

MÁS ALLÁ DE LA ONTO-TEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE LEVINAS: DEL ROSTRO A-DIOS

BEYOND ONTO-THEOLOGY IN LEVINAS' THOUGHT: FROM FACE TO-GOD

*Julia Urabayen**

RESUMEN

En este texto se estudian las obras más relevantes en las que Levinas trata de resolver la cuestión de si la palabra "Dios" tiene significado, lo que le conduce a una crítica a la onto-teología para alcanzar a-Dios más allá del ser. En el primer apartado se muestra cómo lo infinito desgarrar la totalidad y da lugar a la ética y a la teología. En el segundo se esbozan las consecuencias de este postulado para ese Dios no contaminado por el ser que constituye uno de los puntos fundamentales de la filosofía levinasiana.

ABSTRACT

This paper studies the most relevant works in which Levinas try to resolve the problem whether the word "God" has a meaning or not, which leads to a critic of Onto-theology trying to reach God beyond the being. In the first part, it is exhibited how the infinite rips totality and gives place to Ethics and Theology. In the second part, the consequences of this postulate for that God not-polluted by the being, which constitutes one of the fundamental points of Levinas' Philosophy, are drawn.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Ha dedicados sus libros y artículos al estudio de las obras de Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas y Hannah Arendt.
Correo electrónico: jurabayen@unav.es

Artículo recibido el 20 de enero de 2012 y aprobado para su publicación el 28 de junio de 2012.

PALABRAS CLAVE

Onto-teología, Dios, Rostro, Trascendencia, Illeidad.

KEY WORDS

Onto-theology, God, Face, Transcendence, Illeity.

En la obra de Levinas el discurso sobre Dios, sea filosófico o teológico, ocupa un espacio reducido en comparación con otros temas¹. A pesar de ello, es un asunto central en su humanismo del otro y en la comprensión de su afirmación radical que establece la ética como la filosofía primera. Ello supone que, por su valor, está más allá de lo dicho, se presenta como la huella que no quiere dejar señal de su paso y que se puede “seguir” una vez que se ha hecho espacio a su aparición y preparado las condiciones de su inteligibilidad o sentido. De ahí que sea en las obras de las décadas de 1970 y 1980 donde más aparezca la cuestión de Dios en el pensamiento levinasiano.

La ausencia de un discurso elaborado o sistemático es debida a varios motivos que trataremos de presentar en este texto al hilo de la exposición de dos aspectos claves en el enfoque levinasiano. En primer lugar, se puede señalar la reticencia judía a nombrar a Dios, dado que para ello ningún nombre es apropiado². Aunque en este texto se tendrán en cuenta ciertas obras talmúdicas de Levinas, sólo se va a prestar atención a las

1 “Se nos ha reprochado el haber ignorado la teología. No rechazamos aquí la necesidad de su recuperación o, cuando menos, la necesidad de decidir sobre su oportunidad. Pensamos, no obstante, que todo esto viene después de vislumbrar la santidad, que es primera” (Levinas 2001 9).

2 Levinas no utiliza el nombre propio de Dios y no habla casi nunca de Él (*cf.* Forthomme 1979 348). Sin embargo, él mismo presenta su pensamiento como una cuestión sobre la posibilidad de entender el término “Dios” como una palabra significativa, como un plantearse si es legítimo hablar de Dios o eso no supone encerrarlo en la immanencia o en la totalidad propia del “yo pienso” (*cf.* Levinas 2001 11). Él considera que la teología introduce a Dios en el discurso o en lo dicho y lo traiciona (*cf.* Levinas 1972 110).

obras filosóficas en las que el pensador francés insiste en que es un fenomenólogo que no hace teología, sino filosofía. En segundo lugar, al hilo de lo expuesto, se puede aducir el expreso deseo de Levinas de mantener separadas sus obras filosóficas de sus obras talmúdicas. En sus obras filosóficas, Levinas busca hacer hueco a la aparición de Dios, o más concretamente de su Idea, como una experiencia de sentido que va más allá del ser y que, por ello, debe dinamitar todo el discurso filosófico occidental que, siguiendo a Heidegger, Levinas define como onto-teología³. Por último, y con mayor peso, encontramos su crítica a la razón y a lo dicho o discurso, que, lejos de establecer un desprecio o abandono de la racionalidad, marca unos límites muy claros a esta esfera para mostrar el lugar en el que la trascendencia puede venir a la idea. De ahí que sólo pasando por la crítica a la filosofía sea posible entender el sentido de la ética y de la presencia-ausencia de Dios⁴.

Este trabajo está articulado en dos secciones en las que se estudiarán, primero, los presupuestos desde los que se realiza la salida de la ontología, de lo pesado y pasado del ser hacia el más allá del ser, para concluir con el esbozo de los temas centrales de la ética an-árquica de Levinas. En el segundo apartado, se abordará más concretamente ese Dios no contaminado por el ser y los núcleos más destacados por el pensador lituano en torno a esta eminencia que viene a la idea: “Se trata del Dios

3 Por ello cuando Levinas habla de Dios es para dejar muy claro que no parte de Él, y que es un filósofo y no un teólogo: “Je ne voudrais rien définir par Dieu, parce que c'est l'humain que je connais. C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement. La notion de Dieu —Dieu le sait, je n'y suis pas opposé! Mais, quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines! (...) mon point de départ est absolument non théologique. J'y tiens beaucoup. Ce n'est pas de la théologie que je fais, mais de la philosophie” (Levinas 1962 110). Para Vázquez Moro, Levinas, como filósofo, niega la posibilidad de la teología, y como intérprete del Antiguo Testamento, su necesidad (cf. Vázquez Moro 1982 XXIX). Levinas considera que la única forma de no caer en la abstracción o en el mito al tratar de Dios es desde la experiencia ética (cf. Gaviria Álvarez 1974 533). Derrida (1998) habla ampliamente sobre el significado del a-Díos en Levinas en la oración fúnebre que dedicó a este filósofo.

4 Eso es así porque “la ética no es un momento del ser, es de-otra-manera y mejor que ser, la posibilidad del más allá” (Levinas 2001 103). Por ello afirma que la ética no es anterior a la ontología, “es más ontología que la ontología, más *sublime* que la ontología” (Id. 127).

cuyo ser, alérgico a la presencia, queda del otro lado de la revelación que, como un trompetazo, despabila al yo y lo arranca del *logos* del ser (ontología) con un *logos* que lo obliga a la respuesta ética, a partir de la cual el extraordinario nombre de Dios adquiere sentido (teología)” (Ayuso; cf. Levinas 2001 13).

1. *El infinito que desgarrar la totalidad*

Desde sus primeras obras, nos encontramos con un intento de éxodo, de salida del ser que se modula de diferente manera a lo largo de su trayectoria intelectual. En sus escritos de juventud incide en el malestar y en la urgencia de ponerse en movimiento; en los de madurez en el modo en el que se produce esa salida como ruptura de la totalidad o de lo dicho que se desgarrar al mostrar los trazos de lo que no puede contener; y en los trabajos de sus últimos años, además de continuar esas líneas, se delimitan y se precisan cuestiones y matices que habían dado lugar a incomprendiones y malentendidos. Dado el carácter de este trabajo, no podemos abordar las obras de juventud (aunque las tendremos presentes) ni tampoco con detenimiento los dos grandes libros de Levinas: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, que son claramente las obras que ofrecen el andamiaje conceptual para comprender los cursos de 1975 publicados con el título *Dios, la muerte y el tiempo*, así como los trabajos editados bajo el título *De Dios que viene a la idea* (publicado originalmente en 1982) y la conferencia y coloquio posterior celebrados el 1 de junio de 1983 en la Universidad de Ginebra que vieron la luz en el libro *Trascendencia e inteligibilidad*, que son en las que se aborda de un modo directo la cuestión de Dios y la onto-teología.

En primer lugar, hay que recordar que la formación filosófica de Levinas es principalmente fenomenológica: Husserl y Heidegger. Al estudio de la obra del primero le dedica su tesis y una serie de artículos. Al segundo le consagra también ciertos artículos, pero principalmente lo introduce muy

tempranamente en un intenso debate que aparece en las obras en las que está delimitando y estableciendo su pensamiento original. A pesar de que al principio lee el pensamiento husserliano desde una óptica heideggeriana, por lo que le acusa de intelectualismo, progresivamente va dando más valor al pensamiento del padre de la fenomenología y reconociendo que en él hay posibilidades de desarrollo de la ética que no existen en la obra de Heidegger (*cf.* Cohen 1988 173, 175). Este es un aspecto que necesitamos retener ya que, leyendo a Husserl, y especialmente yendo más allá de la letra, Levinas abordará el modo en el que la trascendencia se presenta en la totalidad desgarrándola.

El pensador lituano encuentra en Husserl una noción de intencionalidad que le permitirá, primero, ahondar en una intencionalidad no temática ni objetivante, y posteriormente, abandonar la noción de intencionalidad por la de proximidad⁵. Según Levinas (1959), al leer los escritos del fenomenólogo se ve que ha establecido, o mejor dicho, encontrado detrás de la intencionalidad objetivante una vida concreta, que también es intencional, ya que “la intencionalidad o la relación con la alteridad no se fija polarizándose como sujeto-objeto” (473). De ahí que la fenomenología no sólo permita ir más allá de ella misma, sino que invite a ello: “si hay que aventurarse ‘más allá’ de la fenomenología, es porque, por su propia intención de radicalidad, ella misma es llevada a los límites de la fenomenalidad. Cuando se acerca a lo que no se deja tematizar ni sintetizar ni sincronizar, la descripción fenomenológica debe ceder el paso a la instancia ética” (Colette 1984 27)⁶. Ahora bien, que esto esté en Husserl no significa que lo esté con el sentido que Levinas quería darle (*Id.* 22). Para realzar la ética y no la subjetividad trascendental, el

5 Levinas objeta a Husserl que su noción de intencionalidad es intelectualista, y a partir del rechazo de esta noción emprende sus investigaciones que le llevan, primero, a la noción de intencionalidad encarnada, tal y como se ve en los análisis de la hipóstasis y la posición, que le conducen a “la constatation irréfutable de l’antériorité et de l’extériorité du monde à la conscience constituante” (Vasey 1980 230); y en segundo lugar a un abandono de la noción de intencionalidad, con la consiguiente ruptura con la tradición filosófica (*Id.* 233-234), y con una determinada visión de la subjetividad (*Id.* 236).

6 Así se produce el paso de la fenomenología a la ética (*cf.* Forthomme 177-178).

pensador lituano incide en varios temas husserlianos. En primer lugar, en la corporalidad del sujeto. Pero nuevamente la atención de Levinas se dirige hacia un aspecto que hay que evidenciar más intensamente para superar el intelectualismo o lograr la ruina de la representación: la relación del cuerpo con el mundo, con la economía y finalmente con la temporalidad y la alteridad (cf. Levinas 2006 8)⁷.

