

Una aproximación a la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología levinasiana del lenguaje. Paso y ausencia: El testimonio de Dios en la filosofía de Emmanuel Lévinas (1ª parte)

Ricardo Bentancur

El presente trabajo tiene como propósito fundamental reflexionar respecto de la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología levinasiana del lenguaje. Consta de dos momentos: Primeramente, comenzaremos el tránsito por el camino fenomenológico levinasiano a través de la idea de Infinito, conduciendo el discurso hasta la idea de Gloria, que será la clave hermenéutica que nos permita avanzar hacia una fenomenología del lenguaje. En el segundo momento, analizaremos la fenomenología del lenguaje de Lévinas, con el objetivo de extraer los criterios hermenéuticos mediante los cuales interpretar la Escritura a partir del

modo en que Dios da testimonio de sí en los fenómenos. Es decir, buscamos que sea la forma que asume el testimonio de Dios, tan brillantemente rastreado por Lévinas, quien determine los criterios fundamentales a partir de los cuales sea posible una interpretación de la Escritura que permanezca fiel al testimonio. Permanecer fiel al testimonio significa que los criterios hermenéuticos con los cuales se aborda la Escritura no pueden violar el modo —la trascendencia, la apelación infinita y la asignación de la responsabilidad— en que Dios se testimonia en los fenómenos, pues la Escritura da testimonio de Dios, del mismo modo en que Dios se testimonia en el orden fenoménico.

Por otra parte, si el testimonio de Dios, como veremos, es una apelación, la respuesta a esa apelación requiere interpretar la apelación. Y para que la apelación de Dios, que ha de ser infinita como Dios mismo, no se esclerotice en un dicho determinado y finito,

Ricardo Bentancur es Licenciado en Teología por el Colegio Adventista del Plata y por la Pontificia Universidad Católica Santa María de Buenos Aires, y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es doctorando en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

se requiere también reinterpretar constantemente la propia respuesta. Por ello, la relación entre Dios y el hombre acontece como una relación hermenéutica. Y acontece en el ámbito propio de toda relación hermenéutica, es decir, el lenguaje.

Sin embargo, antes de esclarecer o elucidar los criterios hermenéuticos que se desprenden del modo en que Dios se testimonia en los fenómenos (lo cual será presentado en la segunda parte de este artículo), debemos seguir a Lévinas en su análisis de la cuestión de Dios. Esto es: debemos mostrar cómo se testimonia Dios en el mundo fenoménico. Una vez elucidado el sentido y las formas de este testimonio (idea de lo Infinito, Deseo de lo no Deseable, Illeidad, Bien y Gloria), y una vez elucidada la estructura del lenguaje desde el cual el sujeto responde a la apelación testimonial de Dios, será posible extraer los criterios hermenéuticos con los cuales abordar la Escritura.

En este artículo nos centraremos, pues, en analizar la cuestión de Dios en la filosofía de Lévinas, pero, repetimos, dicho análisis no tiene por objetivo meramente exponer a Lévinas, sino mostrar de qué modo apela Dios al hombre desde su testimonio, pues sólo comprendiendo la forma de la apelación podremos responder genuinamente a ella. Interpretar la Escritura significa responder a la Palabra que apela infinitamente.

Situado el análisis de la cuestión de Dios en el contexto de nuestra problemática, abordaremos el análisis de la idea de Dios en la filosofía de Lévinas a partir de la analítica levinasiana de la idea de lo Infinito. Previamente, sin embargo, debemos determinar el estatus del discurso que se refiere a una cuestión tan espinosa para la filosofía como lo es la cuestión de Dios.

LA NATURALEZA TESTIMONIAL DEL DISCURSO ACERCA DE LA CUESTIÓN DE DIOS

Abordar a Dios desde la filosofía comprendida como ontoteología —es decir, comprender el acaecer de Dios del mismo modo en que acaece el ser y el

...la relación entre Dios y el hombre acontece como una relación hermenéutica. Y acontece en el ámbito propio de toda relación hermenéutica, es decir, el lenguaje.

ente—, conduce al pensamiento a interpretar aquello que trasciende el ser de todo ente y la conceptuabilidad de todo concepto como un ente de tipo conceptuable. En otros términos, conduce al pensamiento a reducir a Dios a la condición de ente, cuyo ser es proyectado por el sujeto. Ejemplo de este tipo de interpretación es, por excelencia, el Dios *causa sui*. La *causa sui* es un ente, el ente supremo, cuyo ser —el ser *causa sui*— es proyectado por el sujeto y responde

a una necesidad de la espontaneidad trascendental, a saber, la noción de causa incausada como primera causa de todo ente. Como resultado de esta interpretación se postula como Dios a un ente y se dota a este ente de una entidad proyectada por el sujeto. Las consecuencias de una filosofía ontoteológica son devastadoras para la noción de Dios. En efecto, cuando el hombre quiere reducir el Infinito al concepto que él se ha forjado de Dios, y pretende que esa comprensión lo contenga, entonces Dios deviene para el pensamiento humano una cosa delimitada y asegurada por ese pensamiento. Dios deviene, pues, una cosa finita, un objeto sometido al pensamiento que lo determina con ciertas características, y, en tanto tal, el pensamiento es superior y rector del mismo Dios. Pero en la medida en que el pensamiento puede erigir y determinar un concepto de Dios, en esa misma medida puede también destruirlo. El Dios objetivo no es capaz de ofrecer resistencia a la actividad crítica del propio pensamiento que lo ha gestado. Ocurre entonces lo que ha declarado Heidegger en su tradicional ensayo sobre Nietzsche (*Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*): El pensamiento subjetivo representante deviene más poderoso que su Dios representado, y un día levanta su mano contra él para matarlo.

