Dicho. La conciencia junta y ordena lo que aparece en la dispersión del tiempo, y lo vuelca en una pantalla como presencia. Es lo que Levinas en todas sus obras indica como sinopsis y sincronía: pensamos según la re-presentación. Todo lo que fue y lo que se espera tiene que ser comprendido en un presente, mientras se lo proyecta. Nuestro decir se inspira en lo Dicho, no es el Decir pre-original, que fluye de otro modo que ser, en la insescindible proximidad del uno y el otro. El Decir siempre previo a la lengua contiene significaciones olvidadas en la ontología. Significaciones de la subjetividad que antecede al origen, a la re-presentación, a la conciencia. Levinas postula que esa subjetividad significa como Uno inquietado por el Otro, no como substancia autónoma ni sujeto absoluto, no como el distingo de manifestación y mirada.

Así pues, antes que el Decir se convierta en tema, en algo emplazado en la celda de una identidad, habla con una significación no ontológica, que remite a la responsabilidad para con el otro. La responsabilidad precede al ser. No podemos discutir cómo se demuestra este aserto. No estamos en el plano del saber acuñado por los lineamientos de la razón, no estamos en el sistema de lo Dicho, sino remitiéndonos a lo pre-original, que sólo podría mostrarse siguiendo las huellas que deja en lo tematizado. Decir significa responder del otro, una responsabilidad nunca contraída en el campo que abarca la memoria humana, que está dominado por la subjetividad soberana y objetivante. A posteriori de la objetivación sucede como si hablar consistiera en haber sido previamente un para sí y un en sí, como consistencia substancial. Pero el hablar original es el suceso olvidado, del cual el sistema de la lengua conserva solo rastros. La primera inteligibilidad es la que se discierne en el cara a cara, uno para con otro. La razón depende del

13. Levinas busca en la *proximidad* un estadio ajeno al sujeto, anterior, an-arquico, sin comienzo (*Ibid*, 247). Ser es ser responsable, aunque yo no lo haya querido.

lenguaje, y el lenguaje nace en la vida humana como interrelación anterior a todo concepto lógico de “relación”.¹⁴

Para Levinas hay una intriga que se resuelve descubriendo de modo arriesgado al sí mismo en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono del abrigo, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad. De modo explícito concluye: la subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad. La significación supone así la posibilidad del sinsentido puro, locura contra la que el Uno se resiste.¹⁵ En línea con la referencia inicial a Platón hay que decir que la pasividad del uno y su responsabilidad, que conlleva dolor, consisten en la pre-original imposición del Bien sobre él.

1.3. *Lo primero es la vulnerabilidad*

Este itinerario conduce a recuperar el “tacto” de la inmediatez, porque es evidente que para la filosofía occidental la intuición sensible aparece en el orden del conocimiento, donde lo individual es de-sensibilizado y referido a lo universal de la intuición. Para Levinas hay una premura por destilar la sensación en idea, en contenido gnoseológico. Se pierde así lo que la sensación tiene de vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, que es lo primario. Un dolor, un sabor o un perfume significan como “experiencias” que aportan un conocimiento, pero de ese modo queda en lo oculto la condición genuina de lo sensible. Su propuesta filosófica es, entonces, reducir lo manifiesto y su manifestación a su significación pre-original.¹⁶ El hecho de mostrarse no agota el sentido de aquello que se muestra, y la conciencia ha interpretado la significación sensible convirtiéndola en mero dato teórico.

La significación está antes de una “experiencia subjetiva”, tal como habitualmente la llamamos. Es lo que motiva la experiencia. Que algo “se

14. El pensamiento hace un objeto de todo lo que conoce. Por eso es que el verdadero pensamiento comienza concibiendo “una libertad exterior a la mía” (E. LEVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, 35)

15. *De otro modo...*, 103.

16. *Ibid.*, 121. A propósito de este tópico levinasiano, que separa sensibilidad e intuición sensible, puede leerse, de A. E. GARRIDO MATURANO, *Afectividad, responsividad y responsabilidad. Introducción a una arqueología de la vida afectiva y su significación ética a partir del pensamiento de E. Levinas*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 38 (2011) 269-288.

muestre” o “aparezca” supone una conciencia que lo “capta” y lo presenta en un objeto, un “tema” ya compuesto. Este proceso no es lo primero. ¿Qué hay en el origen de este proceso? Hay sensibilidad, fuente de significación. Y la sensibilidad es simplemente proximidad, vulnerabilidad, pasividad. La significación brota allí antes de que la conciencia la tematice en un saber que, como todo saber, *alude al ser*. Surge antes de que haya un decir posible, decir como contenido de una lengua ya constituida.

Lo-otro-en-lo mismo, o el-uno-para-el-otro, escrito así, con los guiones que indican la imposibilidad de que esas palabras tengan significado disociadas, nos está diciendo algo ininteligible, porque no puede hallarse en el sistema lingüístico, tal como ha sido construido desde la conciencia tematizante. Como paradoja, significa al margen del sistema, que comprende separadamente estos dos planos, lo uno y lo otro. Levinas acude a dos imágenes que nos acercan a esta connotación pre-original: las vocales con diéresis, que mantienen un hiato sin elisión, y el arpegio, en el que se hacen oír los tonos de un acorde en sucesión rápida.¹⁷ De esta manera, el uno-para-el-otro no habilita la presentación de lo psíquico como si formase un sistema, con su estructura, contenidos, causalidad, sino como una no conceptualizable “diacronía” del Mismo y del Otro en la sensibilidad. En lo original no hay separación entre quien siente y lo sentido, hay una dualidad no unificable del uno para el otro.

