



# Pensar lo impensable: experiencia religiosa y fenómeno en E. Levinas

On thinking the unthinkable: Experience and phenomenon according to E. Levinas

Pensar o impensável: experiência religiosa e fenômeno em E. Levinas

Juan Pablo Viola

Universidad Católica de Santa Fe

Rosario, Argentina

jpviola@ucsf.edu.ar

Recibido: 18 de abril de 2023

Aceptado: 20 de mayo de 2024

## Resumen

Tradicionalmente, la relación entre el yo y la experiencia se ha entendido a través de la conciencia, que no solo experimenta sino que también “crea” la experiencia, reflejando una noción arraigada desde Aristóteles. Para la filosofía moderna, la conciencia tiene la capacidad de categorizar y comprender lo percibido. Desde la perspectiva de Levinas, la conciencia y la comprensión se ven como actividad y poder simultáneamente. Sin embargo, surge la pregunta: ¿Es la experiencia de un objeto finito comparable a la experiencia de lo infinito o absoluto? La experiencia religiosa expone al yo a un acontecimiento que no puede ser comprendido por la actividad sintetizadora de la conciencia, según Levinas. Para abordar esta cuestión, utilizaremos conceptos que van más allá de la filosofía clásica, como la trascendencia, la intencionalidad invertida (*boulevard*), lo infinito y Dios. Nuestro objetivo es demostrar que la percepción y la representación subjetiva de lo absoluto difiere fundamentalmente de la de cualquier otro fenómeno. Exploraremos con Levinas el uso de un lenguaje no ontológico que pueda expresar lo invisible e “incognoscible” de la experiencia religiosa, sin abandonar el discurso ontológico. En síntesis, busco dilucidar cómo la experiencia del absoluto desafía las categorías tradicionales de la conciencia y la comprensión, y cómo un enfoque filosófico alternativo puede arrojar luz sobre esta compleja dinámica.

## Palabras claves

Levinas — Experiencia religiosa — Conciencia — Dios — Pasividad



**Abstract**

Traditionally, the self-experience relationship has been viewed through consciousness, which not only undergoes but also shapes experiences, echoing Aristotle's notion. In modern philosophy, consciousness categorizes and comprehends perceptions. Levinas sees consciousness and understanding as simultaneous activity and power. However, a question arises: Is experiencing a finite object comparable to the experience of the infinite or Absolute? According to Levinas, religious experiences surpass consciousness's synthesizing capacity. To tackle this, we'll employ concepts beyond classical philosophy like transcendence, inverted (*bouleversé*) intentionality, the infinite, and God. Our aim is to show that subjective perception and representation of the Absolute fundamentally differ from other phenomena. With Levinas, we'll explore using a non-ontological language to express the invisible and "unknowable" in religious experiences while maintaining an ontological discourse. In essence, I seek to clarify how experiencing the Absolute challenges traditional consciousness and understanding categories, and how an alternative philosophical approach can illuminate this complex dynamic.

**Keywords**

Levinas — Religious experience — Conscience — God — Passivity

**Resumo**

Tradicionalmente, a relação entre o eu e a experiência tem sido entendida através da consciência, que não só experimenta mas também "cria" a experiência, refletindo uma noção arraigada desde Aristóteles. Para a filosofia moderna, a consciência tem a capacidade de categorizar e compreender o percebido. A partir da perspectiva de Levinas, a consciência e a compreensão são vistas como atividade e poder simultaneamente. No entanto, surge a pergunta: A experiência de um objeto finito é comparável à experiência do infinito ou Absoluto? A experiência religiosa expõe o eu a um acontecimento que não pode ser compreendido pela atividade sintetizadora da consciência, segundo Levinas. Para abordar esta questão, utilizaremos conceitos que vão além da filosofia clássica, como a transcendência, a intencionalidade invertida (*bouleversé*), o infinito e Deus. Nosso objetivo é demonstrar que a percepção e representação subjetiva do Absoluto difere fundamentalmente da de qualquer outro fenômeno. Exploraremos com Levinas o uso de uma linguagem não ontológica que possa expressar o invisível e o "incognoscível" da experiência religiosa, sem abandonar o discurso ontológico. Em síntese, busco elucidar como a experiência do absoluto desafia as categorias tradicionais da consciência e da compreensão, e como uma abordagem filosófica alternativa pode lançar luz sobre essa complexa dinâmica.

### Palavras-chave

Levinas — Experiência religiosa — Consciência — Deus — Passividade

## Introducción

El tema de la experiencia religiosa es complejo. Este trabajo es el comienzo de una tematización que naturalmente no parte de cero. Las lecturas que lo inspiraron fueron libres y fuera de un marco académico, y esto fue creando una serie de intuiciones que junto con mi especialización en el filósofo francés E. Levinas y lecturas complementarias de Husserl, Heidegger, Lacoste, García Baró, Falque y tantos más, me han motivado a sistematizar mis reflexiones en este artículo.

El marco teórico que utilizaré para desarrollar la cuestión que constituye la temática del acontecimiento de una experiencia religiosa y de su hipotética donación como fenómeno será el de la crítica a la fenomenología husserliana que realiza en distintas partes de su obra E. Levinas, principalmente en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. También recurriré a los comentarios de los primeros intérpretes de la filosofía del autor judío, como Stephan Strasser, que a mi modo de ver fue uno de los primeros que entendió cabalmente los planteos de Levinas. También me valdré de algunos textos de J. De Greff, otro pensador de peso, para dar sustento a mis argumentos.

