

resumir como propia de Ignacio, fue parte sustancial de la herencia generada y está en la base de la concepción de la Compañía como cuerpo sacerdotal. Desde ella se derivan dos de sus características.

Una primera es la idea de una realización sacerdotal compartida y complementaria en cuanto que aquellas tareas del ministerio sacerdotal que unos no pudieran ejercitar la podrían realizar los otros. Esto es de importancia pues sirve de base para comprender dentro de un espectro coherente la enorme variedad de ministerios -incluso profanos, como decíamos más arriba- desempeñados por la Compañía sin dejar de ser sacerdotal (o más exactamente, sin perder su fisonomía y talante sacerdotal).

La otra es que la participación de los miembros no sacerdotales no es extrínseca al cuerpo sacerdotal de la Compañía ni tampoco meramente participativa de sus gracias y méritos sino *dispositiva a través de una misma vivencia espiritual* que como fue mostrado se caracteriza por una estructura sacerdotal: la permanente renovación de la disponibilidad interior para ser siempre enviado a imitación de Jesús pobre y humillado eligiendo en consolación implica para cada miembro el ejercicio del *sacerdocio "existencial"* propio de la Compañía. Con lenguaje de Teilhard podríamos acabar señalando que este "modo de proceder" será el que habrá de permitir a la Compañía *celebrar permanentemente una inconmensurable Misa sobre el mundo*.

Levinas y el cristianismo: la provocación de un profetismo no-ontológico

por Marta Palacio

Universidad Nacional de Córdoba-Universidad Católica de Córdoba

"Pero *entender a un Dios no contaminado por el ser* es una posibilidad humana no menos importante ni menos precaria que la de *arrancar el ser del olvido* en que había caído dentro de la metafísica y de la ontoteología."¹

A los oídos de los pensadores católicos contemporáneos no resuena extraño el "heme aquí"² pronunciado por Emmanuel Levinas en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. El mandato ético del rostro del otro, que obliga "aún a pesar mío"³, tiene una extraordinaria similitud con la lectura pascual del servidor sufriente de Isaías 6,8. En la hermenéutica católica, el texto de Isaías sería una profecía cumplida en la vida y muerte de Jesús de Nazareth como signo testimonial de su elección mesiánica: Jesús es el 'elegido' para cargar todos nuestros dolores en sustitución amorosa. Sin embargo el planteo de Levinas no es teológico sino ético. 'Heme aquí' es la respuesta del sujeto que se hace cargo del llamado del otro, cuya piel y presencia está expuesta a la propia mirada como "el pobre, la viuda o el huérfano", figuras bíblicas que claman por una respuesta.⁴ El sujeto levinasiano es 'pasividad originaria', afectación y sensibilidad, constituido por la proximidad del otro; distinto radicalmente al ser-ahí heideggeriano y de la subjetividad trascendental husserliana. Levinas desarticula la intencionalidad de la conciencia del sujeto husserliano e inaugura las categorías de 'pasividad', 'proximidad' y 'sustitución' al tematizar sobre el sujeto. Para Levinas el sujeto es ético, constituido por la intrusa y maravillosa presencia del otro en la mismidad del yo: el sujeto es "hospitalidad del otro"⁵ o "rehén del otro"⁶, "pasividad más pasiva que toda pasividad"⁷.

Algunos pensadores católicos han interpretado una manifestación

¹ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987-1995, 42.

² *Ibid*, 217.

³ *Ibid*, 104.

⁴ *Ibid*, 226-227.

⁵ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, 303.

⁶ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 37.

⁷ Cf. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI Editores, México 2001, 125.

borrosa o un atisbo apenas insinuado del 'otro divino', analogado al Dios cristiano, en la decidida ambigüedad levinasiana sobre el Otro.⁸ Aunque la ambigüedad de Levinas al hablar del otro, más que intentar ser una vía de acceso a la divinidad, es exigida por su planteo ya que se trata de un "absolutamente otro"⁹, del que, en rigor, nada puede afirmarse por ser un 'absolutamente' otro. Ningún lenguaje ontológico puede expresar al otro, a riesgo de incurrir en lo que Ricoeur denomina "terrorismo verbal" acometido por el imposible intento levinasiano de 'decir' éticamente sobre el absolutamente otro.¹⁰ Sólo se tiene del otro una 'experiencia originaria' por la proximidad de su 'rostro' (*visage*) que afecta y deja su huella en la pasiva sensibilidad del sujeto. Revelación del otro: auténtico fenómeno que acontece fuera de la estructura noesis-noema, indicando que el Otro está en un tiempo anacrónico al tiempo de la conciencia tematizante y en una posición de radical asimetría con el Mismo (yo). Otro "absolutamente otro" del cual el yo sólo balbucea "dichos" que debe "des-decir" reiteradamente a sabiendas de que nunca llegará a apresarlos teóricamente ni contenerlos en una representación ideática.¹¹