Ahora bien, el gozo es la singularización de un yo en su repliegue sobre sí mismo. Sin este egoísmo que se complace en sí mismo el sufrimiento no tendría sentido. La sensibilidad solo puede ser vulnerabilidad o exposición al otro porque es gozo. La sensibilidad adquiere así la crudeza del golpe inflingido a la plenitud de la complacencia en sí mismo, a la identidad que se forja en el para sí del gozo. Supone un haber sido ofrecido al otro, al margen de lo libre y de lo no libre, porque la vulnerabilidad es independiente de toda protección. La conciencia es siempre conciencia-de, conciencia intencional. Se resume en el saber de objetos, cosas, cuerpos vivos. De este modo la conciencia se sustrae a la sensibilidad en su momento original, que significa un estar yo “anudado” a los otros sin principio o fundamento (“anarquía”), antes de estarlo a mi cuerpo.¹⁸

17. *De otro modo...*, 128

18. *Ibid*, 135.

Hay que subrayar esta idea: el sujeto conciente no tiene alianza alguna con aquello de lo que tiene conciencia.¹⁹ La subjetividad “trascendental” no sabe de la proximidad, el acercamiento, la implicación y la aceptación. Todo aquello que Levinas llama “significancia”, y que entendemos como fuente de significación. El sujeto conciente tematiza la significancia, y con ello la destruye. La proximidad de Mí al Otro ocurre en una temporalidad propia, diversa a la que se organiza en la conciencia y sus experiencias; es la temporalidad del sujeto original, no un yo instalado dentro de su identidad, sino *sujeto-a*, responsable sin escapatoria. Entre el Mismo y el Otro no hay sincronía y correlación, como entre los datos concientes. Hay diferencia absoluta, inconmensurable, sin medida común, y eso explica la “obsesión” que el otro ejerce sobre mí, una tensión muchas veces vivida como dolor o fastidio. Y más aún: si hay conciencia, es porque ella surge sobre el fondo de esta relación previa de la obsesión, que ninguna conciencia sería capaz de anular. Por eso escribe Levinas: la pasividad del yo le permite ser Sí mismo bajo la “acusación” del prójimo.²⁰ En contraste, la tematización operada por la reflexión sobre el objeto protege al yo que, percibiéndose como universal, ya se ha desentendido de las responsabilidades a las que está atado antes de todo saber de sí mismo.

1.4. *Identidad y unicidad*

Si la responsabilidad para con el otro precede al ser hay que decir que la identidad en su formulación lógica es desbordada: ser sí mismo no implica que A coincide con A, sino que A está retrocediendo constantemente sobre su punto de partida, para alcanzar su lugar originario en el para-el-otro. No hay identidad si no a partir de la asignación, del ser requerido y reclamado. La identidad es superada en la *unicidad*, que se expresa en el *Heme aquí*. Como escribe Levinas: “el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo”.²¹

Si parece arbitraria esta postulación, según la cual el otro me con-

19. *Ibid*, 142.

20. *Ibid*, 149.

21. *Ibid*, 185.

cierne, es porque se ha supuesto desde siempre que el yo solo es cuidado de sí, y se ignora la prehistoria del “yo puesto para sí”, donde habla una responsabilidad que le hace rehén de modo mucho más antiguo que el yo y los principios según los que este piensa. Lévinas acude a la Escritura: en Job 38, 4 se escucha la apremiante interpelación: “¿Dónde estabas tú cuando cimenté la tierra? Dímelo, si es que sabes tanto”. Se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio. No podemos tratar a este mundo como proyecto propio cuando hemos llegado tarde a su creación. Y entonces:

“Antes de la polaridad del bien y el mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*. La distinción entre lo libre y lo no libre no sería la última distinción entre humanidad e inhumanidad, así como tampoco la última señal del sentido y el sinsentido. Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme él primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria *suscepción*, pasividad anterior a toda pasividad. *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial. El Bien antes del ser. *Diacronía*: diferencia infranqueable entre el Bien y yo, sin simultaneidad de términos heterogéneos”.²²

Se tambalea con este modo de hablar el esquema aparentemente incuestionable que vincula justicia y destino. No deberíamos sufrir si nuestro comportamiento no ha sido reprochable: es la queja desconsolada de Job. Lo que Lévinas hace notar es que esta argumentación concierne a una figura del yo forjada y asumida desde no sabemos cuándo, pero que más allá de su coherencia con los perfiles de la razón, no es el último y definitivo fundamento del yo. Poner la responsabilidad antes de la libertad no es un mero capricho de originalidad, habla en verdad de lo que está siempre oculto pero sospechado detrás de nuestras quejas. El Bien trasciende a la justicia, al menos a la justicia que alcanzamos a comprender en los términos de la finitud. El Bien nos elige y nos responsabiliza, antes de que tengamos noción de él.²³

22. *Ibid*, 194.