Hacia el final, y para dar un cierre a mis reflexiones y tratar de arribar a algunas conclusiones, me valdré de conceptos de reconocidos comentaristas de Husserl y Levinas que han retomado la valoración de estos primeros intérpretes y las han ampliado, como es el caso del J. Y. Lacoste y Miguel García Baró. Estos intelectuales contemporáneos los he escogido por una cuestión meramente de cercanía con ellos. Debido a las cuestiones formales de esta ponencia, me es imposible abarcar la interpretación y crítica de otros que también han realizado interesantes aportes a esta temática, como es el caso de Marion, Derrida y Deleuze entre otros.

Una de las primeras intuiciones que guía este texto es que no parece lógico utilizar lo que comúnmente entendemos por *experiencia*, que en este contexto llamaré “mera experiencia”, como igual a lo que aquí llamaré

*experiencia religiosa*. La mera experiencia la entiendo en este contexto como “la intuición de la realidad de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo o directo con alguna imagen, objeto o entidad”. Aclaro también que ceñiré el concepto de “experiencia religiosa” a la experiencia de lo absoluto, a la experiencia de Dios. Por último, como cuestión metodológica, quiero precisar que comprendo con Levinas a “Dios” como trascendente, es decir, como ajeno al horizonte de mis representaciones y como alguien con quien puedo entrar en algún tipo de relación.

*Primera cuestión: mera experiencia  
y experiencia religiosa*

La noción de experiencia es ardua y compleja, y tiene una rica y larguísima historia en la filosofía occidental. De todas maneras, la categoría de mera experiencia con la que confrontaré la cuestión de la experiencia religiosa es la que, según mi interpretación, desarrolla E. Husserl. Haciendo un análisis esquemático de ella, podemos decir primeramente que se encuentra acotada a los modos de la percepción. En Aristóteles, la percepción tiene que ver con la relación cognoscitiva de algo externo, “objetivo” y, por tanto, sustantivo, que está directamente ligado a los sentidos de un agente racional.<sup>1</sup>

También, y este es uno de los grandes descubrimientos de la tradición empirista moderna, la experiencia tiene que ver con las vivencias de estas cosas mentadas. Así tenemos la presentación a la conciencia, la vivencia del propio yo, la conciencia del tiempo, la memoria, etc. En esta línea, se inscriben las obras de Hume hasta Hegel. De este modo, toda experiencia supone una conciencia como su condición de posibilidad. En efecto, se podría decir que uno de los dogmas de la racionalidad filosófica moderna consiste en afirmar un alcance ilimitado de la razón.

En la fenomenología Husserliana, toda esta cuestión se matiza. Debemos comenzar diciendo que el fundador de esta nueva filosofía no define de modo preciso y sistemático el concepto de experiencia porque precisamente la fenomenología como tal, a mi modo de ver, es toda una reflexión

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. por Marcelo Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010), I 1 403a3.

y una crítica acerca de esta. *Grosso modo*, en la fenomenología la experiencia es *intuición*, esto es, “evidencia eidética” y, por ende, conciencia de algo inmediato. Y al hablar de conciencia en Husserl hablamos de intencionalidad.<sup>2</sup> De la articulación de estos tres conceptos y sus derivaciones se puede reconstruir casi toda la teoría fenomenológica husserliana.

En el famoso artículo “Fenomenología”, escrito para la *Enciclopedia Británica*, el filósofo alemán dice:

... lo primero que se requiere es aclarar lo peculiar de la experiencia, y en particular de la experiencia pura, de lo psíquico y lo peculiar de lo puramente psíquico mismo que tal experiencia hace patente y que ha de convertirse en tema de la psicología pura. Damos preferencia, naturalmente, a la experiencia más inmediata, la cual nos descubre en cada caso nuestro propio psiquismo.<sup>3</sup>

Y, más adelante, expresa:

Las dificultades atañen ya a la producción de una experiencia de sí mismo realmente pura y, con ello, de un dato real y puramente psíquico. Se requiere un método particular de acceso al campo puramente fenomenológico. Este método de la “reducción fenomenológica” es, pues, el método fundamental de la psicología pura, el presupuesto de todos sus métodos específicamente teóricos. Toda dificultad se debe a fin de cuentas al modo como está ya por todas partes entrelazada la experiencia de sí mismo de los psicólogos con la experiencia externa, la de lo real [real] extra psíquico.<sup>4</sup>

De lo dicho hasta aquí, interpreto que la experiencia hace relación con las intuiciones, el conocimiento directo (no mediado) de las cosas. “Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa”.<sup>5</sup> En fenomenología, hacer experiencia de algo es percibir intencionalmente en el ámbito de la conciencia un objeto presente, en *carne y hueso*, sin mediación y, por tanto, con evidencia apofántica. Dicho con palabras de Husserl:

---

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. por José Gaos (México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962), sec. III, cap. 1.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Invitación a la fenomenología* (Barcelona: Paidós, 1992), 39.

<sup>4</sup> Husserl, *Invitación a la fenomenología*, 42.

<sup>5</sup> M. García-Baró, *De estética y mística* (Salamanca: Sígueme, 2007), 40.

Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es adecuada, cuando el objeto está presente en ella real y “corporalmente” en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir...<sup>6</sup>

Hay también en Husserl toda una teoría de la sensación desarrollada especialmente en *Ideas II*, de la cual dejamos constancia, en la que continúa toda una serie de reflexiones que ya no conciernen a las afecciones de la conciencia, sino a las afecciones sensitivas, esto es, corporales. Pero a los fines de este artículo no tiene sentido desarrollar esas cuestiones.

### *La experiencia religiosa*

La obra de Levinas viene a poner en cuestión lo que él interpreta como carácter omniabarcador de la conciencia, principalmente a partir de sus artículos de los años 40 y 50 recogidos en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. En esta obra, ocupa un lugar fundamental la discusión alrededor de la noción de intencionalidad husserliana y su noción de conciencia, profundizando y recogiendo toda crítica anterior.