Ahora bien, si la filosofía se ocupa del ser, y si pensar a Dios en el plano del ser conduce al nihilismo, entonces estaríamos conducidos a la siguiente alternativa: o recaemos efectivamente en el nihilismo o extraemos a Dios de la órbita de la filosofía y omitimos todo discurso acerca de Él. Esta es la situación teórica

en la que se encuentra Lévinas, y desde ella debe construir su discurso acerca de Dios. Se plantea, entonces, el problema de si el discurso levinasiano acerca de Dios es o no filosófico. Y otro problema aún más fundamental: si la filosofía no puede referirse a Dios -a riesgo de recaer en el nihilismo- y si toda inteligibilidad descansa, en última instancia, en el discurso filosófico, entonces, ¿puede

un discurso acerca de Dios reclamar para sí el carácter de discurso racional? Si la filosofía, en tanto sea ontología fundamental, es quien establece las condiciones trascendentales de posibilidad de todo sentido, ¿puede un discurso no filosófico tener sentido? ¿Es la filosofía acreedora del mote de “discurso portador de la racionalidad última”, quedando reducido todo otro discurso referido a lo que va más allá del alcance de la filosofía a la mera opinión, la fe ciega, o la expresión de deseos?

La situación no parece fácil de solucionar. El camino que adopta Lévinas para resolver este problema y ubicar su discurso fuera de la filosofía ontológica, pero no fuera de la racionalidad, “será el camino testimonial”. La racionalidad propia del discurso testimonial no es ontológica, no procura establecer las condiciones de posibilidad del sentido, sino fenoménica: radica en mostrar el efecto de lo Infinito en lo finito, mostrando las huellas que deja la inserción de lo Infinito en lo finito. Con el propósito de, a partir de esas huellas, analizar no el ser de lo Infinito sino el modo en que lo Infinito nos concierne antes de que la conciencia geste cualquier sentido ontológico. El discurso testimonial no es así un discurso acerca de Dios, cuya trascendencia permanece intocada e intocable (la conciencia no puede elucidar, ni menos construir, el sentido de Dios), sino un discurso acerca de nuestra relación con Dios como respuesta a la apelación de Dios. La racionalidad de tal discurso no puede ser otra que mostrar las huellas de esa apelación; de allí que se trate de una racionalidad fenoménica: son los propios fenómenos quienes deben delatar si Dios ha acontecido y cómo ese acontecer nos afecta.

...en la medida en que el pensamiento puede erigir y determinar un concepto de Dios, en esa misma medida puede también destruirlo.

Un planteo de esta naturaleza pone en tela de juicio la pretensión filosófica que reduce el sentido a la construcción trascendental de la “gesta de ser”, de la entidad en el ente. En efecto, que Dios no pueda ser asido en conceptos indica que Dios debe significar más allá del orden del concepto, y no que no tenga ningún sentido. Sostener que la cuestión de Dios, al no ser asible conceptualmente, no es ninguna cuestión de la que haya de ocuparse el pensamiento, o, en otros términos, afirmar que la cuestión de Dios no tiene sentido, equivale a afirmar que Dios, al que la Biblia coloca por encima de toda posibilidad del conocimiento humano, no habría alcanzado ni siquiera el umbral de la inteligibilidad. Sin embargo, esto resulta de restringir impropriamente el sentido a la “esencia” y al “presente” (cf. Lévinas, 1982, p. 96). Es decir, resulta de identificar sentido con la proyección por parte del sujeto de la entidad del ente, en el caso de la filosofía horizontal-trascendental, o con el acaecimiento desocultante del ser en el ente, en el caso de Heidegger. En ambos casos, sentido se reduce a gesta o acontecimiento de ser, al modo en que acaece el ente; y, también en ambos casos, sentido se reduce al presente, porque es la experiencia que el Mismo tiene de ese acaecer en el presente, la fuente originaria del sentido. Cabe aclarar que presente no significa aquí impresión en un ahora. Para Lévinas, la proyección de sentido, el “pre-ser-se” de lo proyectado a partir de su “sido”, no es sino, también, otra dimensión del presente. El “pre-ser-se”, el advenir, la conciencia presente del futuro, no es sino la modificación futura del presente; y el “sido”, la conciencia presente del pasado, no es sino el presente modificado del pasado. En ambos casos es desde el presente, desde la experiencia que tenemos del ente -ya sea la experiencia que el sujeto construye mediante la síntesis presente del Yo pienso, ya sea la experiencia a la que es arrojado por el acaecer del ser en el ente-, desde donde desplegamos el modo de comprender el ente, bien que lo despliegue en el modo de la proyección, bien que lo haga en el de la rememoración, o de ambas en su interacción recíproca, interacción que interactúa en el presente.

Lévinas cuestiona precisamente que sea esta inteligibilidad, esta comprensión de la esencia (verbal) del ente desde el presente, la única matriz del sentido. Y se pregunta si allende el racionalismo de la identidad, de la tematización, del presente y del ser, esto es, allende la identidad de la inmanencia, no es posible rastrear una racionalidad y una significancia de la trascendencia (cf. Lévinas, 1982, p. 96), “que signifique no otro modo del ser, sino de otro modo que ser”.