En segundo lugar, destaca el carácter de inmediatez propio de esa nueva intencionalidad encarnada o vital. Es el contacto con una singularidad que excluye la identificación ideal, la tematización y la representación y que, sin embargo, es conocida. Desde este ángulo, la ética es un despertar que proviene del otro que llama al yo y no le permite seguir cerrado en sí mismo, no le deja re-presentar al otro (Levinas 1977a 317). Esta proximidad del otro que no recibe su sentido del mismo ni es asimilado por él muestra el verdadero sentido de lo humano que “no se mide por la presencia, aunque ésta sea su presencia ante él mismo. La significación de la proximidad desborda los límites ontológicos, la *esencia* humana y el mundo” (Levinas 2001 218)⁸. Por ello Levinas (1964) destaca que el lenguaje, la significación, requiere la encarnación y que “todo esto supera la estructura sujeto-objeto” (131-132). Y esa intencionalidad no sujeto-objetiva es la ética⁹.

Ahí aparece el tercer rasgo de esa intencionalidad no objetivante: es una “actividad pasiva”, una conciencia sin sujeto, en la que se produce una

7 La conexión de esta temática con la temporalidad y la alteridad es el objeto de estudio de las primeras obras levinasianas y está presentado con detenimiento en varios trabajos.

8 Este sentido es humano porque muestra la responsabilidad “porque, contrariamente a lo que enseña la filosofía que se nos ha transmitido, el significado no implica necesariamente la tematización. ‘El uno para el otro’ no es una falta de intuición, sino el *excedente* de la responsabilidad que se expresa en el para de la relación. En este *para* se advierte la significación de un significado que va más allá de lo concreto y que se distingue de la famosa *Sinnggebung* o ‘concesión de sentido’” (Levinas 2001 207-208).

9 “Nous appelons éthique une relation entre des termes où l’un et l’autre ne sont unis ni par une synthèse de l’entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l’un pèse ou importe ou est signifiant à l’autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler” (Levinas 1967 225).

“síntesis pasiva” de lo que “pasa”: es una conciencia atemática que pasa como el tiempo y no una conciencia objetivante (Levinas 1967 223). Y sólo esta conciencia no objetivante, pasiva, que luego tematizará con las nociones de vulnerabilidad y rehén, logra para Levinas quebrar la prioridad del lenguaje como discurso, pero sin perder de vista que “el pensamiento detrás del discurso –si, no obstante, debe seguir siendo conciencia– conserva la estructura del discurso” (*Id.* 222). De ahí que Levinas (2001) sostenga que “la fuerza de ruptura de la ética no testimonia un simple alejamiento de la razón, sino más bien un cuestionamiento del *filosofar*, cuestionamiento que no puede volver a ser filosofía” (20). No puede convertirse en filosofía tradicional, pues para Levinas la razón “estaría obligada a vigilar para desmontar ilusiones. Es necesario no dormirse; hay que filosofar” (*Id.* 33). Hay que despertarse del sueño o la creencia de que la razón es identidad o un regreso a sí misma.

Es decir, la superación de la fenomenología desde sí misma, yendo más allá de la letra al espíritu, hace viable la salida o éxodo buscado por Levinas en sus primeras obras y alcanzado en su primer gran libro como una superación de la ontología, de la constante y aparentemente necesaria referencia al ser para poder hablar de sentido, lo que permitiría acabar con el encantamiento del intelectualismo y de la filosofía occidental (*cf.* Levinas 1977b 9). La superación de la fenomenología es más que el mero ir más allá de una corriente filosófica concreta, ya que supone la superación de toda la tradición filosófica, pues aquí se entreabre “el *más allá* de la esencia o, en un idealismo, el *des-interesamiento* en el sentido fuerte del término, en el sentido de una suspensión de la esencia” (Levinas 2006 27).

Esta posibilidad de ir más allá de la esencia, y con ello, de la filosofía va a implicar, por una parte, una superación de la onto-teología, como ya vio Heidegger, pero con otro significado:

(...) no se trata de volver atrás, de recuperar, tras el fin de esta época, esa posibilidad del pensamiento (sin que dicha época metafísica se borre, pura y simplemente), separando el pensamiento de la onto-teo-logía. La tesis de

Heidegger consiste en plantear que el ser está en el origen de todo sentido. Ello implica que no se puede pensar más allá del ser. Todo lo que es sensato remite de nuevo a la comprensión del ser. Contra esa tesis planteamos aquí una pregunta: ¿pensar sobre Dios en función de la onto-teo-logía es pensar erróneamente sobre el ser (tesis heideggeriana) o pensar erróneamente sobre Dios? (Levinas 1994 149-150).

Levinas busca superar la onto-teología y al hacerlo se dirige a la ética¹⁰, no a la pregunta por el ser, sino a un Dios más allá del ser¹¹. Por otra parte, esta superación de la filosofía, entendida como onto-teología, significa conceder a la ética un sentido diferente:

(...) en la tradición filosófica, la ética se ha pensado siempre como una capa que recubre la capa ontológica, considerada primordial. Así quedaba referida, desde el principio, al Mismo, a lo que es idéntico a sí mismo. Pero ¿no aporta la ética una significación sin referencia al mundo, al ser, al conocimiento, al Mismo y al conocimiento del Mismo? ¿Una *trascendencia* que no se reduciría a la materialización de una intención mediante una visión? (Levinas 1994 162)¹².

Como es lógico, este planteamiento ha dado lugar a serias objeciones. En primer lugar, se ha cuestionado el papel que Levinas otorga a ese contacto o proximidad, que es, a su vez, descrito o presentado como lenguaje: “la relación con la alteridad como tal no puede, por lo tanto, ser la intuición sino que debe ser lenguaje. El lenguaje como lo que va ‘hacia lo concreto’. La intuición, en su *contacto*, no solamente no es lenguaje, además comporta la violencia de lo irracional y de lo no-comunicable” (De Greef 1971 449). Es decir, el contacto inmediato ha de ser lingüístico; ya que no se trata únicamente de encontrarse con la alteridad, sino de ser apelado por ella. El encuentro es siempre en imperativo y no en indicativo.

10 “Oponer Dios a la onto-teo-logía es concebir una nueva manera, una nueva noción de sentido. Y para dicha búsqueda podemos partir de una relación ética determinada” (Levinas 1994 148).

11 “Aquí también se trata de acabar con la onto-teo-logía. Pero surge una pregunta: ¿el fallo de la onto-teo-logía ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien en tomar a Dios por el ser? Plantear esta cuestión es preguntarse si el ser, en sentido verbal y en sentido sustantivo, es la fuente última de sentido” (Levinas 1994 147).

12 “La ética, es decir, no una simple capa, sino algo más antiguo que la onto-teo-logía, de la que debe dar cuentas” (Levinas 1994 147).

De ahí la preeminencia del lenguaje y el abandono por parte de Levinas de las filosofías de la intuición. Ahora bien, esta preeminencia del lenguaje, según De Greef, tiene una clara inspiración kantiana y plantea un grave escollo a Levinas: “¿cómo describir, fenomenológicamente, el abandono o la transgresión de la fenomenología, que se atiene esencialmente al régimen de la visibilidad y la luz?” (*Id.* 461). Para este autor el intento levinasiano es sumamente problemático, ya que pretendería hacer una fenomenología del nóumeno, lo cual es contradictorio (*Id.* 465). Levinas es muy claro a este respecto:

(...) aquí, el último acontecimiento no sería el *aparecer*, aunque, en filosofía fenomenológica, el último acontecimiento debe aparecer. En este caso, en el de la modalidad ética, se piensa en una “categoría” diferente de la del saber. La tarea principal que entrañan todos estos esfuerzos consiste en pensar lo Otro-en-lo-Mismo sin pensar lo Otro como otro Mismo (Levinas 2001 116; cf. Vasey 1980 224).

El pensador lituano reclama una nueva noción de sentido que vaya más allá de la representación y permita la aparición de la alteridad en la mismidad. Estas son las piezas claves de su propuesta, y en este punto surge una nueva objeción esbozada por algunos autores: no es una propuesta novedosa o no es tan innovadora como el mismo Levinas parece creer, pues, según Renault, estas afirmaciones levinasianas entroncan muy bien con la tradición criticista de Fichte y de Kant. Así pues, el pensador hebreo desconoce o malinterpreta esta tradición que es integrada por él en el humanismo clásico sin tener en cuenta que “en la idea de autonomía se encuentra comprendida la apertura al otro” (Renault 2000 100). Esto quiere decir que, para este autor, como para otros, antes de optar por la ética de Levinas habría que pensar de nuevo la noción de autonomía, en la que se ve que el yo no es fuente de sí mismo y se garantiza la intersubjetividad (*Id.* 102-104).

Incluso aceptando la necesidad de establecer el carácter an-árquico de la alteridad y que la ética es la filosofía primera, habría que preguntarse si la relación con dicha alteridad tiene que ser tal como la describe Levinas:

(...) en todo caso, aún reconociendo que el otro es absolutamente irreducible a mí, ¿solamente puedo entablar una relación con ese otro atendiéndola mediante términos como “exposición”, “pasividad”, “acusación”, “persecución”, “obsesión”? ¿Es que, acaso, no puede el otro advenirme como solicitud, acogida y discurso? En esta segunda modalidad, ¿no se respeta en un grado mayor la reciprocidad sin divinizar al otro al conferirle asimétricamente la primacía sobre mí? Por otra parte, el mismo discurso de Levinas nos lleva a plantearle también algún interrogante de carácter estrictamente ético, como ya señalara Ricoeur, acerca de la “enormidad de la paradoja” que consiste en expresar la bondad ética a través del exceso y lo excesivo del odio persecuidor. ¿Resulta plausible éticamente una elección tan obsesiva que termina por substituir al otro en mí? ¿No se acaba por alienar la identidad del sujeto al convertirlo en rehén del otro? ¿Qué lugar se deja aquí para la propia iniciativa, incluso para el curso de la historia? (Herrero Hernández 2000 276).

De momento, dejaré abiertas estas objeciones y simplemente recogeré la que afecta a la relación de Levinas con la tradición filosófica. Lo que busca el pensador lituano no es la originalidad, sino la recuperación y puesta en valor de la trascendencia. Para él es sumamente importante garantizar la separación, la exterioridad, la asimetría y la trascendencia porque, si bien no toda la filosofía las ha obviado (aunque la mayoría lo ha hecho), los filósofos que vieron esa trascendencia no fueron capaces de mantener su carácter, su eminencia. En este sentido, Levinas se declara deudor y seguidor de varios filósofos que han realizado una crítica a la metafísica:

(...) crítica kantiana de la metafísica que, sin duda, viene a coincidir con el mensaje, tan antikantiano sin embargo, de un filósofo inmenso que lleva demasiado tiempo en el purgatorio –Bergson–, para quien la marcha de la filosofía occidental en busca de un orden absoluto –o trascendente– de lo Eterno no habría sido sino la deformación de un espíritu técnico volcado en la acción sobre la materia y el espacio. (Desconocida preparación de las críticas heideggerianas de la metafísica procedente de la voluntad de poder). Punto esencial de esta crítica que sintoniza también, al menos en su espíritu, con la famosa proclamación heideggeriana del final de la metafísica, en la medida en que la denuncia por desconocer la diferencia ontológica entre *ser* y *ente* y en que proscribía toda especulación que piense el ser a partir de los entes. La verdadera significación de la metafísica, de Kant a Heidegger, ¿no estriba en afirmar que pensar más allá de lo dado ya no equivale a traer a la luz la *presencia* o la *eternidad* de un universo de seres o de principios secretos o sagrados, ocultos en la prolongación de lo que se da y que la especulación metafísica tendría que des-cubrir? ¡Y si su alteridad o su más allá no fuera

un mero disimulo que la mirada hubiera de desvelar, sino una no-indiferencia inteligible con arreglo a una *intriga espiritual completamente diferente* a la gnosis! (Levinas 2006 27-28).