23. Lo dicho por el filósofo judío recuerda la observación que hace Jürgen Moltmann en una de sus obras: la libertad para elegir entre el bien y el mal es de rango inferior a la libertad de querer el bien y de hacerlo. El que es verdaderamente libre no tiene ya que elegir. La libertad de elección implica una imperfección. La libertad alcanza su verdad en el amor, y el amor es un desbordamiento de la bondad (*Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, 70).

De allí que el egoísmo y el altruismo sean posteriores a la responsabilidad que los hace posibles. Levinas piensa la unicidad del yo responsable dentro de un “traumatismo” que ocurre “más acá” de la autoidentificación. Hay pues un modo de libertad imposible desde el punto de vista ontológico, que libera al sujeto del aburrimiento, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad, y busca sin cesar la distracción del juego y el sueño.²⁴

La subjetividad en la tradición occidental ha sido pensada a partir de la inteligibilidad del ser, según su develamiento en una conciencia que contiene la totalidad, y donde se agrupan las significaciones según su mutua referencia tal como se articulan por el lenguaje. El sujeto interviene al servicio de la inteligibilidad de las estructuras como conciencia teórica racional. Esto moviliza un poder de representación, que vierte en una simultaneidad la disparidad temporal de los elementos perdidos en el pasado y de las expectativas acerca del futuro. Levinas insiste en “un gran presente de la sinopsis donde el ser brilla en todo su esplendor”.²⁵ Pero si la matriz de toda relación tematizable es el uno-para-el-otro, si este es el sentido de la inteligibilidad, entonces el discurso es guiado más acá del ser mediante la implicación del uno dentro del uno-para-el-otro, que no se reduce a la implicación de un término dentro de una relación, de una estructura o sistema. No se trata de una situación donde el yo puede instalarse, sino de una significación previa a todo mundo, situación o sitios abordables; se trata

24. *De otro modo...*, 197.

25. *Ibid*, 208. Es interesante notar la valoración que hace Levinas del pensamiento neo-marxista de Ernst Bloch acerca de la esperanza. La verdad avanza hacia lo que no está en ninguna parte. No se separa de la esperanza. Resulta ideológica la noción de un ser que sería real desde toda la eternidad si se advierte que la *praxis* como condición trascendental implica tomar en serio al tiempo (*De Dios que viene a la idea*, 62) El sentido último de la subjetividad sería enteramente extático por la *praxis* que da lugar al ser y a través de la cual el sujeto es por entero obra (*Ibid*, 65). Nos parece que en esta interpretación se están detectando implicancias contenidas en la metafísica aristotélica. Podría considerarse que en Aristóteles el tiempo aparece subvaluado, y que su sistema filosófico se recorta sobre una eternidad honrada como lo supremo, pero Bloch muestra que el acto de ser remite al obrar, y la potencia, o la materia a formalizar, es la historia. Es inevitable entonces que la verdad deba construirse, porque no está hecha de una vez y para siempre en un cielo paralelo al mundo, que hay que hacer descender por el pensamiento correcto o extraer del corazón inmutable de las cosas. La verdad se construye, pero tampoco en el sentido ideal de la subjetividad absoluta, sino como un hacer que actualiza lo posible. En todo caso la verdad está dada como posibilidad, y no se la puede conocer antes del ejercicio histórico de la libertad.

de la *proximidad* (condición de “prójimo”) entre el Mismo y el Otro, que asigna al Uno por el Otro. La formulación explícita de una familiaridad con el ser vendrá después de esta implicación originaria, y con ella -tal como asevera el filósofo- la manifestación de la verdad, el cálculo, el pensamiento, la instalación, la institución.²⁶

1.5. *Acierto y límite de la “dialéctica” kantiana*

Lo que Levinas reconoce como mérito de Kant es la distinción entre razón y entendimiento. Hay significaciones que no dependen de las categorías del entendimiento, que no están ligadas al ser. Es lo que sucede con las significaciones que el filósofo alemán adscribió a las posibilidades de la razón práctica. Pero tenemos que recordar que ello requirió la elaboración de una “dialéctica trascendental”, que aparece como la última parte de una “Crítica de la razón pura”. Dicho de modo simple, para Kant la metafísica, como conjunto de afirmaciones que transgreden las condiciones del conocimiento y la objetividad, no es posible. Nociones como “alma”, “universo” o “Dios” se postulan sobre la base del poder de la razón de sintetizar impresiones sensibles, que luego se vierten en los juicios. En el caso de los objetos metafísicos la razón traspasa la frontera de la experiencia y sus afirmaciones no tienen apoyo en el material de los sentidos. Sin embargo esas unidades supremas, que Kant denomina “ideas”, revelan una apetencia de lo incondicionado no obstante la ausencia de correlato empírico.