En la interpretación crítica levinasiana se entiende que en Husserl no habría un más allá de la conciencia, es decir que todo puede ser reducido a fenómeno. De este modo, según el filósofo francés, la fenomenología no abandona ningún lenguaje ontológico y, en consecuencia, se torna problemática la cuestión de la *intersubjetividad*, o sea, la relación con el otro. Según el filósofo judío, el otro, en tanto percibido, o en terminología fenomenológica, en tanto “correlato de una conciencia”, nunca llega a ser un totalmente otro. *De otro modo que ser* desarrolla la crítica definitiva a esta temática proponiendo un lenguaje no-ontológico y haciendo un esfuerzo por decir en un lenguaje ético la subjetividad. Esto es algo que, según Levinas, sería completamente nuevo en la historia de la filosofía occidental. En su filosofía, ser sujeto es *ser-para-otro*. Dice Levinas:

El uno, dentro del uno-para-el-otro, no es un ser fuera del ser, sino significación, evacuación de la esencia del ser para el otro, sí mismo, substitución del otro,

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, trad. por M. Morente y J. Gaos (Barcelona: Altaya, 1995), 773.

subjetividad en tanto que sujeción a todo, en tanto que un soportarlo todo y un soportar el todo.<sup>7</sup>

Esta puesta en cuestión alcanza toda la dimensión de lo cognoscitivo y de su estructura. Pero ¿qué es la experiencia en el contexto de la obra levinasiana? Strasser afirma que en Levinas se encuentran “teorías concernientes a la naturaleza de la experiencia” y que estas teorías no están solo sujetas a modificaciones, sino que ellas implican una cierta evolución. En sus primeros escritos, “experiencia” parece tener la significación de experiencia emocional existencial u ontológica: la angustia en Heidegger, la náusea en Sartre, la esperanza en Marcel. En ninguno de estos autores “experiencia” quiere decir objetivación y tematización de un ente.

En 1957, en un texto que prepara la aparición de *Totalidad e infinito*, escribe: “... hija de la experiencia, la verdad aspira más alto [...] Ella se abre sobre la dimensión misma del ideal. Y es así como la filosofía significa metafísica y que la metafísica se interroga por lo divino”.<sup>8</sup> A propósito de esto, escribe Jean Yves Lacoste:

Nuestra exposición a Dios se distingue, de esta forma, radicalmente de nuestra apertura al mundo en la medida en que nos habla no en el lenguaje de la facticidad, sino en el de una “experiencia del exceso” fundada en una donación divina o en un develamiento del que somos responsables.<sup>9</sup>

Por esta razón, conviene detenernos y hacer una distinción importante sobre el uso que haré y que hace Levinas sobre el término “experiencia”. Primeramente, podemos hacer una diferenciación negativa. Esta categoría no puede ser entendida, como ya lo sugerimos, al modo de Aristóteles, Hume o Kant. Este término no se ciñe a la mera percepción. Se entiende por percepción la relación con algo externo al yo de lo cual abstraigo sus rasgos esenciales por medio de los datos hyléticos que la cosa me da, ni tampoco como una relación de conocimiento polar, en la que un sujeto

---

<sup>7</sup> E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. por Antonio Pintor Ramos (Salamanca: Sígueme, 1999), 24.

<sup>8</sup> E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. por Manuel E. Vázquez (Madrid: Editorial Síntesis, 2009), 165.

<sup>9</sup> Jean Yves Lacoste, *Experiencia y absoluto* (Salamanca, ES : Ediciones Sígueme, 2010), 63 (subrayado añadido).

constituye una representación ideal de aquello que se le presenta a los sentidos.

En efecto, y para entender de modo positivo este concepto, recurriré a uno de los comentaristas probablemente más importantes de la primera generación de intérpretes de Levinas, J. De Greeff. Este profesor de Lovaina tiene un interesante artículo que he traducido al castellano, en el que se encarga de desentrañar lo que, a mi modo de ver, es la teoría de la experiencia que hemos decidido llamar religiosa en Levinas y que Lacoste llama experiencia del exceso.

Para los que no están familiarizados con la filosofía del pensador nacido en Kaunas comencemos diciendo que...

... hay al menos cuatro elementos que Levinas considera que no pueden ser “experienciados” a la manera de objetos o fenómenos de la sensibilidad como facultad cognoscitiva. Éstos son el otro (*autrui*), la humanidad del otro; el Otro, es decir, Dios; la muerte y el tiempo.<sup>10</sup>

Como ya fue dicho, en este texto nos atenderemos solo a Dios. ¿Por qué Dios es una alteridad? Pues porque, dicho de modo abrupto, no es algo, no es un ente. Alteridad significa, en la filosofía levinasiana, que lo que acaece no emana del yo ni es producido por él, sino que, más bien, es encontrada por él o le adviene. Más aún, un tema no fácil de explicar y mucho menos de hacer entender a los que no han leído nunca a Levinas, es la cuestión de la subjetividad que se sigue de una teoría de la experiencia como la que desarrolla este autor. Una experiencia religiosa o del exceso implica la peculiaridad de que ante el hecho religioso que acontece no hay todavía un sujeto, al modo moderno de entender este término, que sea receptor de aquello que acontece. El *ego* o sujeto será precisamente constituido en esta relación peculiarísima que, a su pesar, le acontece.