Como se ve en esta larga cita, el pensador francés sabe muy bien que tiene precedentes y cuál es el papel que ha jugado cada uno de ellos. En el caso de Bergson, cuyo pensamiento conoció en sus años de estudio en la Universidad de Estrasburgo y por quien siempre mostró una clara admiración, tuvo la osadía de recomenzar la filosofía en la Francia de finales del XIX y principios del XX, y lo hizo enfrentándose a un modelo de racionalidad de corte idealista y positivista¹³. Por ello, Levinas toma en consideración al pensador del *élan vital* a la hora de emprender su propia indagación sobre la racionalidad y su más allá. Pero el autor que se encuentra en el origen de esta tradición que busca un nuevo sentido y una relación no irracional con lo que está más allá del ser es el regiomontano (cf. Levinas 2001 165-166)¹⁴. Kant no sólo realiza esta separación en el ámbito de la razón teórica, lo que ya crea un “espacio” para un sentido más allá de los conceptos y de la representación, sino que además le da pleno cumplimiento en el ámbito de la razón práctica (*Id.* 166). Así concluye Levinas (1994): “con Kant, en la *Crítica de la razón pura* se señala el ‘comienzo del fin’ de la concepción onto-teo-lógica de Dios” (183). Sin embargo, no se logra un pensar que alcance a Dios más allá o no contaminado por el ser (*Id.* 185). Luego para Levinas está claro que la filosofía trascendental ha ahogado la posibilidad que contenía de ir más allá del ser y de la onto-teología.

Este fue el objetivo de Heidegger y el motivo por el que Levinas toma como referencia al alemán (cf. 1994 143). Nos encontramos nuevamente

13 “Bergson es una etapa esencial del movimiento que pone en cuestión los marcos de la espiritualidad basada en el saber y, a partir de ahí, de la significación prioritaria de la presencia, del ser y de la ontología” (Levinas 2006 28).

14 “Lo que Kant descubre, pues, en la *Crítica de la razón pura*, y especialmente en la ‘Dialéctica trascendental’, es el hecho de que *el pensamiento puede no desembocar en el ser*. Sin caer, no obstante, en lo arbitrario sino, al contrario, para satisfacer las necesidades de la razón” (Levinas 1994 183-184).

con un balance ambiguo. Por una parte, Levinas reconoce el mérito de Heidegger (*Id.* 144), pero por otra considera que no ha logrado salir de esos marcos de pensamiento que tanto ha denunciado (*Id.* 74). La filosofía de Heidegger no logra salir del pensar occidental y queda, como Husserl, atrapado en la representación y el intelectualismo (cf. Levinas 1994 251-252)¹⁵.

Los diferentes pensadores que a lo largo de la historia de la filosofía han entreabierto la puerta y vislumbrado el sentido de la trascendencia, parecen haber malogrado lo que encontraron, a excepción justamente de la filosofía del diálogo, que al recuperar el rasgo intersubjetivo del lenguaje, su dimensión vocativa, ha evitado la reducción o asimilación de la alteridad, su identificación con el ser conocido y cognoscible¹⁶. En conclusión, la salida de la tradición filosófica reclama un sentido diferenciado del ser, una trascendencia que se haga presente en la mismidad y en la representación sin ser absorbida en ellas. Y eso sólo puede ser el lenguaje, más concretamente el lenguaje ético.

Abordaré, en primer lugar, el nuevo orden o nuevo sentido que Levinas erige como condición para ir más allá de la filosofía, de la onto-teología. El choque con el orden racional no se debe a que sea demasiado estrecho ni a que se produzca la entrada de lo irracional: es la introducción de otro orden que no se superpone ni queda como paralelo. La trascendencia

15 Más claramente: “Enunciar tal pregunta no equivale a confiar en que lo *en sí* de los entes posea un sentido más fuerte del que toma de la conciencia identificadora. Equivale a preguntarse si el psiquismo no tiene acaso significado *de otro modo* que por esa ‘epopeya’ de la esencia que se exalta en él y en él se *vive*; si la positividad del *ser*, de la identidad, de la presencia —y, por consiguiente, si el saber— son la última tarea del alma. Y no es que quepa confiar en que la afectividad o la voluntad sean más significativos que el saber. La axiología y la práctica —Husserl lo enseña— reposan también sobre la re-presentación. Conciernen, pues, a los entes y al ser de los entes, y no comprometen la prioridad del saber, sino que la presuponen” (Levinas 2001 143-144).

16 “Señalemos, antes de nada, que la filosofía del diálogo se encamina hacia un concepto de lo ético (*Begriff des Ethischen*) que se aparta de la tradición, la cual deducía lo ético (*das Ethischen*) del conocimiento y de la Razón entendida como facultad de lo universal, y veía en ello una capa superpuesta al ser” (Levinas 2001 197).

es un puro pasar, una huella que es pasado (cf. Levinas 1967 210-211). Lo que busca es un nuevo sentido, “una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental” (Levinas 2001 97).

Levinas insiste especialmente en que esto no es un irracionalismo (cf. 1967 211). Como destaca Lavigne (1987), este acceso a la trascendencia es el reconocimiento de una racionalidad más originaria que la teórica (55). La cuestión fundamental para Levinas es que la relación ética no puede ser reducida al conocimiento, pero tampoco identificada con el sentimiento¹⁷. Éste es el verdadero sentido de la experiencia y por ello es “más *cognitiva* que el mismo conocimiento y toda objetividad debe participar de ella” (Levinas 1967 174). A este pensamiento, que no es contemplación y que piensa más de lo que piensa, Levinas lo llama *Deseo*, que no puede ser satisfecho o colmado porque no es una necesidad¹⁸. Este deseo rompe

17 “Las razones que una determinada razón ignora, ¿dejan, por ello, de significar de manera sensata? Sin que le atribuyamos al corazón ‘esas razones que la Razón ignora’, o interrogándonos acerca de la acepción que convenga conferir a este vocablo, la filosofía puede oír y entender estas razones que laten detrás de las formas ontológicas que la reflexión revela. El sentido que la filosofía deja ver con ayuda de esas formas se libera de las formas teóricas que lo dejan ver, y se dice como si esas formas no se incrustasen precisamente en lo que ellas dejan ver y decir. En una inevitable alternancia, el pensamiento va y viene entre estas dos posibilidades” (Levinas 2001 234).

18 “Para que sea posible el *desinteresamiento* en el Deseo de lo Infinito, para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no quede en una absorción en la inmanencia que así retornaría, es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; permanezca como deseable —cercano pero diferente—, como Santo. Lo que no es posible más que si lo Deseable me ordena a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, al otro (*autrui*)” (Levinas 2001 101-102). A esto es precisamente a lo que Levinas denomina *Illeidad* (Id. 102). Y, a su vez, permite ver la ética como un más allá del ser y el verdadero sentido de la alteridad de Dios: “La ética no es un momento del ser, es de-otra-manera y mejor que ser, la posibilidad misma del más allá. En este volteamiento ético, en esta remisión de lo Deseable a lo No-Deseable —en esta extraña misión que ordena el acercamiento al otro— Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Ni interlocutor, ni objeto. Su lejanía absoluta, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro —lo no-erótico

de una vez por todas con la autocomplacencia: deja al yo frente al juicio del otro y, de este modo, “el rostro del Otro sería el comienzo mismo de la filosofía” (*Id.* 178). Esto supone una nueva comprensión del papel que juega el saber, la razón y la conciencia, pues como el mismo Levinas explica “aun cuando todo termina por saberse, nosotros no pensamos que el saber sea el sentido y el fin de todo” (Levinas 2001 203). Para Levinas es necesario despertar de la filosofía tradicional, de la filosofía de la identidad o positividad, en la que toda racionalidad se reduce a racionalidad del ser u ontología: “como si la racionalidad, es decir, para decirlo según su acepción occidental, la absorción del conocimiento por el ser, todavía fuera una embriaguez; como si la razón que identifica al ser, en su vigilia lúcida, durmiera de pie o deambulara sonámbula y aún soñara; como si, en su sobriedad, tuviera todavía que dormir la borrachera que había cogido merced a un vino misterioso” (*Id.* 34). Al ser un despertar por el otro, el despertar hace posible otra racionalidad: la ética (*cf.* Levinas 2000 26, 31). Y sólo de este modo se establece la posibilidad de un acceso no onto-teológico a Dios¹⁹. Levinas no desconoce la importancia del contexto para la llegada de la alteridad, ni de las experiencias comunes y colectivas para abordar desde la filosofía el advenimiento y la relación con Dios (*cf.* Levinas 2006 21), pero insiste en la insuficiencia de este modo de conocer la alteridad, sea ésta la de otro ser humano o la de Dios.

por excelencia—. A partir de este análisis que acabamos de llevar a cabo, hemos de afirmar que Dios no es simplemente el ‘primer otro’ (*autrui*) diferente del otro (*autrui*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el prójimo, y diferente de cualquier prójimo, trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el trájín del *hay*. Confusión en la que la sustitución del prójimo gana en *desinteresamiento*, es decir, en nobleza y en la que, por eso mismo, la trascendencia de lo Infinito se eleva a gloria. Verdadera trascendencia de una verdad diá-crona y sin síntesis, más elevada que las verdades sin enigma. Para que la formulación ‘trascendencia hasta la ausencia’ no signifique la simple explicitación de una palabra excepcional, era preciso restituir esta palabra a la significación de toda intriga ética: a la divina comedia sin la que dicha palabra no habría podido surgir” (*Id.* 103-104).

- 19 “Recordemos la cuestión: ¿se puede imaginar a Dios fuera de la onto-teo-logía, fuera de su referencia al ser? Para articular esta pregunta, vamos a buscar formas de pensamiento diferentes de la intencionalidad, es decir, formas de pensamiento solicitadas por lo que las desborda” (Levinas 2001 178).