Se pregunta, pues, como dijéramos, si es posible un discurso acerca de Dios que no sea ni ontología ni fe. De este modo, el filósofo quiere clavar una cuña en la falsa alternativa entre el Dios bíblico invocado ciegamente en la fe sin pensamiento y el ídolo ontoteológico iluminado impudicamente por la filosofía sin fe.

Pero clavar una cuña en esta alternativa significa, consecuentemente, poner en tela de juicio que el origen de todo significado radique en las operaciones desplegadas por la subjetividad trascendental y por la unidad operada en el presente por el “Yo pienso”, en las diferentes formas que ha asumido en la filosofía occidental. El “Yo pienso”, la conciencia, la comprensión del ser no son, sino justamente, las distintas figuras del presentarse lo presente. En el presentarse radica el sentido, de allí que la filosofía, cuando busca las operaciones trascendentales del “Yo pienso”, no responde a una curiosidad casual, sino que establece las condiciones trascendentales del sentido. De allí, también, que todo significado anterior al presente y a la actividad de presentar lo presente esté, para la filosofía, fuera del sentido, y no merezca propiamente el nombre de significado ni de discurso racional.

Pues bien, el camino testimonial que emprende Lévinas radica en cuestionar que no haya un significado anterior al presente y a la actividad de presentar el presente; radica pues en mostrar que Algo infinito significa infinitamente antes de que la conciencia pueda comprender, en algún modo, ese significado, tornándolo así, finito y desvirtuada su trascendencia. Buscar las huellas de ese significado, mostrar cómo ese significado significa infinitamente e independientemente de la conciencia a partir del testimonio (de la afección) que deja en lo finito, es llevar adelante un discurso racio-

nal acerca de Dios sin caer ni en la ontología ni en la fe. Un discurso cuya racionalidad radica precisamente en el hecho de “mostrar” que lo Infinito significa en lo finito. En este caso, la racionalidad es fenoménico-testimonial, consiste en mostrar (fenoménico) huellas (testimonial) de una significancia cuya significación no puede ser producto de la conciencia, de una significancia anterior a la actividad misma de la conciencia y a la fenomenalidad por ella constituida. Se trata de mostrar las huellas de un fenómeno no fenómeno-lógico (Rolland, 1995, pp. 109-110).¹

Un discurso testimonial, así entendido, no es un discurso de fe. Ello debe quedar claro desde el principio. Lévinas observa que un pensar religioso que se remite a experiencias presuntamente independientes de la filosofía, en la medida en que se fundamenta en una experiencia constituida por el “Yo pienso”, está referido al pensamiento y fundado en la filosofía (cf. Lévinas, 1982, p. 105). Además, en cuanto la fe afirma determinadas opiniones o creencias, lleva adelante una tesis, es decir, constituye la esencia tética de lo afirmado, determina la naturaleza de la creencia. La opinión de la fe no está así fuera de la filosofía, sino que, en cuanto ella pone y constituye la esencia tética de lo que cree, está referida a la conciencia y a su actividad trascendental (Lévinas, 1993, p. 235)². El discurso de fe que pretende haber experimentado a Dios, al exponer téticamente aquello en lo que cree, lo encierra en la esfera del ser, del presente y de la inmanencia. Reduce a Dios a un discurso temático. De ahí la cuestión preliminar: “Le discours peut-il signifier autrement qu’un signifiant un thème?” [“¿Puede el discurso significar algo más de lo que significa un tema?”] (Lévinas, 1982, p. 104).

¿Hay algún discurso, alguna idea en la conciencia que no sea producto de ésta y que no pueda ser encerrada en un tema? Tal idea la encuentra Lévinas en la idea de lo Infinito.

EL PUNTO DE PARTIDA: LA IDEA DE LO INFINITO

Lévinas aborda la cuestión de Dios a partir del análisis cartesiano de la idea de lo Infinito. Al filósofo

no le interesa la “prueba de la existencia de Dios” que Descartes pretende extraer de esta idea, sino la ruptura de la conciencia como modo de significación de la idea de lo Infinito. Si Dios -el Dios trascendente y santo, y no la construcción ontoteológica ni la *doxa* de la fe-significa en el mundo fenoménico, su significación, como en el caso de la idea de lo Infinito, debe implicar una ruptura de la conciencia; es entonces cuando “ruptura” cobra un doble sentido: Dios rompe la conciencia en cuanto significa más allá de ésta, y sin que su significado pueda ser reducido a un dicho de la conciencia, pero también rompe la conciencia en cuanto implica una afección y una determinación de la conciencia que no es producto de la conciencia misma.

Puede suponerse que el esquema de pensamiento levinasiano es, pues, el siguiente: **si Dios tiene algún significado, éste debe ser infinito y romper la estructura de la conciencia que se da a sí misma contenidos finitos.** De otro modo no puede pensarse a Dios, sin el riesgo de recaer en la ontoteología o la fe dóxica. Por lo tanto, su testimonio debe significar del mismo modo que significa la idea de lo Infinito. El pensamiento testimonial, el pensamiento levinasiano, debe desplegar el modo en que significa la idea de lo Infinito, y si hay en el orden fenoménico un significado que signifique como la idea de lo Infinito, esta idea será más que una mera ficción abstracta, y el pensamiento se habrá acercado al testimonio de Dios. O mejor expresado aún: si el propio análisis de la significación de la idea de lo Infinito nos remite a un fenómeno que significa de ese modo, entonces el discurso sobre Dios escapará de la alternativa del sinsentido o de la fe sin pensamiento.

Empero, sigue pendiente la cuestión preliminar: ¿cómo significa la idea de lo Infinito?