Pero sobre esta cuestión no puedo detenerme mucho más. Simplemente aclararé que lo que se halla ahí ante lo divino que lo constituye es una corporalidad, en donde corporalidad tampoco es un cuerpo meramente objetivo, algo físico como una silla o un lápiz, sino una singularidad

---

<sup>10</sup> J. de Greeff, “Empirisme et éthique chez Levinas”, *Archives de Philosophie* 33 (1970), 217.



puramente receptiva, “una pasividad más pasiva que toda pasividad”,<sup>11</sup> en términos de Levinas.

Lo que quiero seguir tratando de dilucidar es el modo en que se produce ese advenimiento ante una tal pasividad. Hechas las precedentes aclaraciones, hablar de “experiencia” es hablar de un modo impropio, ya que...

... si la alteridad es “objeto” de experiencia, ésta no es entendida en el sentido tradicional, como apertura de un sujeto sobre el objeto, o como “subsunción” en categorías; la experiencia debe ser pensada fuera de la estructura sujeto-objeto; ella no es correlación, sino afección pura sin correlato activo que cuestiona y desordena (*dérangement*) la conciencia.<sup>12</sup>

Comprender la experiencia como receptividad pura, como impresión y como desorden de la conciencia, implica romper con la tradición según la cual...

... el a posteriori debe remitir a un a priori del pensamiento —y afirmar una— anterioridad más antigua que el *a priori*, que, de ninguna manera, se deja investir por la espontaneidad: el sujeto se afecta sin que la fuente de la afección se haga tema de representación. El término obsesión designa esta relación irreductible a la conciencia.<sup>13</sup>

Así pues, tenemos algo así como un recipiente (para no hablar de sustrato o *hypokéimenon*) de toda protoafección, que en tanto tal, Levinas llamará posteriormente de un modo más adecuado “psiquismo”. Este está concernido hasta la obsesión por una experiencia que más adelante el filósofo judío denominará “heterónoma”, en cuanto que no surge de una acción del sujeto. Esta afección desordena a la conciencia, la cuestiona y revoluciona hasta la locura de una pasividad absoluta. Esta pasividad se define en otros términos que los de la intencionalidad y, por tanto, en otros términos que un mero sufrir, ya que el sufrimiento implica siempre una correlación y por eso conlleva siempre ya un asumir activo. A esta pasividad, en consecuencia, Levinas también la llama “conciencia

---

<sup>11</sup> Cf. E. Levinas, *De Dios que viene a la idea* (Madrid: Caparrós, 2001).

<sup>12</sup> de Greef, 225.

<sup>13</sup> Levinas, *De otro modo que ser*, 489.

an-árquica”,<sup>14</sup> porque no tiene principio ni origen al cual remitirse porque en el punto más originario de su identidad “se topa”, paradójicamente, con una no-coincidencia consigo misma.

La mera experiencia, en cambio, en la medida en que deviene objeto de experiencia, o de modo más general, objeto de conciencia, es para la conciencia, y la conciencia en su relación con la experiencia es para sí. Por su parte, la experiencia religiosa aparecerá en la obra levinasiana en *Totalidad e infinito* (1963) bajo la forma de rostro o como contacto y proximidad. Ella siempre es experiencia en un sentido “*eminente*” y en contraposición con el conocimiento intencional. La relación con el rostro no es conocimiento de otro y la proximidad en el contacto no se vuelve experiencia, en el sentido noético, de la proximidad tocada. Se trataría, más bien, en la experiencia de la alteridad absoluta, de cosas situadas a la vez más acá de y antes del conocimiento. La conciencia anárquica, investida, obsesionada, es decir, asediada por la “experiencia” o protoafección del otro no convertible en estructura noético-noemática, “sería una conciencia sobre la cual se funda el saber, pero que el saber no constituye”.<sup>15</sup>

Ahora bien, una vez dilucidado el término experiencia, la pregunta que se impone es “dónde” acontece, cuál es el espacio donde se dona el hecho religioso. O como lo plantea Lacoste:

Es muy poco probable que podamos responder a la pregunta: “¿Quién soy?”, sin contar con la mediación preliminar de la cuestión “¿Dónde estoy?”. Esto trae a colación la importante temática de que, primero no nos podemos pensar a nosotros mismos sin un locus, y, segundo, que no es lo mismo “espacio” y lugar.<sup>16</sup>

El espacio es *topos*, es decir una espacialidad tangible, susceptible de ser objetivada a la manera geométrico-cartesiana. Mientras que el *locus* es el lugar, es el “aquí o allá” con el que tenemos una relación de “inherencia”. Este aquí o allá (Husserl trata ampliamente este tema) tiene que ver con pertenecer a un cuerpo (cuerpo o, más precisamente, corporalidad en el

<sup>14</sup> Cf. E. Levinas, “El yo y la totalidad”, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. por Manuel E. Vázquez (Madrid: Editorial Síntesis, 2009), 25.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>16</sup> Lacoste, *Experiencia y absoluto*, 15.

sentido de que implica también nuestra interioridad). Sin embargo, este cuerpo “no es una ‘cosa’ que poseemos sino algo que somos”.<sup>17</sup> Y, a diferencia del espacio, el lugar que ocupa nuestro cuerpo “nos proporciona las coordenadas de la vida o de la existencia; por tanto, la lógica de la vida, en su fenomenalidad más elemental, se deja aprehender como una lógica del lugar”.<sup>18</sup> Muy resumidamente, debo afirmar, como enseñó también Heidegger, que la “localidad” del cuerpo es una estructura existencial del hombre, pero esa localidad se desarrolla en un horizonte más amplio: el mundo. Pero el mundo se caracteriza por la proximidad a las cosas y a la posibilidad de manipularlas. De todos modos, sin entrar en esta cuestión digo, por último, que el mundo como topología donde habitamos y llevamos a cabo nuestro existir no es un ente.