El problema reside en el mismo saber o representación, ya que “el saber es una relación de lo *Mismo* con lo *Otro* en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro” (Levinas 2006 22). Es decir, el saber hace imposible, por su propia definición, la alteridad. Y esta imposibilidad es precisamente la que lleva consigo el olvido de la alteridad tan propia de la filosofía (*Id.* 26). Ahora bien, esta alteridad no sólo es importante para lo humano, es la verdadera experiencia de lo humano. De ahí que Levinas conceda la prioridad a la ética sobre la ontología o simplemente diga que la ética es la filosofía primera. Y ese sentido de lo humano que es previo a todo sistema racional (su significado no lo aporta la razón) permite, en primer lugar, ampliar la racionalidad y, en segundo, que Dios venga a la idea:

Mi punto de partida no es la racionalidad entendida como noción que englobe al sistema de categorías de nuestra lógica cognoscitiva; lo que sí pretendo, en cambio, es ensanchar esa noción; mi punto de partida es el sentido sobre el que se yergue lo humano antes de todo sistema. (...) Por el contrario, lo que sostengo es que, a partir del sentido, se puede pensar de otro modo lo racional. Y mi tentativa consiste en decir a propósito de la relación con el otro, con el rostro –si es que el término “relación” tiene cabida aquí–, que es en ella en la que “Dios viene a la idea”, que ese venir a la idea –que ese descenso– es propio de la interpelación–del-yo por parte del rostro y que esto es lo que la distingue del aparecer y de la experiencia (Levinas 2006 43).

Se reafirma una vez más la necesidad de lograr una nueva racionalidad y un nuevo sentido para que la alteridad pueda manifestarse sin ser absorbida. Ello otorga una notas muy concretas a esta racionalidad. En primer lugar, no se regirá por las leyes de la adecuación o principio de identificación (*cf.* Levinas 2001 40). En segundo, superará la tematización y la necesidad de una evidencia apodíctica (*Id.* 41). Por último es un despertar, con toda la carga que tiene este término desde sus primeras obras en las que aborda el *hay* impersonal que se muestra en el insomnio: “una racionalidad del espíritu que no se traduce ni en saberes, ni en certezas y que designa el irreductible término de despertar” (*Id.* 40; *cf.* 46-47). Y esta racionalidad del despertar juega un papel muy importante, ya que, en primer lugar, es

la fuente de la razón tematizadora y objetivadora (*Id.* 86). Y, en segundo, especialmente porque muestra que el ser humano es criatura²⁰.

Llegado a este punto, Levinas es muy tajante y claro respecto al diagnóstico y las posibilidades que existen:

(...) transfiguración incomprensible en un orden donde cualquier significación sensata remonta hasta la aparición del mundo, es decir, hasta la identificación de lo Mismo, es decir, hasta el Ser; o racionalidad nueva —a menos que sea la más antigua, anterior a la que coincide con la posibilidad del mundo— y que, en consecuencia, no se remite a la ontología. Racionalidad diferente —o más profunda— y que no se deja arrastrar en la aventura que, de Aristóteles a Heidegger, corrió la teología que se mantuvo fiel al pensamiento de la Identidad y del Ser, y que resultó mortal para el Dios y para el hombre de la Biblia o para sus homónimos (Levinas 2001 146).

O se sigue en el discurso de la onto-teología, o se sale de una vez de tal discurso y para ello hay que tomar como punto de partida esa nueva racionalidad, que es lo que permitirá la llegada de Dios en su eminencia y altura²¹. Si se opta por la salida de la onto-teología se abre espacio para la aparición de lo infinito en lo finito, para que Dios venga a la idea, en suma, para la religión²².

20 “Vivir no es un éxtasis, es un entusiasmo. El entusiasmo no es ebriedad, es desembriaguez. Desembriaguez siempre por desembriagar otra vez, una vigilia en vísperas de un despertar, lo Mismo despertándose siempre de sí mismo —Razón—. No-reposo o no perdurabilidad en lo Mismo, no-estado: ¿es necesario llamar criatura el *de otro modo* que, así, se desdice de ser?” (Levinas 2001 52).

21 “El pensamiento despertado a Dios —o en su caso consagrado a Dios— se interpreta espontáneamente en términos —y según las articulaciones— del paralelismo noético-noemático de la percepción, de la significación y de su cumplimiento. La idea de Dios, y hasta el enigma mismo de la palabra ‘Dios’ —con la que nos encontramos como caída no se sabe de dónde ni cómo, y ya circulando, e-norme, a guisa de sustantivo, entre las palabras de una lengua—, se inserta, para la interpretación corriente, en el orden de la intencionalidad” (Levinas 2001 144). Y en la página siguiente explica el papel que juega la metáfora de la altura.

22 “¿Pero es que cabe buscar en el pensamiento algo distinto a la conciencia? En fin, ¿cuál es ese pensamiento que andamos buscando —ni asimilación de lo Otro a lo Mismo ni integración de lo Otro en lo Mismo— que no reconduzca todo lo trascendente a la inmanencia y no ponga en peligro la trascendencia al comprenderla? Se necesitaría un pensamiento que no se edificara como relación de pensante a pensado en la que lo pensado queda sometido a

A esta relación que consiste en hablar con el otro y que no constituye una totalidad la denomina Levinas “religión” (cf. Levinas 1977b 64). O simplemente, teología, que ya no es onto-teología:

¡Excepción que indica que el pensamiento humano piensa precisamente como teología! Pero el *logos* de esta teología diferiría de la intencionalidad teórica y de la adecuación del pensamiento a lo pensado que queda garantizada a partir de la unidad de la apercepción trascendental de un yo soberano en su aislamiento exclusivo de *cogito* y de su reinado ensamblador y sintético. Excepción para la fenomenología comúnmente admitida del pensamiento, el cual, en un sentido esencial, es precisamente ateo en cuanto pensamiento igualador de lo pensado que lo colma y satisface (...) En cambio, el que proponemos nosotros es un pensamiento que no es ya *ni mira, ni visión, ni voluntad, ni intención*. (...) lo que se produce precisamente es que lo finito resulta afectado por lo infinito (...) Afección que sería preciso describir de otro modo que como aparecer, de otro modo que como participación en un contenido, que como comprensión. Irreversible afección de lo finito por lo infinito. Pasividad y paciencia que no se recuperan en una tematización, pero en las que, como amor y temor de Dios –o adoración y deslumbramiento de los que habla Descartes en el último párrafo de la tercera *Meditación metafísica*–, la idea de Dios es, de arriba abajo, afectividad. (...) O que hace algo *mejor* que pensar, como ir al Bien (Levinas 2006 33-34).

El primer punto clave es que esta teología o aparición de lo infinito en lo finito es previa al saber, es primaria, como la ética²³. El segundo que la teología y la ética están estrechamente unidas:

(...) este imponérsese, este incumbirme-a-mí, del extranjero, ¿no es la manera en que “entra en escena”, o en que me viene a la idea, un Dios que ama al extranjero que, por su exigencia, me pone en cuestión, y del que da testimonio mi “heme aquí”? La significatividad de esta extrañeza diacrónica del otro (*autre*) en mi responsabilidad para con él, de esta “diferencia entre

dominación; un pensamiento que no estuviera obligado a la rigurosa correspondencia entre nóesis y nóema ni a adecuar lo visible –igualándolo– a la mira intencional a la que tendría que responder en la intuición de la verdad. (...) ¡Exigencia imposible! Salvo que éstas sean las exigencias de las que se hizo eco lo que Descartes llamaba *idea de infinito en nosotros*, idea que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de *cogito*. (...) ¿La religión no sería, pues, la confluencia originaria de circunstancias –confluencia que, por lo tanto, no hay que considerar contingente– en la que el infinito viene a la idea con su ambigüedad de verdad y misterio?” (Levinas 2006 30-31).

23 “Quizá, sin embargo, esta teología lleve anunciándose ya en el despertar del psiquismo al insomnio, a la vigilia y a la inquieta vigilancia antes de que la finitud del ser, herido por lo infinito, sea llevado a recogerse en un Yo, hegemónico y ateo, del saber” (Levinas 2006 36).

indiscernibles” sin género común –yo (*moi*) y el otro (*autre*)–, coincide con mi no-indiferencia por el otro. ¿No es ésta la significatividad misma del rostro, del hablar originario que me pide y me mantiene encausado y me despierta, o suscita mi respuesta o la responsabilidad mía? Anterior a todo saber que pueda yo tener de mí mismo, anterior a toda presencia reflexiva de mí sobre mí mismo, por encima de mi perseverancia en el ser y del reposo en mí mismo, ¿no es esto el *para-el-otro* del psiquismo grandemente desembriagado en humanidad, el a-Diós que rompe con la *Jemeinigkeit* heideggeriana? (...) La significación de la proximidad desborda los límites ontológicos, la *esencia* humana y el mundo. Tiene significado por la trascendencia y por el a-Diós-en-mí que es mi cuestionamiento. El rostro significa en la desprotección, en la absoluta precariedad de la interrogación, en todo el azar de la mortalidad. Que la Revelación sea amor del otro hombre, que la trascendencia del a-Diós, separado con una separación tras de la cual ningún género común a los separados se recupera, ni siquiera una forma vacía que los abarcaría juntos; que la relación con lo Absoluto o con lo Infinito signifique de modo ético, es decir, *en* la proximidad del otro hombre, extranjero y es posible que desnudo, desprotegido e indeseable, pero también *en* su rostro que me exige, irrecusablemente rostro vuelto hacia mí que me cuestiona: todo ello no ha de ser tomado como “nueva prueba de la existencia de Dios”. (...) Todo ello describe solamente la circunstancia en la que el sentido mismo de la palabra “Dios” viene a la idea. (...) La compasión y la simpatía a las que se querría reducir la responsabilidad por el prójimo, como a elementos del orden natural del ser, están ya bajo el régimen del a-Diós. La significación, el a-Diós, el para-el-otro –concretos en la proximidad del prójimo– no son una privación cualquiera de la visión, una intencionalidad vacía, una pura mira o pura mención; son la trascendencia acaso capaz de hacer sólo posible toda intuición, toda intencionalidad y toda mención (Levinas 2001 216-219).

Obviamente, la lectura levinasiana de toda la historia de la filosofía como onto-teología ha planteado objeciones. Pero, en mi opinión, el mayor problema al que se enfrenta este pensamiento es interno a la radicalidad de sus afirmaciones y afecta al lenguaje, al modo de decir esto. El lituano afirma que para hacer posible un “de otro modo que ser” hace falta un “otro modo de decir” y esto parece convertir el de otro modo que ser en otro modo de ser. Para el filósofo hebreo, este decir de otro modo no sólo es posible: “es necesario. La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho” (Levinas 1999 95). La filosofía ha de decir o hacer inteligible ese Decir teniendo cuidado de no convertirlo en un ente, en un dicho. Lo tiene que hacer porque al Decir sólo es posible remontarse desde lo Dicho, en donde aparece y se tematiza, pero sin ser absorbido. Esto es posible porque en el Decir

el sujeto se expone al otro, es pura pasividad o vulnerabilidad. De esta pasividad lo dicho conserva una huella y por ello es posible remontarse hasta él: “el remonte hasta el Decir es la reducción fenomenológica en la que se describe lo indescriptible” (*Id.* 108)²⁴.