En el análisis de esta idea, Descartes nos dice que en ella la realidad objetiva de la *cogitatum* hace estallar a la realidad formal de la *cogitatio*; es decir, el pensamiento, en la idea de Infinito, tiene una idea que no puede contener. Aquello que piensa no puede ser representado y trasciende al pensamiento que lo piensa sin poder determinarlo. De este modo, la idea de lo Infinito implica una inversión de la intencionalidad: no es la con-

ciencia quien se dirige a un objeto y lo constituye como tal, como nóema, sino que en la conciencia se inscribe una idea que la sobrepasa y que ella no puede constituir noemáticamente. La idea de lo Infinito quiebra la pretensión de la conciencia de poder traer al presente y dotar de sentido todo aquello que se da a la conciencia. “La idea de lo infinito tiene esto de excepcional; que su *ideatum* deja atrás su idea” (Lévinas, 1977, p. 72). Es decir, hay un hiato, una distancia, una separación entre el *ideatum* de la idea de lo Infinito y la idea que lo piensa sin poder contenerlo; distancia, por cierto infranqueable, que garantiza la trascendencia de lo Infinito respecto del pensamiento y que es propiamente el contenido de lo Infinito. En términos del propio Lévinas: “La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo” (p. 73). Con la idea de lo Infinito el pensamiento piensa más de lo que puede contener, y el contenido inasible de lo pensado no es, por lo tanto, otro que su trascendencia absoluta respecto del pensamiento. Y si el pensamiento no puede contener aquello a lo que se halla remitido en la idea de lo Infinito, él no puede ser el origen de esta idea. Coincidiendo con Descartes, Lévinas afirma que el pensamiento finito del hombre no podría extraer de sí la idea de lo Infinito, sino que, por el contrario, la padece. En la conciencia está inscripta una idea de la cual no puede ser origen (puesto que no puede re-presentársela, no pudo habérsela presentado a sí misma), sino que la idea de lo Infinito es ya lo Infinito en mí, rompiendo la conciencia orientada a ideas. Esta doble referencia de lo Infinito, como idea a lo finito, como conciencia, es decir, el hecho de que la conciencia tiene la idea de lo Infinito, pero simultáneamente no puede forjarse el *ideatum* de esa idea, este no dejarse abarcar de lo Infinito por el sujeto, es lo que Lévinas llama “no-in-diferencia de lo Infinito respecto del pensar” (cf. p. 105). Como si la diferencia radical entre lo Infinito y la conciencia finita en la que se inscribe como idea, diferencia que se manifiesta en el no poder ser abarcado, fuera una no indiferencia o una absolución de lo Infinito respecto de este abarcar imposible, una no indiferencia del Infinito respecto del pensar. El Infinito no se deja ser pensado, no permite ser reducido a la mera negación formal de lo finito, como en el

caso de un juicio negativo, sino que significa en la conciencia como diverso de la conciencia, y no como negación de los contenidos de conciencia. De allí que Lévinas pueda afirmar que el “in” de la idea de lo Infinito (cf. 1993, pp. 245-246; 1982, p. 106) no mienta el mero formalismo de un juicio negativo, y sí asuma una doble significación: significa como “no” y como “en”. El “no” de la significación del “in” de lo Infinito mienta lo que también hemos llamado no indiferencia de lo Infinito respecto al pensar, a saber, el hecho de romper la unidad de la conciencia y de no dejarse abarcar por ella. Y el “en” significa el hecho de que lo Infinito se inscribe en la subjetividad, está puesto en ella con independencia de la actividad de la propia conciencia.

**Coincidiendo con
Descartes, Lévinas afirma
que el pensamiento finito
del hombre no podría
extraer de sí la idea de lo
Infinito, sino que, por el
contrario, la padece.**

La idea de lo Infinito delata así una extrema pasividad de la subjetividad en la que es puesta una idea que el sujeto como sujeto consciente-trascendental no puede producir, una idea que la conciencia no forja, sino que padece antes de la intencionalidad que es su esencia.

Se trata de una pasividad comparable a un trauma (cf. Lévinas, 1982, p. 110), a un sufrimiento del que no me puedo desprender, como si la idea de lo Infinito hubiera sido puesta en el sujeto. Lévinas cree ver en esta pasividad la “creaturalidad” del sujeto. En efecto, la idea de lo Infinito testimonia una pasividad que no es una actitud subjetiva, sino que está en el sujeto como si hubiera sido creada desde la nada, vistas las cosas desde la perspectiva de la conciencia. Y en esa pasividad “creatural” significa la idea de lo Infinito con un significado anterior a todo comienzo, que siempre se inicia en la intencionalidad; es decir, significa con un significado anárquico.

Como no puede ser re-presentada, la idea de lo Infinito no recibe su significado de su manifestación, destruyendo así la coincidencia del ser con el aparecer en la que se funda la inteligibilidad y el sentido para la filosofía occidental (cf. Lévinas, 1982, p. 107).

Ahora bien, ¿qué puede significar este significado anárquico de la idea de lo Infinito? ¿Y cómo puede dirigirse el sujeto a la idea de lo Infinito, si el pensamiento no puede contenerla? Sólo si el sujeto se dirige a lo Infinito de modo de poder relacionarse con la afección que la subjetividad provoca, podrá el sujeto comprender el significado de la idea de lo Infinito. Obviamente, no es el pensamiento, la conciencia intencional, el modo que nos posibili-

ta dirigirnos a la idea de lo Infinito. ¿Cómo, pues, dirigirnos a ella de manera tal de comprender su indicación, si es que no podemos pensarla? El sujeto que tiene la idea de lo Infinito no puede pensar lo Infinito, que se le escapa de toda “realidad formal”; sólo puede desearlo.