Esta aclaración es importante, ya que el mundo es lo lejano, en cuanto que no podemos objetivarlo, pero también es lo cercano en cuanto a que no podemos prescindir de él para desenvolvernos como seres humanos: no podemos concebir nuestro habitar fuera del mundo. Y es en el mundo como “habitación”, como lugar donde existimos y vivimos, donde acontece el fenómeno religioso. Pero este, para Levinas, no acontece en el horizonte topológico-cronológico de la mundaneidad, sino en la carne expuesta del rostro del otro. El *locus* de lo religioso no es un horizonte de posibilidades cosmológicas, sino, en terminología de Levinas, la “epifanía” del rostro del otro. El rostro, según la interpretación levinasiana, no es, *strictu sensu*, un “lugar antropológico” sino sagrado o más precisamente “teofánico”.

#### *Segunda cuestión: Dios o cómo “acaecer” la idea de infinito*

Aunque parezca una obviedad, conviene también volver a aclarar que, para Levinas, Dios no es ni “cosa” ni “objeto”. En términos del autor de *De otro modo que ser*, Dios no constituye una “totalidad”, de ahí que no pueda ser encerrado en un concepto. A causa de esto, Levinas prefiere hablar de la idea de Dios como “infinito”.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 16.

Si pensar consiste en referirse a un objeto, es necesario creer que el pensamiento de lo infinito no es un pensamiento. ¿Qué es, positivamente? Descartes no plantea la cuestión. En todo caso es evidente que la intuición de lo infinito conserva un sentido racionalista y no llegará a ser, de ninguna manera, la invasión de Dios a través de una emoción interior. Descartes, mejor que un idealista o que un realista, descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades.<sup>19</sup>

Idea no es *éidos* en sentido platónico ni representación ni el nóema de una noésis. Dios, en tanto idea, no es un contenido de conciencia. Esta temática me lleva necesariamente a plantear la cuestión de lo fenoménico respecto de Dios. Para ello, recurriré a Stephan Strasser, quien en su famoso artículo “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas”, trata arduamente la cuestión. La primera y provocadora pregunta que propone el pensador belga en el texto mencionado es la siguiente:

¿Se puede decir que Levinas es un fenomenólogo? Pues la temática principal de las reflexiones de Strasser giran alrededor de hasta qué punto se puede decir que Levinas, cuando se refiere a la Alteridad, está autorizado a seguir utilizando el término de fenómeno. En efecto, esto remite nuevamente a Husserl. “Para Husserl el fenómeno no es solamente una apariencia, sino sobre todo aquello por lo que los entes existen para nosotros [...] aquello por lo que los entes tienen para nosotros ‘valor de ser’”<sup>20</sup>

Es importante realizar la aclaración de que el concepto de fenómeno husserliano efectúa la separación esencial de la doctrina representacionista, es decir, de la doctrina según la cual el sujeto cognoscente no se relaciona con la realidad, sino por la mediación de imágenes o de representaciones inmanentes. Husserl lo dice claramente en *Logischen Untersuchungen*: “La fenomenología significa, por consiguiente, la teoría (*Lehre*) de las vivencias en general, ellas comprenden todas las donaciones no solo reales, sino también intencionales que podemos descubrir con evidencia en las

<sup>19</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1987), 225.

<sup>20</sup> Stephan Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas et son importance pour la philosophie religieuse”, *Revue Philosophique de Louvain*, 76, n.º 31 (1978) 329.

vivencias”.<sup>21</sup> El concepto de vivencia (*Erlebnis*) está estrechamente ligado al de fenómeno, que al mismo tiempo es muy complejo resumir, por lo que, a los fines de esta investigación, diré que se lo puede definir como aquello “que se presenta a la conciencia”, por lo que puede ser percibido como “pura aparición”.

Para la teología del siglo XXI parece más que claro que Dios no puede ser un objeto, pero la problemática se vuelve compleja cuando se formula la siguiente pregunta: ¿Puede haber un fenómeno de Dios? Como escollo, quisiera aclarar que aquí fenómeno no significa encarnación o revelación positiva. Un fenómeno entendido en este sentido es una cuestión totalmente de otro tipo que abre a cuestiones que exceden lo filosófico.

Respecto a la cuestión de si Dios es o no algo fenoménico, Levinas, tomando una importante distancia crítica de Husserl, responde que no de modo taxativo. Para el autor de *Totalidad e Infinito*, esto es así ya que Dios no es un ente. Y para él...

... el ente está esencialmente dotado de una tendencia a mantenerse en su ser; su “*esse*” es un “*interesse*”; se caracteriza por el “*conatus in suo esse perseverandi*” (Spinoza). Un tal egoísmo es incompatible con la santidad. Dios no es por tanto un “ente”.<sup>22</sup>

A este respecto, aporta también Lacoste:

¿Qué sentido atribuir a la presencia de Dios? No hace falta ser especialmente agudo para reconocer que todo concepto relativo a Su presencia que se construye en referencia a cualquier otra presencia solo conduce al hombre, en el mejor de los casos, a la ambigüedad, y en el peor, al equívoco. No podemos equiparar la presencia de Dios a la de las cosas o los hombres, ni siquiera a la del mundo que se despliega como horizonte de toda aparición.<sup>23</sup>

Y Strasser nuevamente declara: “Un Dios que apareciera de una manera o de otra como fenómeno, sería *ipso facto* un ser mundano”.<sup>24</sup> Entonces, si Dios no se hace presente al modo de un fenómeno en el mundo, es

<sup>21</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas*, 163.

<sup>22</sup> Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 331.

<sup>23</sup> Lacoste, *Experiencia y absoluto*, 10.