La posibilidad de ir de lo dicho al Decir y de poner de relieve ese Decir está sujeta a una dialéctica decir-desdecir, dicho-desdicho que no tiene ni puede tener fin²⁵. He aquí la hermenéutica levinasiana que afecta de modo directo al lenguaje, al decir de otro modo, a la ética vista como ontología en la que la alteridad o lo infinito se presenta desgarrando la mismidad y la totalidad, pero como teniendo lugar en su seno aunque sin ser contenida en ninguno de sus marcos ni categorías²⁶; y a la religión o teología, pues Dios viene a la idea dejando una huella de su paso que no es intencionada. Así, el lenguaje que se desdice a cada paso sólo puede insinuar²⁷.

Levinas reclama que la dimensión ética del lenguaje –la vocativa– sea puesta de relieve y sea vista como an-árquica, como previa o más eminente que su dimensión comunicativa. Aún aceptando la preeminencia ética

24 Ricoeur pone de relieve que el nervio de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es la distinción entre el Decir (la ética) y lo dicho (la ontología), la relación entre la ética de la responsabilidad y la ontología: una ética sin ontología. Sin embargo, Ricoeur no considera viable tal proyecto: la ética sin ontología se queda sin lenguaje directo y se convierte en “terrorismo verbal” (*cf.* Ricoeur 1999).

25 “De ahí la idea de una dia-cronía de la verdad en la que lo dicho debe quedar desdicho y lo desdicho a su vez desdicho. En este sentido, la esencia escéptica de la filosofía puede ser tomada en serio: el escepticismo no es una réplica arbitraria, es una doctrina de la prueba y del examen, aunque irreductible a un examen de tipo científico” (Levinas 2001 92). Como es obvio, esto supone una nueva concepción del lenguaje y de las relaciones existentes entre los signos (*Id.* 113).

26 “Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no comportara la verdadera medida del ser, como si otro concepto —el concepto de *infinito*— debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella” (Levinas 1977b 49).

27 “Pensamiento que piensa más que el pensamiento del ser, desembotamiento que la filosofía se esfuerza por decir, esto es, por comunicar, y ello aunque sólo sea en un lenguaje que se desdice sin cesar, que insinúa” (Levinas 2001 163).

del lenguaje, que para Levinas no significa anterioridad temporal ni posibilidad de separación de la dimensión temática, no está nada claro que lo que reclama no desdibuje al otro que se expresa en el lenguaje²⁸. A esta seria objeción, Levinas responde recordando que eso se da siempre en un contexto²⁹. A pesar de ello, creo que perdura la sensación de que el otro ha quedado excesivamente vaciado en su alteridad.

Sea como sea, Levinas insiste en que la metafísica no es la negatividad, no es la negación o el rechazo, sino una trascendencia que

designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esta relación destruya sin embargo esta relación y sin que esta distancia destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que esta relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo, a su ipseidad, sin que acalle a la apología, sin que esta relación llegue a ser apostasía y éxtasis (Levinas 1977b 65-66).

Estamos, por tanto, más allá del ser, o en el Bien más allá del ser, en la afirmación de que la ética no presupone una ontología previa, pues es filosofía primera. Y aquí Levinas da un paso más, ya que esa excedencia no es suficiente para hablar de ética: “¿basta con mantener esa inteligibilidad de manera puramente negativa respecto al saber, al aparecer y a la presencia? A no ser que la inteligibilidad de la alteridad de lo otro, de la trascendencia, reclame otra fenomenología, acaso una que sea destrucción de la fenomenología del aparecer y del saber” (Levinas

28 “Gramaticalmente hablando, ¿no es verdad que el vocativo no tiene razón de ser sino cuando se le adjudica al verbo el imperfecto y el futuro? Leyendo *Totalidad e infinito*, tengo la impresión de que el rostro del otro emerge, digámoslo así, de la nada, lo que le da a su filosofía un carácter fantasmagórico” (Frederikse; cf. Levinas 2001 115).

29 “Que la responsabilidad *ilimitada* por el otro, que una desnucleación de sí mismo, pueda tener una traducción en lo concreto de la historia, eso, claro que lo pienso. El tiempo, en su paciencia y en su largura, en su espera, no es una ‘intencionalidad’ ni una finalidad (finalidad de lo Infinito —¡qué irrisorio!—): pertenece a lo Infinito y, en la responsabilidad por el otro, significa la *dia-cronía*” (Levinas 2001 117).

2006 27). Es decir, Levinas demanda una fenomenología de lo que está más allá de la fenomenología y eso será la ética, pero una ética basada en la noción de heteronomía y no en la de autonomía³⁰.

Esto implica una serie de consecuencias para el propio sujeto, pues “lo psíquico es originariamente lo teológico. Para decir lo psíquico, remonto a palabras como insomnio, o velar, o vigilancia. El saber en el que aparece el yo hegemónico es una de las posibilidades de lo psíquico, pero es preciso que ya se haya despertado el psiquismo para que haya saber” (Levinas 2006 44; para el papel del insomnio y la vigilia, *cf.* 2001 90). Es decir, la primacía de la ética es a la vez la de la teología, la del psiquismo abierto al otro, desgarrado por el otro que ha de mantener, en el caso de Dios, no sólo su alteridad, sino su Majestad³¹. Esta alteridad, en la ética, supone una disimetría y una prioridad del otro sobre el yo, así como una profunda vulnerabilidad del yo³²; y por ello mismo, una responsabilidad an-árquica o no contraída, que obliga al yo a ser rehén y a tener que responder por el otro (*cf.* Levinas 2001 129). Y es aquí precisamente donde surge la ética, no antes: “el vocativo no basta. No es suficiente, para que se dé la ética, con que me limite a no tematizar al otro; hay ética cuando el otro me *obsesiona* o me cuestiona. Cuestionar no es aguardar que yo responda; no se trata de dar respuesta, sino de encontrarse responsable” (Levinas 2001 138). La ética aparece siempre con la respuesta, con la responsabilidad por la alteridad, del otro y del Otro. Y esto está más allá de la filosofía del diálogo.

30 “Lo que intento es rehabilitar la heteronomía en la medida en que ésta puede significar algo distinto a la esclavitud: ante todo, se trata de saber quién es el *otro* de la *heteronomía*” (Levinas 2006 47).

31 “Es preciso que exista relación con la Trascendencia *como tal*. La relación no ha de echar a perder lo que la Trascendencia tiene de extraña, pues la extrañeza pertenece a su Majestad” (Levinas 2006 56).

32 “El otro siempre pasa antes. A esto es a lo que he llamado, en lenguaje griego, la disimetría de la relación interpersonal. Ninguna línea de las que he escrito resistiría si no hubiera esto. Y esto es la vulnerabilidad. Sólo un yo vulnerable puede amar a su prójimo” (Levinas 2001 128).

Por ello, en segundo lugar, este planteamiento tiene consecuencias para la razón que se ve desbordada y “precedida” por un nuevo pensamiento capaz de permitir que Dios venga a la idea:

(...) nos preguntamos si es posible hablar legítimamente de Dios, sin atentar contra la absolutidad que parece significar la palabra. Haber tomado conciencia de Dios, ¿no es haberlo incluido en un saber que asimila, en una experiencia que sigue siendo –cualesquiera que sean sus modalidades– un aprehender y un captar? Y, de ser así, la infinitud o alteridad total, o la novedad de lo absoluto, ¿no es restituida a la inmanencia, a la totalidad que abarca el “yo pienso” de la “apercepción trascendental”, al sistema en el que desemboca o hacia el que tiende el saber a través de la historia universal? Lo que significa ese extraordinario nombre de Dios en nuestro vocabulario, ¿no resulta contradicho por esa inevitable restitución, hasta el punto de desmentir la coherencia de ese significar soberano y reducir su nombre a un puro *flatus vocis*? Sin embargo, ¿qué otra cosa podemos buscar bajo el pensamiento sino la conciencia y la experiencia –qué otra cosa sino el saber– para que, al acoger la novedad de lo absoluto, no la despoje de su novedad en virtud de su misma acogida? ¿Cuál sería ese otro pensamiento que –sin ser asimilación, ni integración– no recondujera lo absoluto en su novedad a lo “ya conocido” y no comprometiera la novedad de lo nuevo desflorándolo en la correlación entre pensamiento y ser, que el pensamiento mismo instaure? Haría falta un pensamiento que no estuviera ya construido como relación que vincula al pensador con lo pensado; o haría falta, en ese pensamiento, una relación sin correlativos, un pensamiento no-construido a la rigurosa correspondencia entre lo que Husserl denomina *noesis* y *noema*, no-construido a la adecuación de lo visible con la mirada (*visée*) a la que respondería en la intuición de la verdad; haría falta un pensamiento en el que ya no serían legítimas las propias metáforas de visión y de mira (Levinas 2001 12-13).

Esta aparición de la trascendencia supone terminar con la onto-teología, pero no –como se ha señalado– al modo heideggeriano, porque se haya olvidado pensar el ser del ente (en este caso, de un ente eminente), sino simplemente para permitir la aparición de un nuevo sentido que es la misma trascendencia inaferrable por la filosofía³³. Este nuevo pensar que

33 “El discurso filosófico debe, pues, poder abarcar a Dios —del que habla la Biblia— en el caso de que ese Dios haya de tener un sentido. Pero, en tanto que pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en el interior de la ‘gesta de ser’. Se sitúa en ella como ente por excelencia. Si la intelección del Dios bíblico —la teología— no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no se debe a que piensa a Dios como ente sin explicitar previamente el ‘ser de este ente’, sino porque, al tematizar a Dios, lo mete en la carrera del ser, mientras que el Dios de la Biblia

accede a Dios no sólo no es onto-teología, sino que tampoco es teología negativa³⁴. Levinas es muy rotundo a este respecto, ya que considera que “por lo demás, ¿acaso no es todo intento de teodicea una manera de pensar a Dios como una realidad del mundo?” (Levinas 2001 173). Esto supone que incluso la crítica heideggeriana queda atrapada en la historia de la onto-teología³⁵, pues “la idea del ser, el ser en su verdad, se convierte en conocimiento o comprensión de Dios: teo-logía. La filosofía europea del ser se convierte en teología” (Levinas 1994 145). Ahora bien, la pregunta que Levinas plantea tiene un sentido filosófico (*Id.* 171)³⁶, y por ello el lituano sostiene que es filosofar de otro modo. Esta oposición a la filosofía tradicional es lo que obliga constantemente a Levinas a “justificarse ante la filosofía” (*Id.* 86). La filosofía occidental identifica pensamiento, sentido y ser, con lo cual lo engloba todo en sí misma, incluido Dios, visto como ente por excelencia. Al proceder de este modo, acaba destruyendo la trascendencia y obliga a plantearse la alternativa de aceptar el Dios de los filósofos (plenamente racional) o el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (no

significa de una manera inverosímil —es decir, sin analogía con una idea sometida a los *criterios*, sin analogía con una idea expuesta a la conminación de mostrarse como verdadera o falsa— lo más allá del ser, la trascendencia. No es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia. La teología racional, profundamente ontológica, se esfuerza por satisfacer los derechos de la trascendencia en los dominios del ser expresándola por medio de adverbios de altura aplicados al verbo ser: Dios existiría de manera eminente o por excelencia” (Levinas 2001 86-87). Y esto es muy importante, ya que “ese des-inter-esamiento, esa despedida, ese adiós, ¿no significan un *a-Dios?*” (*Id.* 80).