EL DESEO DE LO INFINITO Y EL DESEO DE LO NO DESEABLE

Lévinas denomina “intriga” a la especial relación que la idea de lo Infinito teje con el sujeto. Una relación es, para el sujeto, una intriga, cuando él se vincula con una instancia que lo afecta, pero cuyo sentido él no puede comprender. Se trata, pues, de una intriga de sentido, porque de algún modo lo Infinito significa (dice) para el sujeto (él se ve remitido a pensarlo), pero su significado se le escapa de todo dicho, puesto que lo Infinito no se hace presente a la conciencia. Esta especial relación en la que los términos no son co-relatos uno de otro es una “intriga”. La cuestión es, entonces, ¿cómo es pensable una relación en la que quien inicia la relación se mantiene trascendente respecto de la relación? Y ¿cuál es, en la intriga, el significado de lo Infinito que anuda la intriga?

La “idea” de lo Infinito no es, estrictamente hablando, una idea. Y no lo es porque en toda idea se produce una correlación entre el contenido pensado y el pensamiento que lo piensa. El contenido de lo pensado es el sentido, y la correlación del sentido con el pensamiento radica en la articulación del sentido por parte del pensamiento. En otros términos: la *cogitatio*

conforma el ser del *cogitatum*. Pero si en la idea de lo Infinito el *ideatum* trasciende su idea, entonces la idea de lo Infinito no puede ser entendida como una actividad intencional ni como un modo de comprensión de lo Infinito.

¿Cómo habrá, pues, que entender el término idea en la expresión “idea” de lo Infinito? Pues bien, si lo Infinito, en tanto tal, es puesto en el sujeto y padecido por éste, tal imposición no puede ser producida por el sujeto, a lo sumo éste sólo puede anhelar lo infinito y su imposición. La idea de lo Infinito no es, propiamente hablando, una idea, sino un *deseo*. El sujeto que piensa lo que escapa a su pensamiento, en realidad no lo piensa, sino que aspira a ello, lo desea. Por lo tanto, la posición de lo Infinito en el sujeto (la idea de lo Infinito) ha de entenderse no como el despertar de un pensamiento intencional, sino de un pensamiento que está remitido a pensar más de lo que piensa, convirtiéndose así en *Deseo*. La imposición de la idea de lo Infinito reconvierte al pensamiento afectado, por lo cual no puede contener el Deseo; es decir, el pensamiento deviene pura aspiración de pensar más de lo que él piensa.

El Deseo es así una especie de énfasis o paroxismo del pensamiento. En efecto, la sobredeterminación del pensar por efecto de la imposición de una idea que trasciende las posibilidades de ese pensar transforma el pensar en deseo. La sobredeterminación de una categoría, la convierte en otra. En esto radica la esencia del método enfático levinasiano (cf. Lévinas, 1982, pp. 141-143). El pensamiento es, para Lévinas, intencionalidad, acto de estar dirigido a un objeto, pero cuando el pensamiento llega a su paroxismo, cuando está tendido a un objeto que no es tal, entonces el pensamiento rompe con la unidad de la conciencia trascendental, y su función presencializadora, y deviene pura “tensión hacia”, pura aspiración a lo que no puede asir. El pensamiento deviene Deseo, y la idea de lo Infinito al ponerse en el sujeto se pone como Deseo de lo Infinito. Volvemos, pues, a preguntarnos, ¿cómo habrá que entender pues este Deseo? ¿Cuál es el significado de lo Infinito en tanto Deseo?

El sujeto que piensa lo que escapa a su pensamiento, en realidad no lo piensa, sino que aspira a ello, lo desea.

Obviamente, este Deseo es un Deseo diverso del deseo eudemonista o erótico, en el cual lo deseado es representado como objeto de deseo. Así, en el eros, el amante, se complace representándose a la amada. En el deseo así entendido, lo deseado es identificado como objeto de apetito y queda encerrado en la inmanencia de la representación.

Lo Infinito, por el contrario, en virtud de la negación que anida en el “in”, y que propiamente significa “diverso de ser”, engendra un Deseo que no puede acallarse ni satisfacerse, y que crece en cuanto se intenta colmarlo, porque todo intento de pensar al Infinito y englobarlo en un Dicho, en lugar de aproximarse a lo Infinito, ya se ha alejado de él y ya vuelve, por ende, a desear lo Infinito.

Por ello, Lévinas puede decir que el Deseo de lo infinito “se nourrit de son accroissement même” (“se nutre de su propio acrecentamiento”) y que “s'éloigne de sa satisfaction dans la mesure où il s'approche du Désirable” [“se aleja de su satisfacción en la medida que se aproxima al Deseable”] (cf. Lévinas, 1982, p. 111). Se trata, pues, de un Deseo que, a diferencia de la necesidad, no puede identificar su fin ni comprender lo deseado; un Deseo de lo más allá del ser, y, en este sentido, un Deseo des-inter-esado (*dés-intéressément*). Desinteresado, porque lo deseado va más allá de todo interés del sujeto, que ni siquiera puede saber qué desea, y cuyo único gozo es el aumento del hambre; y desinteresado también, porque el ser (es decir, la presencia a la conciencia) no entra en lo deseable. A este Deseo absolutamente desinteresado, Lévinas lo llama “Deseo del bien” (cf. Lévinas, 1982, p. 111).