<sup>24</sup> Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 334.

decir, como un contenido de conciencia, ¿cómo podemos “caracterizarlo” para poder dejar lugar a un discurso con sentido acerca de él? Levinas propone, como ya lo anticipamos, la idea filosófica y cartesiana de infinito.

Este tema levinasiano remite a Descartes, que en sus *Meditaciones metafísicas* propone que el yo encuentra en sí la idea de Dios que, en términos ontológicos, garantiza la radicalidad y la certeza última de la duda metódica.<sup>25</sup> Esta temática suscita a la vez la pregunta de cómo es posible encontrar en un ser finito la idea de infinito, el más en el menos. Esta problemática es pasada por alto por Descartes, quien se aboca más bien a pensar una voluntad yoica absolutamente libre, que hace propio todo lo que se le opone y todo aquello con lo que entra en relación, según la interpretación levinasiana.

Levinas no deja pasar este tema e indaga a su modo acerca de si existe una alternativa a la autonomía del yo omniabarcador que reduce toda experiencia de la naturaleza y el mundo a una experiencia de “en lo de sí”. Concretamente, Levinas se plantea si es posible una verdadera trascendencia en el ámbito de la filosofía, y si es posible, por tanto, una metafísica que no sea onto-teo-logía.

Ahora bien, ¿de qué tipo es una relación tal con un otro eminentemente otro? Esta relación para ser metafísica, debe primero no ser una representación, dado que el otro se disolvería en el mismo, pues la representación debe entenderse, desde la fenomenología, como constitución trascendental.

Es aquí donde entra en juego la idea de infinito que Levinas opone a la de totalidad para construir una metafísica no-ontológica y, en consecuencia, para poder pensar precisamente una alteridad.

La relación con lo infinito no puede ciertamente decirse en términos de experiencia [...]. Pero si experiencia significa precisamente relación con la absolutamente otro —es decir con lo que siempre desborda el pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. Descartes, *Discurso del método*, Meditación III.

<sup>26</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, 87.

La “experiencia” metafísica, según Levinas, no es una experiencia objetivante, ya que ella traspasa esencialmente los límites de lo que puede ser identificado como objeto; he aquí cómo se podría interpretar este pasaje. En el curso de su evolución intelectual, Levinas amplía aún más la extensión del concepto de “experiencia”. La experiencia no termina necesariamente en un conocimiento cierto y unívoco: ella puede ser también experiencia de una *huella* (*trace*), es decir, de algo que cuando se hace presente ya está evocando algo pasado y ausente.

Este último tipo de experiencia tiene una particularidad más: lo que sigue una huella no retorna más a su punto de partida. Su aventura, según la metáfora levinasiana, se parece a la de Abraham, no a la de Ulises. Para marcar la diferencia con Husserl, Levinas habla de una “experiencia heterónoma”.<sup>27</sup>

En el texto citado anteriormente, el filósofo francés dice: “La experiencia heterónoma que buscamos —sería una actitud que no puede convertirse en categoría— y cuyo movimiento hacia lo Otro no se recupera en la identificación, no vuelve a su punto de partida”.<sup>28</sup> Este tipo de experiencia corresponde a un movimiento hacia el Otro que no se recupera en la identificación.

Pienso que la siguiente cita de De Greff ayuda a dilucidar un poco más aquello a lo que se refiere Levinas:

Lo empírico puro es lo que recibe la significación, no lo que la da. La situación del Yo (*Moi*) de cara a Otro es significante. Y por tanto no empírica. La única experiencia auténtica sería aquella que se consuma a partir de una imposibilidad, es decir, la experiencia de lo que n, puede ser experimentado, la experiencia de aquello que está fuera del alcance de las posibilidades y poderes del sujeto cognoscente. Lo radicalmente empírico es metaempírico, extra-ordinario, excepcional. La auténtica visión es visión de lo invisible. Ésta no permite sin embargo decir que la ética se juega más allá de la filosofía, ya que ella puede ser comprendida como rebasamiento de lo sensible sobre lo metaempírico.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Levinas, *Descubriendo la existencia*, 272.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 273.

<sup>29</sup> J. de Greef, “Empirisme et éthique chez Levinas”, *Archives de Philosophie*, 33 (1970): 224.

En mi interpretación, este texto propone que la experiencia religiosa es afectividad absoluta, relación con una alteridad ante quien estoy totalmente expuesto de modo vulnerable e indefenso. Mi propia finitud constituye de algún modo mi propia religiosidad.

*Pensar lo impensable: la cuestión  
del lenguaje ético y de la huella*

La última cuestión que debe ser planteada se puede enunciar del siguiente modo: ¿Es pensable la experiencia de Dios, aunque este no aparezca ni sea conceptualizable?

Para empezar a responder a esta intrincada cuestión, traigo a colación una anécdota que comenta Strasser:

La cuestión [...] me recuerda una anécdota que Leo Gabriel, hoy profesor emérito de la Universidad de Viena me contó un día: Cuando Gabriel era asistente de Moritz Schlick, éste último le dijo: “Si encuentro alguien que me muestre un carné de identidad en el cual esté mencionado el nombre de Dios, entonces creeré en Dios”. “Ese será precisamente el momento donde yo dejaré de creer en Dios”, le respondió Gabriel.<sup>30</sup>

Para la filosofía fenomenológica, esta anécdota contiene una importante enseñanza. El fenomenólogo debe admitir que todos los fenómenos pensables forman una unidad: la unidad reunida por el horizonte del mundo. En consecuencia, como Husserl lo ha remarcado a la par de Leibniz, no puede existir más que un mundo. En una fenomenología tal no hay lugar para un Dios trascendente, que se encuentra *au-de-là de l'essence*, que no se deja sintetizar por la unidad de la conciencia. Queda, por tanto, siempre, santo, en hebreo, *k-dosh*, es decir, separado.<sup>31</sup> Y de este modo,

<sup>30</sup> Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 335.