34 “Inteligibilidad cuyo carácter insólito no se reduce a una teología negativa. La trascendencia de lo Infinito no queda recuperada en las proposiciones aun cuando éstas fuesen negativas” (Levinas 2001 162).

35 “El fin de la metafísica, la crisis del mundo técnico, que conduce a la muerte de Dios, es en realidad la prolongación de la onto-teo-logía” (Levinas 1994 146).

36 Y, como señala, él no es el único que la ha planteado: “cuando menos, puede constatarse que la *diferencia ontológica* les sirve a los filósofos como modelo de trascendencia y que, incluso repudiada en investigaciones emparentadas con el pensamiento religioso, se apela a ella con frecuencia. Permitásenos tan sólo recordar el profundo y sutil ensayo de Jean-Luc Marion acerca de la divinidad de Dios. Un intento valiente de penetración, una tentativa aún solitaria entre los filósofos de no entender ya más a Dios a partir primordialmente del ser” (Levinas 2001 169).

pensable). Para Levinas, esta alternativa es incorrecta ya que la filosofía ha restringido la noción de sentido, y no ha sido capaz de ver que hay un sentido y una racionalidad previos al ser (*Id.* 87-88).

Si bien Levinas es muy consciente del significado de su afirmación (*cf.* 1994 191), parece tener bastantes más dudas respecto al modo en el que pueda llevarse a cumplimiento:

¿No se puede mostrar que, lejos de limitarse al puro rechazo de las normas del saber, el pensamiento que va a Dios –y que allá va de modo distinto a como se encamina a lo tematizado– comporta unas modalidades psíquicas y originarias –más allá de las requeridas por un mundo de leyes sin juego, con sus relaciones de reciprocidad y de compensación y sus identificaciones de las diferencias–, modalidades de la perturbación de lo Mismo por el Otro, modalidades propias y originarias del a-Diós, en las que se interrumpe la aventura ontológica del alma, en las que, frente a la Gloria, se *eclipsa* la idea del ser (quizá rebajada precisamente, en Dios, al rango de simple atributo) y en las que, en el des-inter-esamiento, se torna borrosa la alternativa de lo real y de lo ilusorio? (Levinas 2001 167).

2. Dios no contaminado por el ser

Una vez que hemos visto la necesidad de encontrar un nuevo acceso a Dios, podemos pasar a los textos en los que se dice algo más concreto sobre su modo de venir a la idea y sus rasgos. En primer lugar, la teología está unida a la ética, ya que el rostro es la huella del absoluto, la forma en la que la trascendencia se hace presente sin convertirse en inmanencia: es el *Él* o *Illeidad* que se muestra en su ausencia (*cf.* Levinas 1967 198-199)³⁷. Así pues, la huella no pertenece al aparecer ni es un signo o,

37 *“Au delà de l'être, est une Troisième Personne* qui ne se définit pas par le Soi-Même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'*irrectitude* radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être, où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, 'est le profil du 'Il'' (Levinas 1964 152). En otro lugar señala que “dans ma conception, il n'est pas question de Dieu rencontré en dehors des hommes. J'ai parlé toujours de cette perspective de hauteur qui s'ouvre à travers l'homme” (Levinas 1962 105).

al menos, no es un signo cualquiera: “significa más allá de toda intención de significar y más allá de todo proyecto del que sería el objetivo (la *visée*)” (*Id.* 199)³⁸. La huella, como ya hemos señalado en el primer apartado, se sobrepone, no quiere decir nada, es sólo el pasar o el paso de un ser que trasciende el mundo. Hay que buscar, por tanto, un nuevo orden en el que el Otro se presente al Mismo sin perder su alteridad. En la proximidad del Otro se produce una relación que rompe la contemporaneidad y se remonta a un pasado irreversible, que no puede ser encerrado en un signo: es la desnudez del rostro que se expresa interrumpiendo el orden del ser en sí (*Id.* 207-208). Pero esta interrupción es muy sutil, no desubica o rompe el orden, simplemente entra y se retira dejando una huella de su paso. Sólo continúa para quien quiere darle continuidad, pues se retira antes de entrar. Esta forma de aparecer sin aparecer, de manifestarse sin manifestarse es el enigma (*Id.* 209)³⁹. La huella en el rostro del otro es el enigma, el paso de Dios. Lo verdaderamente absoluto, más allá del ser es Dios, el *Ille* que deja huella de su paso en el rostro del otro: es la trascendencia o altura. Este Dios trascendente, que es de otro modo que ser, que es “un Dios no contaminado por el ser” (Levinas 1999 42)⁴⁰, reclama, por una parte, un decir de otro modo, que sea capaz de expresar “la exterioridad de una trascendencia que ninguna lengua sabría contener”

38 Aclarando esta cuestión, añade, en otro lugar: “il ne saurait entrer dans l'apparaître —se faire phénomène— se thématiser sans se laisser contenir, sans recevoir des limites dans l'immanence. Ce refus d'apparaître est donc positivement la responsabilité même pour l'autre, antérieure à tout présent mémorable, venant d'un passé qui n'a jamais été présent, qui n'a jamais été libéré de sujet, m'ordonnant à l'autre, au premier venu, au prochain, sans se montrer à moi, mais entrant en moi par simple effet du traumatisme, par effraction. Ma responsabilité pour l'autre est précisément ce rapport avec un Infini in-thématisable. Elle n'est pas ni l'expérience, ni la preuve: elle en *témoigne*” (Levinas 1972 106).

39 De ahí que todo se mueva en el plano del quizás y no en el de la evidencia del discurso filosófico (*cf.* Gaviña Álvarez 1974 535; Forthomme 51). Esta idea del enigma es claramente explicada por Féron (1976 70). Por otra parte, hay que señalar que el enigma y la huella presentan una profunda vinculación (*cf.* Petrosino & Rolland 1984 77).

40 En otro lugar, aclara en qué sentido habla de Dios: “sería superfluo, después de todo, preguntarse aquí si se trata de una trascendencia hacia Dios o de una trascendencia a partir de la cual una palabra como ‘Dios’ revela su sentido. Que esa trascendencia se haya producido a partir de la relación (¿horizontal?) con el otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro (*Autrui*)” (Levinas 2001 148).

(Faessler 1984 121). La huella del paso de Dios es la expresión filosófica de la humildad bíblica de Dios, de la expresión del Otro en lo Mismo, sin perder su altura ni ser absorbido⁴¹.

Por otra parte, la proximidad del otro exige responsabilidad, que es anterior a la libertad, a una falta cometida libre y conscientemente (cf. Levinas 1967 233-234)⁴². El yo es expiación por el otro, rehén. La ética surge yendo más allá del fenómeno al rostro, a la proximidad del otro, en cuyo encuentro nace el lenguaje originario, el lenguaje que expresa lo absoluto, lo no tematizable, el lenguaje que es un decir y “este primer decir es solamente un nombre. Pero es Dios” (Id. 236). Antes de retomar las cuestiones del lenguaje y la responsabilidad es importante no perder de vista que, para Levinas, pensar a Dios como un Tú es pensarlo como “ser de otro modo” y no como “de otro modo que ser”, que no piensa más allá del ser y, por ello, se subordina a la ontología (cf. Levinas 2001 175-176)⁴³. La forma en la que Dios pasa y deja huella de su paso es el rostro del otro, que conserva su enigma y su mandato, pero añade Levinas: “entiéndase bien, no es que el otro hombre deba ser considerado Dios o que Dios, el Tú eterno, se encuentre sin más en alguna prolongación del tú. Lo que aquí cuenta es que a partir de la relación con el otro (*autre*), desde el

41 Para Levinas este apoyo en la Biblia no hace perder a la filosofía su carácter racional, ya que él entiende Israel y el judaísmo como una realidad y una verdad de carácter universal (cf. Levinas 2001 85).

42 Como bien ha señalado Herrero Hernández (2000), esto plantea un grave problema: “en la medida en que la subjetividad siempre viene asociada a un acto deliberadamente libre por parte del sujeto, queda sin resolver la tremenda paradoja de tener que hablar de responsabilidad en términos de pasividad (275).

43 Es más: “el Tú en el caso de Dios no es un ‘de otro modo que ser’, sino un ‘ser de otro modo’. La reflexión sobre el Tú no se aventura hasta llegar a pensar, en él, un más allá del ser. Se subordina a la ontología retrocediendo ante la infidelidad suprema para con la filosofía transmitida, para la cual el ente y el ser del ente son las últimas fuentes de lo que tiene sentido. Mantenerse en relación con el Tú que en Dios *eclipsa* al ser sería interpretado de forma peyorativa como un modo de complacerse en la ilusión. No se tendrá la osadía de pensar que el psiquismo humano en su relación con Dios se aventura hasta las significaciones de lo más allá del ser y de la nada, más allá de la realidad y de la ilusión, hasta el des-inter-esamiento” (Levinas 2001 175-176).

fondo del diálogo, esa palabra desmesurada alcanza un significado para el pensamiento, y no a la inversa” (*Id.* 198). Esta forma de hablar no debe llevar a la conclusión de que se trata de una prueba de la existencia de Dios, más bien se está afirmando que Dios llama desde el rostro del otro⁴⁴.

En este sentido Levinas retoma la idea cartesiana del infinito y lo llama Dios, añadiendo que “*entender a un Dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que la de arrancar el ser del olvido en el que había caído dentro de la metafísica y la onto-teología*” (Levinas 1999 42). El filósofo judío busca un Dios incontaminado por el ser y, en este sentido, su proyecto es netamente diferente al que emprende Heidegger en sus últimos escritos, quien sigue considerando el ser como origen de todo sentido. Que Dios no sea ser supone poner en cuestión que el ser sea la fuente última de sentido. Ese más allá del ser del que Levinas ya ha hablado, la trascendencia o altura, se encuentra en el otro, en la ética, que no se subordina a la ontología o al pensamiento del ser (*cf.* Levinas 1994 149-150)⁴⁵.

Hay que pensar a Dios fuera de la onto-teo-logía, no a partir del mundo, sino como desproporción. Así pues, es necesario acabar con toda mistificación y lograr la secularización del mundo para poder alcanzar a Dios más allá del ser y no con las categorías propias del ser: hay que vencer el embrujo (*cf.* Levinas 1994 200-201). Sólo se sale de ahí por un movimiento que va hacia el otro hombre, por la responsabilidad, que perfila la trascendencia. De ahí que Levinas considere que el tratamiento no onto-teo-lógico de Dios se tiene que realizar mediante el análisis de

44 “Le visage n’est point preuve de l’existence de Dieu, mais circonstance incontournable où s’annonce et s’énonce la signification de ce mot. L’Illéité désigne ce détour à partir du visage, la façon dont Dieu nous concerne sans entrer en conjonction avec la conscience thématitante et où le sujet est obligé d’une obligation qui n’a pas commencé en lui” (Faessler 1984 140-141). Levinas explica el sentido en el que hay que entender su pensamiento: “describe solamente la circunstancia en la que el sentido mismo de la palabra ‘Dios’ viene a la idea, y de manera más imperiosa que una presencia” (Levinas 2001 218).