Ahora bien, para que sea posible en el Deseo el desinterés y el bien, para que haya Deseo de lo más allá del ser, y no recaiga en el gozo y la concupiscencia de aquel que goza de su representación inmanente, es menester que lo Deseable permanezca absolutamente separado en el Deseo. Pero aquello que no me puedo representar, que no puedo gozar, que no es un fin alcanzable es, para el deseo eudemonista o erótico, para

el deseo con minúsculas, lo no deseable por excelencia. Por ello llega Lévinas a la paradójica expresión “Deseo de lo no Deseable”, para describir el modo en que significa la idea de lo Infinito.

Ahora bien, y para continuar con este largo análisis fenomenológico, ¿qué es lo que habrá que entender por Deseo de lo no Deseable? Al respecto dice Lévinas: “Il faut que le Désirable ou Dieu reste séparé dans le Désir; comme désirable —proche mais différent—Saint. Cela ne se peut que si le Désirable m’ordonne à ce qui est le non désirable, à l’indésirable par excellence, à autrui” [“Es necesario que el Deseable o Dios quede separado en el Deseo; como deseable —próximo pero diferente: Santo—. Esto se da solamente cuando el Deseable me ordena a lo que no es deseable, a la indeseabilidad por excelencia, al otro”] (Lévinas, 1982, p. 113). Si el Deseo es Deseo de lo no apetecible en tanto no identificable, el Deseo, a saber, el “estar tendido hacia” lo que deja atrás toda idea, no resulta de una elección ni de un movimiento de la voluntad, sino que me es impuesto cual si fuera una orden. El Deseo de lo no Deseable es un Deseo padecido, donde aquello hacia lo que estoy dirigido y tendido (lo no Deseable deseado) no ha sido elegido por mí, sino que me ha sido impuesto antes de cualquier representación de un objeto que pudiera apetecer. Y aquello a lo que estoy ordenado, a lo que estoy dirigido, en tanto expuesto sin poder deshacerme de este estar dirigido a él, y que, paralelamente, trasciende toda representación que de él pudiera forjarme, es el Otro, mi prójimo. Mi relación con el Otro hombre es Deseo desinteresado. Por lo tanto, el Deseo tiene en común con la estructura formal del apetito convencional el “no poder dejar de estar dirigido hacia”; pero es Deseo desinteresado, pues a diferencia del apetito no identifica lo Deseable ni implica un interés en lo Deseable, sino que es un puro estar ordenado, un puro estar dirigido, sin poder evitarlo, a lo que trasciende mi inmanencia.

¿Hay algún discurso, alguna idea en la conciencia que no sea producto de ésta y que no pueda ser encerrada en un tema? Tal idea la encuentra Lévinas en la idea de lo Infinito.

ILLEIDAD, BIEN Y GLORIA

Que lo Infinito se testimonia en la ética, no sólo quiere decir que la relación ética significa del mismo modo que la idea de lo Infinito, sino que, ante todo y fundamentalmente, significan analógicamente. Esto quiere decir que es propiamente lo Infinito quien me remite a la responsabilidad por el otro, a lo no deseable por excelencia, a la responsabilidad hasta la expiación y la substitución, para permanecer separado del Deseo que lo desea, es decir, santo. A la posibilidad de remitirme al otro de tal modo que el Deseo siga siendo Deseo y lo deseado siga siendo absolutamente Otro (es decir, de tal modo que pueda seguir teniendo la idea de lo Infinito sin forjarme su *ideatum*), Lévinas la llama el *paso* de lo Infinito mismo. Quien ha pasado, no devela su ser, sólo deja una orden: la remisión a la responsabilidad por el otro. En la filosofía levinasiana la asignación del sujeto de la responsabilidad por el otro hombre cumple, pues, la función de asegurar la trascendencia de lo Deseable no Deseable en el seno de la relación del Deseo. Lo Deseable se retrae del Deseo que lo desea, abriéndome a la responsabilidad por el otro. Este doble movimiento, de retracción y apertura, describe el paso mismo de lo Infinito. En la relación yo-tú pasa una tercialidad que anuda, independientemente de la voluntad del yo y del tú, nuestra relación como relación de responsabilidad, pero que a la par se absuelve de la relación. Esa tercialidad respecto del yo y del tú que entran en la relación, es así padecida por el sujeto sin que el sujeto pueda identificarla, pues ya se ha evadido y sólo queda su huella: la responsabilidad o, más exactamente, la no indiferencia por el otro. A este pasar de lo Infinito que remite mi relación con Él a la relación con el prójimo, lo llama Lévinas *illeidad*: “Cette façon pour l’Infini, ou pour Dieu, de renvoyer du sein de sa désirabilité même à la proximité non désirable des autres, nous l’avons désignée par le terme d’‘illéité’, retournement extraordinaire de la désirabilité du Désirable, de la suprême désirabilité appelant à la rectitude rectiligne du Désir”