Es posible acceder a “cosas en sí” de un modo distinto al conocimiento, pero siguen siendo “cosas”. Aquí volvemos a Levinas para anotar su objeción: el de Kant es un pensamiento que “se sigue midiendo por el ser que le falta, como si la significación del sentido, la inteligibilidad, se originase únicamente en la manifestación del ser”.²⁷ La observación es importante. Si tomamos la noción máxima de esta “dialéctica trascendental”, Dios, veremos que en definitiva no es más que el resultado de una tensión entre lo que *es*, según nuestra experiencia sensible, y lo que debe *ser*, según nuestra conciencia moral. Ese abismo lleva a la razón a construir una síntesis entre lo real y lo ideal,

26. *De otro modo...*, 212.

27. *Ibid*, 166.

y a llamarla “Dios”. Dios sigue dependiendo de las condiciones del conocimiento, que son en definitiva, condiciones *ontológicas*. No se toma en cuenta una *libertad* situada por encima del ser, anterior al saber y la ignorancia, también al “libre albedrío”, y que anima a una buena voluntad indiferente a las confirmaciones que podrían llegarle desde el ser. Para Levinas el pensamiento que va a Dios comporta unas modalidades psíquicas originarias, de la perturbación de lo Mismo por lo Otro, en las que se interrumpe la aventura ontológica del alma.²⁸

Tal vez la condensación más precisa del pensamiento levinasiano pueda formularse en un hallazgo que es tan antiguo como Platón, pero que necesitó de las indagaciones de Heidegger para poder formularse con urgente validez en nuestro tiempo:

“A la diferencia ontológica precede la diferencia entre el bien y el mal. La diferencia es esta última, ella es el origen de lo que tiene sentido. El sentido de la alteridad es el bien y el mal por cuanto rebasan como excesivos el mundo y lo orientan. Cualquier otra diferencia es interna al mundo (...) Prioridad de lo ético con respecto a lo ontológico”.²⁹

2. Dios asoma tras el mandato

¿Cómo se plantea el problema de Dios en este contexto? Las nociones de unidad, totalidad y eficacia, y la superación de los abismos mediante la analogía del ser son caminos conocidos. Pero cabe también pensar en una superación del ser en tanto significativo, y hacer valer el término platónico Bien detrás del uno-para-el-otro, más allá del ser.³⁰ La huella de un pasado en el rostro del otro no alude a algo aún no *develado*, sino a un Infinito que *ordena* en el rostro del otro, a modo de un tercero excluido que evade la lógica. La relación con el otro no se puede exponer como tema, significa de modo no ostensible, y así se convierte en huella de una desconocida proveniencia.³¹ Esa ascendencia del Otro sobre el Mismo no es pensable. La conciencia, eminentemente activa y

28. *De Dios que viene a la idea*, 167.

29. *Ibid*, 175.

30. *De otro modo...*, 159.

31. El otro deja de ser objeto cuando aparece como “rostro”. Rostro significa llamado, ruego, mendicidad, imperativo, origen de un orden humano en el mandato, no en el ser (*Entre nosotros...*, 266). El rostro es el comienzo de la inteligibilidad, antes del discurso teórico; la única huella genuina de la tras-

constituyente, se silencia en pura pasividad al contacto del otro, y entonces la representación y el saber ceden ante la responsabilidad, cuyo lugar es la ética más allá del ser. El sí mismo queda provocado como irreemplazable. Levinas utiliza una metáfora: este modo de ofrecer su pasividad es como un sonido que sólo sería audible en su eco.³² El sonido – el Sí Mismo en su exposición al Otro- suena más allá de lo Dicho, del sistema de la lengua, de la tematización. Tal sonido evoca lo que el filósofo entiende como subjetividad en su sentido propio.

Esta proveniencia inescrutable es aludida como *illeidad*, neolevinasiano que piensa el desprendimiento del Infinito con respecto al pensamiento que busca tematizarlo y con respecto al lenguaje que intenta mantenerlo dentro de lo Dicho. Una intriga que no reposa en ninguna teología positiva.³³ Esta *illeidad* no aparece, no es presente, no es tema ni interlocutor, pero me ordena al prójimo como “rostro”, sin exponerse a mí. Me ordena a través de esa otredad que es la diferencia absoluta entre el otro y yo. Tras la orden la otredad resplandece como “rostro”. Una orden que espera la obediencia antes de toda representación, porque inspira de modo profético. Levinas habla del “turbador acontecimiento semántico del vocablo Dios”³⁴, con lo que se refiere a la “gloria del Infinito” que fácilmente se encierra en una palabra y así se convierte en ser. Se pone en guardia contra la tematización que a través de la teología pretende introducir lo que originalmente es testimonio en el orden de la lengua, y lo traiciona, pero que difiere de la teología negativa porque encuentra su “positividad” en la proximidad y la responsabilidad. El Infinito es enigma, separado de toda fenomenalidad. Trascendencia como distancia irreversible respecto al presente, pero, nuevamente, no como magnitud a-temporal sino como pasado que nunca fue presente.³⁵

2.1. Lo Infinito escapa a la tematización

Lo expuesto nos conduce a este interrogante: haber tomado *con-*

ciencia, esto es: del más allá del ser. Pero solo rastro de una ausencia absoluta. La comprensión inicia, entonces, en el para-el-otro. Luego podrá venir la sistematización de “lo que es” (ente).

32. *Ibid*, 172.