45 Faessler (1991) analiza la concepción levinasiana de Dios y la estrecha relación que hay entre ese Dios incontaminado por el ser y una subjetividad constituida por la alteridad (411-420).

las relaciones interhumanas que ponga de relieve que el yo es an-arquía y no tiene su origen en sí mismo⁴⁶. Ésta es la única vía posible para llegar a Dios como trascendencia⁴⁷.

Esto es así porque la idea de Dios hace estallar el pensamiento, no se contiene en una representación, es lo inasumible; aunque es “introducida” en el yo, su diferencia es más radical que toda otra diferencia: “Dios no es simplemente el primer otro, sino que es distinto a los otros, otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad de los otros, a la constricción ética al prójimo. Diferente, por tanto, de cualquier prójimo” (Levinas 1994 263). Ésa es la verdadera trascendencia de Dios hasta su ausencia. Esta profunda vinculación de la teología y la ética, sin reducción de la una a la otra, supone “que los atributos de Dios se den en imperativo (y no en indicativo) significa que ‘conocer a Dios es saber lo que hay que hacer’, de modo que afirmar que ‘Dios es misericordioso’ en realidad quiere decir: ‘Sed misericordiosos como Él’ (DL, 33/ tr. 37)” (Levinas 2006 10). El conocimiento de Dios supone una actuación, un pasar a la acción, un ser no-indiferente. Así pues,

en la “idea de Infinito en nosotros” confluirían pues dos movimientos: aquél por el que la horizontalidad de la relación social se peralta en Revelación de lo trascendente y el de descenso (*kénosis*) del Altísimo por el que éste, sin abandonar su diferencia absoluta como más allá del ser, se traduce en no-indiferencia por el otro hombre. La excepcionalidad de esa idea, en la que se quiebra la adecuación entre el pensamiento y lo pensado, constituye la excepcionalidad del hombre mismo. El carácter teológico que Levinas subraya

46 “Buscamos el acceso a una noción no ontológica de Dios a partir de cierto desinter-és; buscamos una salida de la ontología a partir de la relación con el prójimo en su diferencia, que hace imposible la objetividad (la cual implica siempre contener un contenido), que es una responsabilidad hacia el otro” (Levinas 1994 216).

47 “No existe modelo de la trascendencia fuera de la ética. La única manera de que pueda tener significado lo que es algo más que ser es la relación con el prójimo, que las ciencias humanas reducen al ser. La búsqueda de un Dios no onto-teológico no procede de una idea adecuada. Debe saber que parte de un modelo sin mundo, y que la relación con los demás es un *contrasentido*” (Levinas 1994 231). Y en otro lugar: “un Dieu qui me concerne par une Parole exprimée en guise de visage de l'autre homme, est une transcendance qui ne devient jamais immanence” (Levinas 1995 172).

en el pensamiento no representa endiosamiento alguno del hombre, sino la sobrehumana tarea con la que ha de cargar: un *deber* que desborda su *poder* (Levinas 2006 11).

Ahora bien, es preciso no confundir lo que Levinas está diciendo, pues no se trata de una prueba de la existencia de Dios, sino únicamente de la posibilidad de dotar de sentido a la palabra “Dios”⁴⁸. Como ya hemos señalado, Dios viene a la idea apelando o llamando en imperativo a través del otro hombre, de su rostro y, como tal, reclamando una responsabilidad ilimitada y no contraída por una acción:

Fenomenología de la idea de lo Infinito que no interesaba a Descartes (...) Pensamos que la idea-de-lo-Infinito-en-mí –o mi relación con Dios– me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído en ninguna “experiencia”, pero cuyo mandato, venido *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma (Levinas 2001 14).

Por ello ese carácter an-árquico e imperativo no se contiene en ningún concepto ni en ninguna tematización, sólo se mantiene en la ética y conduce a Dios: “el movimiento mismo que conduce hacia el otro conduce hacia Dios” (Levinas 2001 196)⁴⁹.

Así, la salida que Levinas ha buscado a lo largo de su obra se concreta en el rostro del otro, en la responsabilidad (cf. Levinas 1994 203) y se

48 “Los diversos textos reunidos en este libro desarrollan una investigación sobre la posibilidad —o incluso sobre el hecho— de entender el término Dios como una palabra significativa. Investigación llevada a cabo independientemente del problema de la existencia o de la no existencia de Dios, independientemente de la decisión que pudiese tomarse ante esta alternativa y con independencia también de la decisión sobre el sentido o el sin-sentido de esta misma alternativa” (Levinas 2001 11).

49 Lo que refuerza lo ya establecido: “a Dios, que no es precisamente intencionalidad en su complejidad noético-noemática. (...) ¡Para-el-otro hombre y por él a-Diós!” (Levinas 2001 15). Y esto es la vida de Dios (*Id.* 16), tiene un carácter existencial (*Id.* 133); y sobre todo no supone endiosar al otro: “entiéndase bien, no es que el otro hombre deba ser considerado Dios o que Dios, el Tú Eterno, se encuentre sin más en alguna prolongación del Tú. Lo que aquí cuenta es que a partir de la relación con el otro (*autre*), desde el fondo del Diálogo, esa palabra desmesurada alcanza un significado para el pensamiento; y no a la inversa” (*Id.* 198).

expresa mediante nociones que superan su límite, que van más allá de su contenido, como deseo o infinito (*Id.* 206). De ahí la insistencia levinasiana en que esto debe ser bien entendido y no confundido con bellas palabras:

Lo que rige nuestra búsqueda, en la que se estudia cómo elaborar conceptos no positivos, son las relaciones humanas, las relaciones éticas; llamadas impropriamente éticas, si la ética como *ethos* es costumbre y segunda naturaleza. Fuera de su aspecto de masas, del que sólo se ocupa la sociología, las relaciones humanas están estructuradas con arreglo a un modelo distinto al del ser. Significan el algo más que ser. Aquello que denominamos Dios no puede tener sentido sino a partir de esas relaciones distintas. Sólo a partir de dichas relaciones puede “manifestarse” Dios. Pero subrayemos que concebir a Dios a partir de la ética no es, en absoluto, una idea bienpensante. Al contrario, se trata de hacer hincapié en las relaciones humanas como el elemento extraordinario donde tiene significado un exterior no espacial, y no de imaginar un Dios causa del mundo, que, como tal, seguiría perteneciendo al mundo (Levinas 1994 222-223).

Dejando de lado los aspectos que afectan de modo más directo a la ética, esto supone que Dios desgarrar el pensar, supera todo contenido⁵⁰ y es igualmente an-árquico:

(...) se trata, por tanto, de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; anterior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, an-árquica, accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento rememorable que la representación retiene en su presencia (Levinas 2001 97).

Luego, Dios sólo se ve como una palabra con significado una vez superada la intencionalidad y alcanzado el verdadero plano de la ética, que es el del

50 “Nosotros decimos: la idea de Dios hace saltar en pedazos aquel pensamiento que —como cerco, sinopsis y síntesis— no hace sino encerrar en una presencia, re-presenta, reduce a la presencia o deja ser. (...) La idea de Dios es Dios en mí (*moi*), pero es ya Dios rompiendo la conciencia que apunta a ideas, Dios que difiere de todo contenido” (Levinas 2001 95).

deseo y el amor⁵¹. Aquí surge un problema clave para la filosofía, pues cuando Dios ha venido a la idea, lo que busca es establecer un discurso sobre él⁵². Pero Levinas destaca que semejante discurso no sólo no es posible al modo propio de la filosofía, sino que el sentido de Dios que viene a la idea es teológico y ético, ya que hace posible la responsabilidad:

¿Por qué existe el tercero? En ocasiones me pregunto si no cabe justificarlo así: hacer posible una responsabilidad por el otro des-inter-es-ada excluye la reciprocidad; pero, ¿sin consagración al otro sería el otro? Se precisa de un tercero. Sea como fuere, en la relación con el otro estoy siempre en relación con el tercero. Pero éste también es mi prójimo. A partir de ese momento, la proximidad se vuelve problemática: hay que comparar, pesar, pensar, hay que hacer justicia, fuente de la teoría. Toda la recuperación de las Instituciones –y de la misma teoría–, de la filosofía y de la fenomenología –explicitar el aparecer–, todo ello se hace, en mi opinión, a partir del tercero. La palabra “justicia” está, en efecto, mucho más en el lugar que le corresponde allí donde se requiere no mi “subordinación” al otro, sino la “equidad”. Si es necesaria la equidad, son necesarias la comparación y la igualdad: la igualdad entre lo que no se compara. Y, por consiguiente, la palabra “justicia” se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro (Levinas 2001 118-119).

Es decir, el discurso, las instituciones, lo horizontal es posibilitado por la alteridad, el exceso, lo eminente, y obtiene su sentido de ello.

Aquí surge de nuevo la objeción relativa al lenguaje ético:

(...) lo que quiero preguntarle hoy concierne sobre todo a algunos pasajes de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, donde usted dice que, en un

51 “La trascendencia hacia Dios —ni lineal como la mira intencional; ni teleológica dirigida a desembocar en el carácter puntual de un polo y, así, detenerse en entes y en substantivos; ni siquiera inicialmente dialógica y nombrando a un *tú*—, ¿no se ha producido acaso ya merced a la trascendencia ética, de modo que el deseo y el amor se hayan hecho más perfectos que la satisfacción? Sería oportuno, después de preguntarse aquí si se trata de una trascendencia hacia Dios o de una trascendencia a partir sólo de la cual una palabra como ‘Dios’ revela su sentido. Que esa trascendencia se haya producido a partir de la relación (¿horizontal?) con el otro no significa ni que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro (*Autrui*)” (Levinas 2001 148).

52 “Es posible que el término Dios haya venido a la filosofía a partir de un discurso religioso. Pero la filosofía —aun cuando lo rechace— entiende este discurso como un discurso de proposiciones sobre un tema, es decir, como cargado de un sentido que se refiere a un desvelamiento, a una manifestación de presencia” (Levinas 2001 94).

momento dado, las categorías ontológicas se transforman en términos éticos (p. 146), y que los tropos del lenguaje ético resultan adecuados a la estructura que usted quiere expresar (p. 155). El lenguaje es capaz de igualar la paradoja de la descripción metafísica (véase p. 120, n. 35). (...) Si el lenguaje ético es adecuado a la problemática metafísica, tal afirmación no es válida para el lenguaje ético. ¿Y acaso ello no significa que la exploración del lenguaje ético podría ofrecer nuevas posibilidades para decir la relación con lo Infinito? (De Boer; cf. Levinas 2001 123-124).