[“A este modo del Infinito, o de Dios, de reenviar del seno de su deseabilidad misma a la proximidad no deseable de los otros, nosotros lo hemos designado con el término de illeidad, vuelta extra-ordinaria de la deseabilidad del Deseable, de la suprema deseabilidad que llama a la rectitud rectilínea del Deseo”] (Lévinas, 1982, p. 113). Remitiéndome al Otro, lo Deseable se separa de la relación del Deseo que lo Deseable mismo suscita, y, en virtud de esta separación o santidad, permanece como tercera persona respecto de mí y respecto del otro, al cual me remite, por ello mismo, illeidad. Tercera persona, porque la remisión al otro, la no indiferencia por él, el portar la responsabilidad por el prójimo, no resulta de una decisión del yo —es anterior diacrónicamente a la actividad de la conciencia—, ni de una apelación del tú —el otro hombre me hace responsable, incluso a su pesar, por la mera exposición de su rostro, como vulnerabilidad que dice su necesidad de mí—, sino que acontece con independencia de ambos. Ese acontecer supone la no indiferencia entre los hombres, la sujeción del sujeto a la responsabilidad por el prójimo al que está expuesto o, lo que es lo mismo, la subjetividad del sujeto. Pues bien, esa no indiferencia, la subjetividad del sujeto colocado pasivamente en in-condición de responsable hasta la substitución, es, para Lévinas, el testimonio o *huella del paso* en la relación ética de una tercialidad diferente a los términos de la relación —yo y tú—, a la que Lévinas, sin definirla, pues ya se ha retirado y sólo de su paso nos queda su huella, llama illeidad. En otros términos, el que haya relación ética y responsabilidad, supone una in-condición de la subjetividad: la no indiferencia por el otro, lo que también el filósofo francés denomina *insomnio*. Esa no indiferencia es la huella del paso de Dios en lo fenoménico.

Pasando como illeidad, como un Él lejano e inalcanzable, que está al fondo de mi relación de responsabilidad con el tú, lo Infinito pasa como el Bien, en un sentido eminente, esto es, no como algo bueno, sino como la remisión al Bien, como aquello que constante

El carácter infinito de la apelación se testimonia en el hecho de que cada respuesta al sentido de un texto genera nuevas discusiones y plantea nuevas cuestiones...

y repetidamente me ordena al Bien. La illeidad pasa, así, como la propia bondad del Bien, como aquello que hace acontecer el Bien. “Il est Bien en un sens éminent très précis que voici: Il ne me comble pas de biens, mais m’astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir” [“Es el Bien en un sentido eminente, tan preciso como esto: No me colma de bienes, pero me constriñe a la bondad; mejor que los bienes a recibir”] (Lévinas, 1982, p. 114). Pero el paso de la illeidad es un paso iterativo.

La **Gloria** de la illeidad reside en la iteratividad de su paso y en la estructura enfática de la responsabilidad. En efecto, la illeidad, esto es, lo Infinito como Deseo que me remite a lo no Deseable, debe retirarse constantemente de su paso, si no sería identificable en la contemporaneidad del Deseo y lo Deseable. Pero, en tanto mi remisión al otro es constante y repetida, en tanto mi responsabilidad se renueva infinitamente, pues el ejercicio de la responsabilidad acrecienta la proximidad, y con ello la responsabilidad misma, en tanto ello ocurre, es necesario que lo Infinito renueve constantemente su pasar y su retraerse de su paso. El renovado paso de Dios implica una reiteración o, como dice J. Rolland (1995, p. 114), una iteración de su retracción. Dios pasa como retracción en la retracción, es decir, desde su ausentarse de la relación que anuda, desde su misma ausencia o retracción, vuelve a pasar y retraerse, renovando así la responsabilidad por el prójimo. En este constante renovarse del paso Dios que excede todo intento de contenerlo, radica la **Gloria** de su paso. Nos dice Lévinas (cf. 1982, p. 119) que es en el acrecentamiento glorioso de una responsabilidad desmesurada —responsabilidad hasta la substitución y la expiación de todo aquello a lo que estoy expuesto— que se acrecienta en la medida en que se responde donde se reconoce lo Infinito del paso de Dios, la Gloria de su pasar. El sujeto asignado a la responsabilidad es arrancado de su yo, de su identidad por él proyectada, y reencuentra una identidad nueva: la del “heme aquí”, elegido para portar la responsabilidad por el prójimo.

Pero cuanto más se somete u obedece el sujeto a esta orden inscripta en él, de no permanecer indiferente ante el prójimo, se produce un aumento de la obligación. La responsabilidad crece con la obediencia a la orden o remisión de lo Infinito. Así, la proximidad no es nunca suficientemente próxima, el “heme aquí” responsable no termina de vaciarse de sí mismo, y la *kenosis* del sí mismo está herida en el yo que no puede cerrarse, porque constantemente vuelve a ser perforado por el rostro del otro, testimonia el exceso de exigencia que crece a medida que la exigencia de responsabilidad es cumplida. “C’est par ce témoignage que la gloire se glorifie. Il est la façon dont l’Infini passe le fini, et la façon dont l’Infini se passe” [“Es por este testimonio que la gloria se glorifica. Es el modo del Infinito de pasar por lo finito, y el modo en que el Infinito se pasa”] (Lévinas, 1993, p. 227).

Así, por el paso renovado y creciente de lo Infinito, la responsabilidad “infiniciona”, y en ello radica su Gloria. Esta Gloria no es la del sujeto responsable, sino de la responsabilidad infinita a la que es remitido; Gloria que radica en este exceso creciente del paso de lo Infinito, que excede toda posibilidad del sujeto de cumplir la orden, y, así, de encerrar la Gloria en una obra o en un discurso. “Ce surplus croissant de l’Infini que nous avon osé de appeler **gloire**, n’est pas une quintessence abstraite. Il a une signification dans la réponse, sans dérobade possible, à l’assignation qui me vient du visage du prochain: c’est l’exigence hyperbolique qui aussitôt la déborde” [“Este exceso creciente del Infinito que osamos llamar **gloria** no es una quintaesencia abstracta. Tiene una significación en la respuesta, sin cambio de dirección posible, a la asignación que me viene del rostro del prójimo: Es la exigencia hiperbólica que inmediatamente la desborda”] (Lévinas, 1982, p. 120).