33. *Ibid*, 224

34. *Ibid*, 229.

35. *Ibid*, 232.

ciencia de Dios, ¿no implica haberlo incluido en un *saber* que asimila, en una experiencia que sigue siendo un aprehender y un captar? La infinitud o alteridad total, o la novedad del absoluto, es restituida a la inmanencia dentro del sistema de un saber. Si bajo el pensamiento no se puede buscar otra cosa que conciencia, experiencia y saber, es válido imaginar otro pensamiento que no reconduzca lo absoluto a lo ya conocido y no lo encasille en la correlación entre pensamiento y ser. Para ello la actitud previa será el *des-inter-esamiento*, vocablo al que Levinas acude reiteradamente, y que alude a una relación sin dominio sobre un ser; tampoco anticipo de ser, sino pura paciencia.³⁶

Pero es claro que la idea-de-lo-Infinito-en-mi me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, responsabilidad para con el prójimo que llega *no se sabe de dónde*,

“como si el rostro del otro hombre, que de entrada ‘me pide’ y me manda, fuera el nudo de la intriga misma del rebasamiento por Dios de la idea de Dios y de toda idea en la que él todavía pudiera ser mentado, visible y conocido, y en la que lo infinito vendría a quedar desmentido por la tematización, en la presencia y la representación”.³⁷

No se trata de perseverar en una moral basada en un código para la conducta según el discernimiento confiado a una razón universal, lo que en definitiva vuelve a ser conocimiento operativo que ejerce un dominio sobre las personas. Trascender el conocimiento, el ser, la totalidad, eso supone la búsqueda de lo Infinito. Ya en la primera de sus obras fundamentales³⁸ el filósofo lituano manifiesta la necesidad de distinguir ese infinito como lo exterior a la totalidad. La conciencia se agota en la totalidad. Por eso, el camino es el otro. Cuando se afirma que la significación reside en el uno-para-el-otro se habla de ética, liso y llano “ponerse en el lugar del otro”, sustitución, fuera de la preocupación por recibir al otro a través de un sistema de conceptos. El otro no es cifra de una serie, sino excepción al orden.

Levinas reconoce en la fenomenología de Husserl, y en obras

36. *De Dios que viene a la idea*, 13.

37. *Ibid*, 15. Dios no aparece como tema sino como exigencia ética.

38. *Totalité et infinit*, Martinus, 1971. Versión castellana: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.

menos conocidas que las *Ideen*³⁹, un paso importante hacia este “más allá del ser”. Husserl partirá del Otro para describir la subjetividad trascendental que arranca al Yo de su aislamiento en sí mismo, de su coincidencia consigo mismo como centro del mundo. Pero la necesidad que tiene la filosofía de continuar siendo un saber de la *presencia* y del ser, no podrá evitar que el sentido último también para Husserl se localice en lo Mismo.⁴⁰ La hegemonía de la identidad es confirmada dentro de un círculo inexpugnable. Solo cuando lo Mismo es perturbado por lo Otro se puede abrir ese círculo al exceso, lo que para el filósofo lituano es inspiración, despertar. La inteligencia y la significatividad no tienen por qué adormecerse en la identidad y el pensamiento representativo. La razón despierta cuando deja el conocimiento y se aboca a la relación ética.

Levinas suscribe el diagnóstico heideggeriano de la onto-teología, que se remonta a otros pensadores. Para el discurso filosófico de Occidente mostrarse, iluminarse, es tener un sentido. La inteligibilidad está ligada a la manifestación del ser, por lo que se identifica el pensamiento del sentido y el pensamiento del ser.⁴¹ La teología, al tematizar a Dios, lo mete en la carrera del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa la trascendencia de una manera “inverosímil”, porque carece de analogía con una idea sometida a criterios. La sintonía con Heidegger es aquí evidente. La teología racional se esfuerza por satisfacer los derechos de la trascendencia en los dominios del ser, y no le queda más recurso que utilizar para ello “adverbios de altura” aplicados al verbo ser: Dios existiría de manera “eminente” o “por excelencia”. Pero la palabra “Dios” no es en absoluto un concepto.⁴²

En esto reside el núcleo de la cuestión que, a nuestro parecer, pone en jaque la configuración de una teología académica. La Escritura “sabe” que es posible hablar de Dios pese a que no es un contenido inteligible en el sentido del saber del ser. Inclusive la palabra “experiencia”, que en el sentir profano parece un modo de salir de la órbita del intelectualismo, indica un discurso articulado en proposiciones

39. Levinas se refiere a: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

40. *De Dios que viene a la idea*, 51.

41. *Ibid*, 86.

42. *Ibid*, 87.

sobre un tema. Hay un yo constituido previamente cada vez que aludimos a “experiencias”, y hay un “en frente” objetivo en correlación con ese yo. Este esquema resulta de una dislocación de lo originario, donde estas distinciones y conceptos no están perfilados. En consecuencia, el habla de “experiencias religiosas” persevera en una interpretación de Dios en términos de ser, presencia e inmanencia.