<sup>31</sup> En E. Levinas, *Ética e infinito*, trad. por Jesús Ayuso (Madrid: Visor, 2009), 98, Philippe Nemo pregunta a Levinas: “¿En la exigencia ética existe un infinito en el hecho de que la misma es insaciable?, a lo que el filósofo responde: ‘Sí. Es una exigencia de santidad. Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita. En este sentido es en el que hay una abertura más allá de lo que se delimita; y tal es la manifestación del Infinito. No es una ‘manifestación’ en el sentido de ‘develamiento’, que sería adecuación a un dato. Por el contrario, lo propio de la relación con el Infinito consiste en que no es develamiento. Cuando, en presencia del otro, digo ‘¡Heme aquí!’, este ‘¡Heme aquí!’ es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizado, al menos de manera



la trascendencia de Dios lo convierte en una especie de protofenómeno (Rosenzweig) o de Bondad (Platón, Levinas).

El mismo Strasser plantea lo siguiente:

Quizá habría que intentar invertir las relaciones y afirmar: ¿La vida trascendental que funda para nosotros el ser de las cosas y del mundo en su totalidad no sería la vida divina? Es sin embargo notable que ni Husserl ni ninguno de los grandes fenomenólogos hayan afirmado alguna cosa semejante.<sup>32</sup>

Creo que la experiencia de Dios es pensable y, por tanto, susceptible de tener sentido y ser puesta en un discurso, a partir de dos claves que nos da el filósofo lituano-francés: la noción de huella; y la cuestión de que la relación con la alteridad es una relación que me constituye como alguien desde un lenguaje ético, no-ontológico.

#### *La noción de huella*

Entre el aparecer como fenómeno como “*télos*” ideal con el aparecer en la claridad de la evidencia, por una parte, y el no-sentido impensable por otra, existe una tercera posibilidad: la significación como “huella” (*trace*). La esencia de la huella consiste para Levinas en “*significar sin hacer aparecer*”. ¿Qué esconde esta fórmula enigmática? A fin de comprender este punto esencial del pensamiento de Levinas, conviene explicar lo que nuestro autor entiende por huella.

Levinas insiste de entrada sobre la diferencia del “signo” y de la “huella”.<sup>33</sup> Ilustra esta diferencia con la ayuda de algunos ejemplos. Si alguien firma un cheque, emite una serie de signos que, en el marco de la circulación monetaria, están provistos de una significación unívoca. Esta responde a la intención del que ha firmado el cheque. El firmante ha querido comunicar algo que no puede ser objeto de un malentendido, precisamente porque los signos tienen una significación bien delimitada que se integran perfectamente en el orden del mundo, más particularmente en el

---

original. El ‘Dios invisible’ no *hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento*, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad”. (Cursivas añadidas).

<sup>32</sup> Strasser, “Le concept de ‘phénomène’ chez Lévinas”, 338.

<sup>33</sup> Cf. Levinas, *Descubriendo la existencia*, 279.

orden del mundo económico. “La huella, al contrario, es en cierto sentido lo contrario del signo. La huella no es producida por una voluntad de revelar o de comunicar alguna cosa; ella no es el resultado de una intención o de un proyecto.”<sup>34</sup>

La huella no se integra en el orden del mundo. Con respecto a los principios que rigen el orden del mundo, la huella es accesoria, superflua, obstaculizante. La diferencia, tal como la esbozamos, es, sin embargo, abstracta. Podemos en concreto considerar todas las huellas como signos. Supongamos que nos han robado. Los ladrones han dejado huellas. Para los investigadores, esas huellas son los signos que les dicen que ciertas acciones han sido cometidas en el lugar del crimen. Se constata con mayor sospecha que los ladrones llevaban guantes a fin de no dejar huellas dactilares. Se trata de un acto de disimulación, de borrar rastros. Gracias a la inteligencia de los investigadores, esta disimulación puede ser transformada en un signo; ella deja también aparecer algo determinado.

Otro ejemplo del entreveramiento de la huella y del signo es el de la letra. El autor ha querido comunicar su mensaje por medio de una serie de cartas: un grafólogo puede interpretar esas cartas como signos de intenciones inconscientes. Supongamos que la carta sea la de una persona querida. El destinatario de la carta va desde el principio a conocer el contenido: examinará atentamente la escritura; intentará también leer entre líneas. Cuando haya hecho todo eso, le quedará algo: un vacío (*vide*). La carta es en definitiva la huella de una ausencia. El ser amado que ha escrito esas palabras no está más allí. Está oculto. “Ser en tanto que dejar una huella, es pasar, partir, absolverse”<sup>35</sup> subraya Levinas. En otras palabras, un ser que deja solo una huella detrás de sí no aparece más, no está presente, no deviene fenómeno. Se trata mucho menos de un ente disimulado que se podría develar, revelar, hacer ver. Y, sin embargo, es imposible admitir que un tal ente no sea en absoluto, no tuviera alguna significación. Muy al contrario: somos en gran medida tocados por su

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>35</sup> E. Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, trad. por José L. Pardo (Valencia: Pretextos, 1993), 58.

ausencia. Parece que una relación a una ausencia que no se deja convertir en presencia, es posible.

### *Ser constituido y lenguaje*

El infinito se muestra, en el sentido de una “misteriofanía”,<sup>36</sup> en el rostro del otro. Ahora bien, el rostro no es la cara, o sea, lo que puede ser objetivado o visto. La cara es fisonomía, está presente con ciertos caracteres y formas objetivables. El “rostro” (*face*), por el contrario, despojado de sus cualidades objetivables, “el rostro en su desnudez”, como le gusta decir a Levinas, es una ausencia. El rostro, en efecto, no tiene espacialidad, no tiene una función en el horizonte del mundo; al contrario, a él le corresponde perturbar el orden egocéntrico de mi mundo.