En la relación que el sujeto mantiene con el paso glorioso de la illeidad, lo Infinito que pasa como illeidad no es interlocutor del sujeto. El paso de la illeidad no inaugura un diálogo entre el Yo y un Tú absoluto, a la manera de Buber. No tenemos una experiencia religiosa, una experiencia de la illeidad, ni podemos dirigirnos directamente a ella, como en el diálogo pode-

mos dirigirnos al tú. En el caso de Buber es el *día* del diálogo, el *inter* de la interlocución lo que coloca al Yo como yo y al Tú como tú, en la medida en que el diálogo los coloca en una relación donde “le Je dis tu à un Tu qui en tant que Je dit tu au Je” [“el Yo dice tú a un Tú que en tanto que Yo dice tú al Yo”] (Lévinas, 1982, p. 226). El diálogo establece la reciprocidad reinante en la relación yo-tú, y esta reciprocidad une a los términos en su co-presencia mutua. Por ello, pensar a Dios como Tú absoluto, no respeta suficientemente su trascendencia y su des-mesura respecto del sujeto. La relación yo-tú no satisface el intento levinasiano para hacer justicia a la trascendencia del Trascendente. Para mantenerse en esa trascendencia, el Trascendente debe alejarse de la relación yo-tú y devenir en una tercera persona respecto de la relación, un Él inasible, a la manera del Dios bíblico, que al propio Moisés no le muestra su rostro, sino su espalda (Ex. 33: 26).

Dios, que se retrae a su trascendencia remitiéndose al otro, escapa así de la objetividad del presente y del ser. Su huella, la remisión al otro, la no indiferencia por el prójimo, es siempre anterior al presente en el que se experimenta esta huella, y está inscripta en mí en un pasado anárquico, anterior a la intencionalidad de la conciencia. Y, justamente, por retraerse del presente, no es un Tú con quien tener una relación recíproca. No es otro, del mismo modo que el otro hombre, no reclama responsabilidad por Su rostro, pues sólo muestra sus espaldas ya retirándose, sino que es otro que el otro. Un Él cuya alteridad precede a la alteridad del otro, y que se agota en la constricción ética hacia el otro hombre. Un Él illeidad de Dios como forma superior de su testimonio que se distingue de todo tú “jusqu’à l’absence, jusqu’à sa confusion avec la remue-ménage de l’il y a” [“hasta la ausencia, hasta su confusión con el trastorno del hay”] (Lévinas, 1982, p. 115).

A modo de epílogo, y como un adelanto del próximo artículo, es necesario recordar, como lo dijimos al comienzo, que el carácter **enfático** del concepto de Gloria servirá como clave hermenéutica para elucidar la idea de interpretación infinita que subyace en la fenomenología levinasiana del lenguaje. Ya dijimos

que la Gloria radica en este exceso creciente del paso de lo Infinito, que excede toda posibilidad del sujeto de cumplir la orden, y así de encerrarla en una obra o en un discurso. Y, precisamente, esa cualidad enfática de la Gloria (ese renovarse y acrecentarse del Infinito con su propio paso, que se expresa en la responsabilidad infinita hacia el Otro) será la que nos permitirá analogar el carácter infinito de la interpretación del texto bíblico. Porque el carácter infinito de la interpretación de las Sagradas Escrituras no surge de la pluralidad de subjetividades de quienes la leen, sino de la apelación o sollicitación de sentido constante y continua que en ella habita. Este carácter infinito de la apelación de sentido de la Escritura, no se demuestra matemáticamente ni se muestra fenomenológicamente, pues lo infinito no es fenómeno.

El carácter infinito de la apelación se testimonia en el hecho de que cada respuesta al sentido de un texto genera nuevas discusiones y plantea nuevas cuestiones, del mismo modo que, por la responsabilidad ética, cuanto más se somete el sujeto u obedece la orden inscripta en él de no permanecer indiferente ante su prójimo, mayor es su obligación. Hasta el infinito.

Pero esto ya será tema de la segunda parte de este artículo.

NOTAS

1. Si a la esfera de lo constituido por la conciencia lo llamamos fenomenalidad, y a la fenómeno-logía, descripción de la fenomenalidad, entonces podemos dar la razón a Jacques Rolland, quien llama a la peculiar fenomenología levinasiana, que se pregunta por una significación exterior a la fenomenalidad, contra-fenomenología. Dice Rolland: "C'est en ce sens que Lévinas comprend sa recherche como phénoménologie. Phénoménologie qui pourtant se précise comme interrogation sur la possibilité de signifier, sur la *signifiance*, d'une signification qui 'tranche sur toute phénoménalité' - on pourrait dire: contre-phénoménologie" ("Es en este sentido que Lévinas comprende su investigación como fenomenología, Fenomenología que sin embargo se precisa como interrogación respecto de la posibilidad de significar, respecto de la *significancia*; de una significación que 'se determina sobre todo como fenomenalidad', se podría decir: contra-fenomenología").

2. La traducción de los textos en francés corresponde al autor, porque aún no hay traducción de esos ensayos al español.

REFERENCIAS

- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
 Lévinas, E. (1982). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.

Lévinas, E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset.

Rolland, J. (1995). 'Divine comédie': la question de Dieu chez Lévinas. En Münster, A. (dir.). *La différence comme non-indifférence. Ethique et Altérité chez Emmanuel Lévinas*. Paris: Editions Kimé.