2.2. *La idea de Dios es Dios en mí*

Por eso es que resulta sugerente el rescate que hace Levinas de un aspecto fundamental en el pensamiento de Descartes, tal como lo expone en sus “Meditaciones metafísicas”. La idea de Dios significa lo no-contenido por excelencia, rebasa toda realidad objetiva. La idea de Dios es Dios en mí, pero es ya Dios rompiendo la conciencia que apunta a ideas. Dios que difiere de todo contenido. Idea de Dios como implantación de lo Infinito en el pensamiento, ya que la noción de lo infinito está en mí antes que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo, como el fondo invisible que permite la descripción de cada figura.⁴³ Lo importante es que esta idea, siendo verdaderamente tal, no obtiene su contenido de la manifestación, no depende de esa coincidencia entre ser y aparecer que vertebra la racionalidad para la filosofía occidental. No es producto de la inteligibilidad del ser, sino que está dada desde siempre en cada uno de nosotros, pero no como contenido noético sino *como exigencia y significación*. En ello reside la precedencia ética respecto a la ontología.

Lo Infinito va ligado a lo ético. El sentido de lo Infinito no se mienta en función de la presencia representable sino a partir de la *afección* de la subjetividad. Para Levinas esta afección responde al Deseo, donde se origina un pensamiento que intuye *lo más* en *lo menos*. Pero el orden de la afectividad es trascendido, porque el *in* de lo infinito ahonda un deseo que no podría colmarse, que no identifica –como la necesidad– un término o un fin. Deseo más allá del ser, trascendencia, deseo del Bien.⁴⁴ En en este contexto es donde adquiere relieve “lo Santo”, que evoca lo Deseable separado del deseo. Lo Deseable, lo

43. *Ibid*, 95-96.

44. *Ibid*, 100.

Santo, me ordena a lo no-deseable, al otro. Lo Deseable separa al Bien del deseo y lo orienta hacia el otro. Esta separación o santidad hace que lo Deseable permanezca como tercera persona, con lo que retornamos a la “*illeidad*”.⁴⁵

La responsabilidad para con el prójimo es *anterior* a la experiencia religiosa, si a ésta la entendemos como desvelamiento del ser. El otro me incumbe en el seno de mi responsabilidad, antes de considerar sentimientos o valores de fraternidad o solidaridad. Siento mi responsabilidad antes de saber o conocer algo del otro, antes de vislumbrar en mi conciencia un deber ético. El sistema ético tiene su origen latente en este *significar de la trascendencia*, que no es ontológico. Lévinas prefiere hablar de testimonio y profecía, que originan un “grito de rebelión ética”. Es el “heme aquí”, dirigido al prójimo al que estoy entregado.⁴⁶ No se comprende a Dios como se capta el ser, sino como se vive una profecía. El relato de la zarza ardiente (Ex. 3) tal vez sea el paradigma para un Decir que solo conduce hacia el sentido, sin alcanzarlo nunca, donde los enunciados teóricos no cumplen la función del conocimiento, sino que abren el espacio para la escucha. El sentido significa como mandato, reclama obediencia antes de toda inteligencia.

3. Esbozo de conclusión

3.1. Dios se queda sin discurso

La originalidad de Levinas convoca a una interpretación no menos imaginativa, con la audacia de quien se mueve en los terrenos previos a la reflexión ordinaria. Si la ética tiene la prioridad, ¿ya no podemos hablar del ser divino? Más aún: ¿se puede decir de Dios que “es”? La ética no es un momento del ser, sino “de otra manera”: exigencia que ordena el acercamiento al otro. No se habla de Dios dentro de la objetividad, la presencia y el ser, como si todo esto –¡nada menos que la ontología!– no fuera lo primordial. Todo discurso es discurso del ser. Entonces, no hay ya discurso *acerca de* Dios; su lejanía abso-

45. *Ibid*, 102. Dios es lo Santo: distinto, separado de la totalidad óptica. Dios no se esclarece a partir del orden del ser.

46. *Ibid*, 112.

luta impide articular un *logos*.⁴⁷ Levinas no está lejos de Karl Barth, en cuanto éste considera –tal vez exageradamente– que todo habla filosófico acerca de Dios, particularmente el que se basa en la analogía del ser, se torna discurso idolátrico. Se escucha, sin embargo, una llamada irrecusable. Nuestra condición original no es individualidad, unidad autónoma y consistente, sino llamada, requerimiento, reclamo, responsabilidad. Levinas nos está convidando a un pensamiento que acaso no encaje ya en la palabra “pensamiento”. Las vertientes del testimonio personal, del arte y la literatura, de la mística, la profecía, la saga, la imaginación y el mito, son ahora, tal vez, los cauces fundamentales para recoger la llamada exigente. En todas estas texturas “lo que es” –reducido a “tema”– no domina, no decide el sentido.