A lo que Levinas responde siempre con la relación Decir/desdecir⁵³ y recordando el carácter propio del lenguaje ético: “el Decir, antes de cualquier lenguaje en el que se transmitan informaciones, contenidos, antes del lenguaje como Dicho, es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén” (Levinas 1994 193). El lenguaje ético es el imperativo, la orden que reclama la no indiferencia, la responsabilidad por y para el otro. Y eso, a pesar de lo que pudiera pensarse, no es diálogo sino testimonio⁵⁴. Y ésta es la única opción de hablar de Dios:

Buscar en la proximidad una relación con el Infinito es la manera en la que el testimonio da fe, dejando al Infinito su infinitud. Dar testimonio del Infinito sin llevarlo al ser es una relación en la que al Infinito no se llega mediante las presuposiciones o en una simple prolongación. Sólo se podría hablar de un Dios no ontológico en el acercamiento ante la proximidad y Dios. Pensar en Dios sin que esta idea adopte un modelo en una relación de inmanencia es una noción contradictoria. No existe modelo de la trascendencia fuera de la ética. La única manera de que pueda tener significado lo que es algo más que ser es la relación con el prójimo, que las ciencias humanas reducen al ser. La búsqueda de un Dios no onto-teológico no procede de una idea adecuada. Debe saber que parte de un modelo sin mundo, y que la relación con los demás es un *contrasentido* (Levinas 1994 231).

53 “En esto es más adecuado; pero también diré que el Decir debe acompañarse de inmediato de un desdecir, y este desdecir debe ser a su vez desdicho a su modo, y aquí no hay parada; no existen formulaciones definitivas. Por esto, yo llamo a mi conclusión del libro que usted recuerda ‘dicho de otro modo’” (Levinas 2001 125).

54 “En otras palabras, *¿qué significa el lenguaje como Decir?* Lo que aquí se expone podría pasar por una ‘filosofía del diálogo’. En realidad, no creemos que el diálogo sea la primera forma del lenguaje. Éste es antes testimonio” (Levinas 1994 227).

Todo lo cual supone que el testimonio es de la gloria de Dios, ante la cual la única respuesta es *heme aquí*: “Dedicación de sí mismo, este testimonio es la apertura que expresa el exceso de exigencia a medida que esa exigencia de responsabilidad se satisface. A través de ese testimonio se materializa la gloria. Es la manera en la que el Infinito sobrepasa a lo finito y la manera en la que el Infinito ocurre” (Levinas 1994 236)⁵⁵.

Esto tiene consecuencias para la ética y para la teología. En primer lugar, para la ética ya que no es una disciplina, sino algo más sublime que la ontología⁵⁶, lo que implica que el hombre que alcanza lo originario y no lo puede contener está inspirado⁵⁷, y esta inspiración es la salida de sí mismo: “en el profetismo o en la inspiración, el Otro no está en el Mismo con arreglo a la estructura de la comprensión, sino que el Otro agita al Mismo hasta la ruptura de su núcleo; hay aquí una no coincidencia (...), y esta no coincidencia es ruptura y desbordamiento” (Levinas 1994 240-241).

En segundo lugar, para la teología ya que destaca que Dios es desproporción, gloria y distancia⁵⁸, es lo separado o *kadosh*: “de manera

55 “El testimonio no convierte en tema aquello que atestigua y, como tal, no puede ser sino testimonio del Infinito” (Levinas 1994 234).

56 “Éstas son las reflexiones por las que seguiré sosteniendo que mi método es, después de todo, un ‘análisis intencional’, y que el lenguaje ético me parece más cercano al lenguaje adecuado y que, para mí, la ética no es en modo alguno una capa que venga a envolver a la ontología, sino que es, de alguna manera, más ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología. (...) Es más ontológica que la ontología, más *sublime* que la ontología. De ahí procede un equívoco según el cual parece apoyarse sobre algo previo, mientras que es anterior. Se trata, pues, de un trascendentalismo que comienza con la ética” (Levinas 2001 127).

57 “La señal dada al otro es sinceridad, veracidad según la cual se glorifica la gloria. El infinito sólo posee la gloria a través del acercamiento al otro, mediante mi sustitución del otro o mi expiación por otros. El sujeto está, en su psiquismo, *inspirado* por el Infinito, de modo que contiene más de lo que puede contener. No hay, pues, como en Hermann Cohen, *correlación* entre hombre y Dios” (Levinas 1994 238).

58 “Pero esta paradoja introduce la gloria del Infinito en la relación que habitualmente se denomina intersubjetiva. De esta relación se eleva gloriosamente el Infinito” (Levinas 2001 194).

que la inscripción del mismo nombre de Dios sería la inscripción originaria de la diferencia” (Levinas 1994 195); y, por último, la diferencia radical o desproporción⁵⁹. Si Dios es separación, diferencia radical, desproporción, simplemente no es aferrable ni tematizable:

Así, Dios escapa a la objetivación y no se encuentra, ni siquiera, en la relación Tú-Tú, no es el Tú de un Yo, no es diálogo ni está en el diálogo. Pero tampoco es separable de la responsabilidad hacia el prójimo que sí es un Tú para mí. De modo que Dios es tercera persona o Illeidad. Y el orden al que, como sujeto, estoy sometido, procede del entendimiento que sólo percibo en mi propio Decir (Levinas 1994 241)⁶⁰.

Luego, en el fondo, Dios más allá del ser, más allá de la onto-teología es una palabra con significado que rompe con todo discurso:

La búsqueda que aquí llevamos a cabo es una insólita búsqueda de Dios sin onto-teología. La *palabra* Dios es única, porque es la única palabra que no extingue o no ahoga o no absorbe su Decir. No es más que una palabra, pero revoluciona la semántica. La gloria se encierra en una palabra, se hace ser, pero al mismo tiempo destruye esa morada. Inmediatamente desmentida, esta palabra no se amolda a las categorías gramaticales (ni nombre propio ni nombre común) (Levinas 1994 242)⁶¹.

Por tanto, al llegar al punto más eminente del acercamiento no onto-teológico a Dios, en el pensamiento de Levinas surgen de nuevo los temas de sus primeras obras: como hemos visto, la salida, y ahora el tiempo

59 “En realidad, sólo Dios es metáfora suficiente para expresar la *desproporción*” (Levinas 2001 200).

60 Antes había concretado más: “Dar fe de Dios no es enunciar la palabra, como si la gloria pudiese plantearse como tema, o tesis, o *esencia* del ser. El orden que me ordena no me deja ninguna posibilidad de volver el revés del derecho, remontarse a lo exterior como frente a un tema o, como en el diálogo, encontrar en el Tú un ser. El carácter no fenoménico del otro, que me afecta por la representación, sin yo saberlo, como un ladrón, es la Illeidad de la tercera persona” (Levinas 1994 238-239).

61 Por ello la filosofía y la teología han olvidado también la trascendencia, o simplemente la han abordado de modo incorrecto, usando adverbios de altura (*cf.* Levinas 1994 243-244).

y la diacronía⁶². El sentido originario o anárquico⁶³, el despertar en este punto denominado ya propiamente responsabilidad y sustitución⁶⁴, y la Illeidad⁶⁵ o alteridad inaferrable que provoca la ruina de la representación y se plasma en el hay de una conciencia que no duerme.

Dios es, por tanto, la huella de un significado anárquico que constituye la subjetividad humana y le apela para que responda, ya que sólo dirigiéndose al otro (ética) alcanzará a llegar a Dios (religión), a quien escuchará y de quien dará testimonio, pero de quien no ofrecerá ningún discurso si quiere conservar el sentido de la Illeidad, del Dios más allá de la onto-teología.

e

Referencias

Cohen, Richard A. "Levinas, Rosenweig, and the phenomenologies of Husserl and Heidegger". *Philosophy Today*. 32 (1988): 165-178

Colette, Jacques. "Levinas et la phénoménologie husserlienne". *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*. E. Jacques Rolland. Lagrasse: Verdier, 1984. 19-36.

62 "Dicha diacronía —coincidir y, a la vez, no coincidir— es quizás lo propio de la trascendencia" (Levinas 1994 254). Y aclara: "es, por tanto, una idea que significa con un significado anterior a la presencia: una an-arquía. Una idea que significa en la huella, que no se agota exhibiéndose, que no extrae su sentido de la manifestación. Que rompe con la coincidencia del ser y la apariencia en la que se apoya la filosofía, que rompe la sinopsis. En este sentido, expresa la propia diacronía. Una significación más antigua que la idea memorable que la representación retiene en su presencia. (...) Comprendiéndola como si la idea del infinito fuera para nosotros una *exigencia*, como si la significación fuera un *orden dado*" (Levinas 1994 256).

63 "El infinito significa precisamente el 'antes' de la manifestación, el sentido que no se reduce a la manifestación, pese a que el significado de ese 'antes' deba mostrarse de algún modo" (Levinas 1994 258).

64 "La orientación hacia los otros es el despertar a la proximidad, que es la responsabilidad hacia el prójimo hasta llegar a la sustitución; y ésta constituye la desnucleación del sujeto trascendental" (Levinas 1994 262).

65 "Esta forma que tiene el infinito de remitir, dentro de su carácter deseable, a la proximidad no deseable, se designa con el término Illeidad" (Levinas 1994 262).

De Greef, Jan. "Levinas et la phénoménologie". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 76 (1971): 448-465.

Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.

Faessler, Marc. "L'intrigue du Tout-autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas" *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*. E. Jacques Rolland. Lagrasse: Verdier, 1984. 119-145.

_____. "Dieu, autrement". *L'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions de L'Herne, 1991. 411-420.

Féron, Étienne. "Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 82.1 (1977): 64-87.

Forthomme, Bernard. *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Vrin, 1979.

Gaviria Álvarez, Olmedo. "L'idée de création chez Levinas". *Revue philosophique de Louvain*. 72 (1974): 509-538.

Herrero Hernández, Francisco Javier. "Alteridad e infinito: la substitución en Levinas". *Cuadernos salmantinos de filosofía*. 27 (2000): 243-278.

Lavigne, Jean-François. "L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 92.1 (1987): 54-66.

Levinas, Emmanuel. "Intentionnalité et métaphysique". *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. 199.4 (1959): 471-479.

_____. "Transcendance et hauteur". *Bulletin de la Société française de Philosophie*. 56.3 (1962): 89-110.

_____. "La signification et le sens". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 69.2 (1964): 125-156.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.

_____. "Vérité du dévoilement et vérité du témoignage". *Archivio di Filosofia*. 1/2 (1972): 101-110.

_____. "La philosophie et l'éveil". *Les études philosophiques*. 3 (1977a): 307-317.

_____. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977b.

_____. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1999.

_____. "Philosophie et positivité". *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*. Ed. Jean-Luc Marion. Paris: PUF, 2000. 9-34.

_____. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós 2001.

_____. *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Encuentro, 2006.

Petrosino, Silvano y Jacques Rolland. *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*. Paris: La Découverte, 1984.

Renaut, Alain. "Levinas et Kant". *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*. Ed. Jean-Luc Marion. Paris: PUF, 2000. 99-104.

Ricoeur, Paul. *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia" de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos, 1999.

Vasey, Craig R. "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas". *Revue de Métaphysique et de Morale*. 85.2 (1980): 224-239.

Vázquez Moro, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1982.