Es precisamente la razón por la cual el rostro del otro me fascina y es para mí una “visitación”, que me habla —incluso sin palabras— desde una “extraña altura”.<sup>37</sup> De ahí que no pueda establecer con este una relación perceptiva, ya sea visual o emocional. Entonces, surge la cuestión de qué tipo de relación es esta. Para Levinas, la relación con la alteridad que me impone el rostro es una relación que él denomina ética, porque el rostro del otro establece un vínculo lingüístico con aquello a lo que afecta. Así se puede plantear una relación ab-soluta, es decir, en donde los términos de esta se mantienen ab-sueltos, asintóticos, lejanos pero vinculados. No obstante, ¿por qué Levinas denomina lenguaje ético al habla del rostro? Porque su decir no es concepto, no es un discurso tematizable; al contrario, es mandato. En este sentido, el lenguaje del rostro no es el lenguaje de la gramática, el lenguaje con el que nos referimos a las cosas. No es indicativo. Es un lenguaje imperativo, que me conmina, dice Levinas, me “ob-liga”. Es decir, me liga a él en el modo del mandato. Y ¿qué dice el rostro? “No matarás”. De este modo, se concreta la epifanía del otro o la misteriofanía de Dios.

<sup>36</sup> M. García-Baró, *De estética y mística* (Salamanca: Sigueme, 2007), 33.

<sup>37</sup> “La dimensión de altura en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia”. Levinas, *Totalidad e infinito*, 109. De acuerdo con esta imagen, Levinas hablará en ocasiones de la “curvatura del espacio interpersonal”, tomando prestado el término a la física contemporánea.

El lenguaje, como lo veremos más adelante, lleva a cabo una relación, según la interpretación levinasiana, en la que los términos no son límites, en la que el otro, a pesar de la relación con el mismo, sigue siendo trascendente al mismo: “La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de ‘yo’ —de ente particular uno y autóctono— sale de sí”.<sup>38</sup> Este punto acerca de la relación como lenguaje es fundamental. Basta decir que el lenguaje establece un tipo de relación especial —única—, en la que los términos no forman una totalidad, un sistema. Y una relación tal solo puede producirse en el ámbito de la economía del ser como “*cara a cara*”,<sup>39</sup> no ofreciéndose a los poderes de una operación sinóptica del entendimiento. Ahora bien, la ruptura de la totalidad no es una operación del pensamiento:

El vacío que la rompe sólo puede mantenerse contra un pensamiento, fatalmente totalizante y sinóptico, si el pensamiento se encuentra frente a Otro, refractario a la categoría. En lugar de constituir con él, como con un objeto, un total, el pensamiento consiste en hablar. Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad”.<sup>40</sup>

Para finalizar, se puede decir que rompiendo con la modernidad que siempre postuló desde Descartes a Hegel, que es el sujeto el que se constituye a sí mismo como tal, el filósofo judío sostiene que el yo es puesto por otro, es “creatura”. Y su posición en el mundo está marcada por la ética en tanto *proté philosophia*, meta-física. El *ego* es yo ético, es decir, un ser responsable de la vida del otro. La relación ontológica con el mundo, con los demás yoes, con la técnica, la política, la cultura e incluso la religión positiva, vienen después, en un después que no es cronológico sino ético-metafísico. Para Levinas, la fenomenología husserliana escapa a esta interpretación.

---

<sup>38</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, 63.

<sup>39</sup> Levinas, *Ética e infinito*, 65-66.

<sup>40</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, 64.

### Consideraciones finales

Creemos haber dejado claro a partir de lo expuesto que la experiencia religiosa es una experiencia de la alteridad y, por tanto, heterónoma. Esto es, de un Otro que no puedo subsumir a mis categorías, o sea, con el que no puedo entrar originariamente en una relación cognoscitiva (lo que no quiere decir que no pueda entrar en relación con él). Esto tampoco implica que, en una instancia ontológica, es decir, posterior a la dimensión originaria de la constitución del yo, pueda uno hacerse una representación, idea, concepto, figura o imagen de Dios, del otro, de los otros, del mundo y así sucesivamente.

Levinas no es un escéptico o un filósofo que crea que todo es metafísica. Pero él no se ocupa temáticamente de la religión positiva, de la política, de la antropología, ni siquiera de la moral. Sí, me parece que ha quedado claro que siguiendo esta “lógica” levinasiana podemos *pensar* lo que está más allá del concepto y ponerlo en un discurso con sentido.

Dios no será algo, pero se “da a la idea”, parafraseando a Levinas. Su manifestación al pensar es por medio del habla (no de la representación, “*bildung*”) y su habla no es indicativa sino que cumple la función de constituirme como yo o, en palabras de Levinas, como un “heme aquí”, es decir, como un yo que está a disposición del otro; y acaso de modo hiperbólico, un yo que es “rehén del otro”.

En este sentido, podemos decir de Dios que aparecer no es lo mismo que *comparecer*. Y lo propio de Dios es la comparecencia, esto es su expresión manifestativa de tipo lingüística. Por tanto, la experiencia religiosa es para el filósofo francés una pasión “a mi pesar”, en la que el que toma la iniciativa es el Otro. Toda acción que el sujeto quiera realizar para entrar en relación con lo divino es legítima y además necesaria, pero en la interpretación del autor de *Totalidad e Infinito*, siempre quedará impregnada del sesgo subjetivo y categoremático del yo.