Ese aparecer nosotros a partir del mandato que nos requiere y compromete deja en primer plano la vulnerabilidad. El sujeto que se *pone para sí mismo*, que se fija como substancia, es desarticulado cuando se descubre a sí mismo en el entramado de relaciones que lo demandan, y únicamente dentro de las cuales su vida *significa*. La entrega de sí es más que ser, o como escribe Levinas, “la ética es un énfasis de la ontología”.⁴⁸ Lo primero no es la identidad, sino la *unicidad* del yo como imposibilidad de eludir al otro. Mientras no haya otro no hay aún identidad personal: “Es por la ética, por el énfasis de mi obligación, por lo que yo (*je*) soy yo (*moi*)”.⁴⁹ Conocedor del hebreo, Levinas propone a partir de fundamentos gramaticales una nueva traducción del mandamiento bíblico: “ama a tu prójimo como a ti mismo” (Lev. 19,18). Para el filósofo debe leerse: “ama a tu prójimo, eso mismo eres tú”, con lo que expresa que somos el amor que damos al prójimo. En esta interpretación se toma en cuenta que el contexto de cada versículo es toda la Escritura, y en el texto sagrado el otro siempre pasa antes. Esa “disimetría de la relación personal” refleja la vulnerabilidad. Sólo un yo vulnerable puede amar al prójimo.⁵⁰

47. Es aquí donde P. Ricoeur localiza las dificultades en la nueva filosofía de Lévinas. El lenguaje es un terreno que vincula ética y ontología –para Lévinas: el Decir y lo Dicho. La ética sin ontología no puede articular un lenguaje (*De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*, Barcelona, Anthropos, 1999). La objeción no impide considerar la realidad de lenguajes que refieren de modo diverso el ser, o que transmiten un eco pre-ontológico, particularmente en la expresión de estados afectivos.

48. *De Dios que viene a la idea*, 127.

49. *Ibid*, 130.

50. *Ibid*, 128.

3.2. *El problema de la diferencia ontológica (ser-ente)*

Hay que preguntarse si el sentido debe ser abordado en la órbita de la inteligibilidad del pensamiento representativo, o si no es posible remontarse hacia un sentido no tematizable *como ente*. ¿Cómo procede el pensamiento representativo?: Lo inteligible es la verdad, y verdad es lo que se manifiesta, y lo que se manifiesta supone el escenario del ser, y el escenario del ser se constituye sinóptica y sincrónicamente: ordenando en el hoy o el ahora todos los datos. La percepción es posible porque sus contenidos aparecen ya dispuestos en la presencia, aún lo que fue y lo que no llegó a ser. La presencia testimonia el obrar de la conciencia. Todo lo que ingresa en la conciencia lo hace reducido a lo que ya se sabe y conoce, a lo Mismo, aunque luzca como extrañeza o interrogante; ser “extraño” es un modo de estar referido a lo Mismo. Lo expuesto recuerda la expresión polémica de Heidegger: “la ciencia no piensa”.⁵¹ Sus dominios son los del ente que deja fuera al ser en cuanto ser. El científico se aboca al ente “y nada más”; ese “nada más” se denuncia como ser “a secas”, es decir, no acotado bajo la figura de cada ente. No pensamos aún porque el ser permanece olvidado tras el ente. El ser “descartado” nos asecha como “nada” en la vivencia de la angustia.

Este fue el magnífico hallazgo de Heidegger en la célebre lección inaugural de 1929, al tomar posesión de la cátedra de filosofía de Friburgo.⁵² El ser como tal, es decir: *en cuanto ser*, escapa a toda conceptualización porque excede del ente, de lo que ordinariamente llamamos “las cosas”. Pero se denuncia a través de una modulación del temple anímico: la angustia. Heidegger ya había destacado en el párrafo 29 de *Ser y tiempo* la virtualidad fenoménica de los estados afectivos al atribuirle a ellos la capacidad de hacer notar al existente justamente ese hecho, que existe, que se encuentra a sí mismo en un mundo ya abierto, sin haberlo elegido y del que tiene que ocuparse. Esa lucidez primordial no es un dato cognitivo, sino afectivo (*Befindlichkeit*). En la lección de 1929 Heidegger hace ver que el estado afectivo, la angustia, se vincula con el imperio de la nada. No podemos pensar la nada y sin embargo ella parece sobrecogernos al punto de que escapamos cons-

51. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954, Gesamtausgabe, 8.

52. Gesamtausgabe, 9. *Wegmarken*.

tantemente aferrándonos a lo conocido, al ente. Pero la nada opera entonces como la negación máxima, la negación de lo que Levinas llamaría “totalidad”, el conjunto incalculable de los entes. En ese sentimiento intimidante todo lo conocido o cognoscible se ausenta, se hunde, y nosotros con ello: hemos dado por vez primera con el ser “a secas”, sin el contorno familiar y limitado del ente. Y no lo hacemos mediante un juego lógico, como el que propone Hegel entre ser y nada, sino al paso de la evidencia fáctica que es el temple anímico.

Uno de los problemas que plantea el pensamiento de Levinas, según lo expuesto, reside en su “alergia” al ser, aún cuando al comienzo de sus escritos suele aclarar que no confunde a ser y ente, y reconoce que la precisión de lo que entendemos como diferencia ontológica es un aporte valioso de Heidegger. Levinas ha explorado con detenimiento la obra más conocida del filósofo alemán, *Ser y Tiempo*, pero no se refiere habitualmente a los trabajos que siguieron a la conferencia *Die Kehre* (1949)⁵³, donde se inicia una etapa en la que Heidegger se esforzará por hallar un lenguaje no marcado por la acuñación del ser como ente. Un lenguaje que le permita al ser darse de modo nuevo, configurar otra época donde pueda vislumbrarse la superación del dispositivo que vincula despóticamente al hombre con las cosas en una relación de dominio y explotación. El problema, dicho de modo breve, no lo plantea la ontología sino la “ontificación”, y en ello ambos pensadores coinciden. Un Dios que se evoca en los márgenes del ente, en una estructura de entes calibrada lógicamente, es un Dios sin vida. En consonancia con ello la subjetividad no concuerda con ninguna figura óptica, es previa al ente, pero *no necesariamente al ser*.

3.3. *Más que ser Dios exige*

La originalidad de Levinas reside en el replanteo de la trascendencia como ir a “lo otro que el ser” -que nosotros preferimos entender como “lo otro que el ente”-, procurando un lenguaje adecuado no para expresar, “poner” delante, re-presentar, sino para verter lo que se *escucha*. Es lo que recoge el entramado narrativo de la Biblia. El

53. Cf. *Bremer Vorträge*, Gesamtausgabe 79, vol. I.

replanteo de la trascendencia no es un problema sólo para los filósofos, del que los teólogos están exentos. ¿Se puede hacer teología en este tiempo, en que se reclama cada vez con mayor insistencia una narrativa creyente que “copie” el terreno de la vida, sin captar el modo como *habla* la trascendencia? Asiste razón a Levinas cuando critica la perseverancia en un Dios pensado únicamente como ser, o sobre la base del ser; en definitiva: Dios pensado. Dios como contenido o idea, Dios que ante todo, tiene que ser. El “otro modo” reza: Dios que exige, que ordena, que reclama, que remite al otro. Dios bíblico.

También podríamos decir: Dios que nos *asigna*. Y en esto conviene recordar la etimología con la que ensayaba Heidegger en el ya citado *Was heisst Denken?* El alemán *heissen* connota no solo significar, sino también llamar a otro con tal o cual nombre y, finalmente, ordenar o mandar a otro tal o cual cosa. Adviértase que la palabra castellana *designar* proviene del mismo tronco que “significar”, por cuanto ambas involucran la idea de *signo*, que es también la que da la clave de los tres significados del verbo *heissen*.⁵⁴ Ser “asignado” implica ser convertido en signo, se trate de cosas o personas, y ser convertido con un énfasis de mandato; se nos exige significar, lucir como signo, aunque como reza el poema de Hölderlin al que remite Heidegger reiteradamente: “Un signo somos, indescifrado, sin dolor somos, y en tierra extraña casi perdimos el habla”.⁵⁵

Significar no implica, pues, estar referido a un casillero dentro del sistema de la lengua, de lo Dicho, sino -en un sentido afín a Levinas-, haber recibido la condición de signo cuyo contenido es un mandato, y que sin embargo no está totalmente aclarado, justamente porque Dios no concuerda nunca con un “tema” dentro de lo Dicho. Que Dios *sea* no *afecta* nuestra existencia⁵⁶, lo que nos afecta es que Dios *manda* a través del otro, del que no sabemos primordialmente por los conceptos de nuestro pensamiento temático, sino porque llama y reclama inexplicablemente. Porque el Bien *precede* al ser, tal como también podría aseverarlo una lectura ingenua de la Escritura. El primer relato de la creación (Gen.1,1-2,4^a) –que cronológicamente sería el último- avanza al ritmo de la constatación: “Y vio Dios que era

54. Cf. Nota del traductor, *Was heisst Denken?*, 112.

55. *Ibid*, 23.

bueno”, como si el propósito de crear hubiera sido motivado en el designio (asignar, significar) de *plasmear el Bien como ser*. No es extraño que para Levinas esta precedencia del Bien siga inspirando desde un ámbito remoto, y sin embargo muy cerca, en la proximidad del prójimo. Porque el acto de *significar* siempre antecede al acto de ser.

Según lo expuesto, la teología se hace caminando hacia el otro. No se trata de priorizar una “teología pastoral”, o una “teología moral”, ni una “teología espiritual”, todos ellos casilleros epistémicos de un saber de base onto-teo-lógica. La teología como conocimiento es una construcción académica, secundaria al evento original; un saber que, como tal, informa pero no por eso transforma. De Dios sabemos originalmente a través de la *llamada*. El Bien, que solo atrae, se transparenta en la responsabilidad por el otro. Aún cuando el otro no fuera deseable; tal vez no lo sería jamás sin el previo atractivo del Bien que señala y orienta hacia el prójimo, y hace surgir un compromiso que obsesiona más allá de toda gratificación. Dios resplandece en lo absoluto –lo no comparable- de la diferencia que me acerca al otro. Cualquier concepto acerca de Dios, como develamiento del ser, llega después.

OSCAR A. CORREA*

ocorrea2402@yahoo.com.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA

Recibido 01.02.2019 /Aprobado 14.03.2019

Bibliografía

M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954.

E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

56. En todo caso determina su facticidad dentro del arco de la causalidad metafísica. Equiparar a Dios y Ser es lo que nos ha confinado en el sistema aristotélico.

* El autor es Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

- E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- E. LÉVINAS, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991.
- E. LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- K. RAHNER, *El oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 2009.