Si bien la filosofía de Levinas es ética, la problemática religiosa aparece como uno de los intereses teóricos del autor. De hecho un buen número de sus obras están dedicadas a la exégesis bíblica conforme al judaísmo talmúdico que ejercita en su cargo de Director de la Escuela Normal Israelita a partir del año 1945.¹² Pero su postura es la de distinguir -casi separar- su producción filosófica de la estrictamente religiosa talmúdica, reclamando para aquella su natural espacio de crítica y confrontación. Por tal razón, en una conferencia titulada "¿Un Dios-Hombre?" -a la que fue invitado por el *Centre Catholique des Intellectuels Français*- problematiza la noción Hombre-Dios implicada en el misterio cristiano de Jesucristo, advirtiendo sobre los límites de la comprensión filosófica de tal noción, ya que "estas ideas teológicas trastocan las categorías de nuestra representación".¹³ Su postura muestra a las claras que si se quiere hablar filosóficamente del tema de un Dios-

⁸ Cf. J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno*, Sal Terrae, Santander 1999, 81-85.

⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 57.

¹⁰ Cf. P. Ricoeur, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de E. Levinas*, Anthropos, Barcelona 1999, 23.

¹¹ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 50.

¹² Cf. S. Critchley "Epílogo. E. Levinas. Un inventario dispar" en: M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (editores), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de E. Levinas*, Trotta, Madrid, 320.

¹³ E. Levinas, "Qui est Jésus-Christ?", *Semaine des intellectuels catholiques* (6-13 mars 1968), Centre Catholique des Intellectuels Français, Desclée de Brouwer, 1968, 186-192, 186.

hombre hay que señalar dos problemas limitantes para la teoría: en primer lugar, el problema de la humillación que se inflinge el Creador al descender a la condición de creatura que interroga sobre cómo es posible que la pura actividad (Dios) pueda absorberse en la pura pasividad (sujeto); en segundo lugar, el problema de cómo puede esta pasividad ser llevada hasta el límite de la expiación por los otros en una figura de sustitución (pasión).¹⁴ La respuesta que da a estos reparos filosóficos de plantear el tema de la humillación de Dios en la *kenosis*¹⁵ está dentro del margen impuesto por su filosofía: sólo es posible hacerlo con una noción de subjetividad comprendida a partir de la sustitución ética por el otro, es decir, desde el rostro humano.

En la filosofía de Levinas resalta particularmente la ambigüedad de la 'trascendencia' que, en cuanto exterior a la mismidad, no puede ser tematizada ni conceptualizada: 'alteridad' o 'diacronía' que "no pertenece al registro de la representación".¹⁶ Si bien Levinas niega la posibilidad de una 'teología', puesto que Dios es el inefable incontenible en cualquier logos ontológico, no desaloja a Dios del ámbito de la inteligibilidad al punto de ser sólo admisible por el discurso religioso de la fe.¹⁷ Para Levinas la teología racional, propia del lenguaje filosófico de Occidente, se ha subordinado siempre a la filosofía en virtud de que debe justificar ante ella la adecuación entre el pensamiento y la realidad; en este caso la adecuación con la realidad de Dios. Según Levinas, la teología racional, al situar a Dios dentro de la "gesta del ser" como el "ente privilegiado", niega la 'trascendencia', la cual no puede pensarse desde el ser sino que

¹⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁵ En este punto es interesante vincular el planteo de Levinas con el de Gianni Vattimo, para quien la *kenosis* de Dios o su abajamiento a nivel humano es signo de un Dios no-violento y no-absoluto propio de la época posmetafísica en la que estamos, en contraposición con la identificación de Dios con el Ser objetivo del *ipsum esse subsistens* de la metafísica clásica. La crítica de Vattimo va en la misma línea filosófica que Levinas: la ontoteología occidental ha conducido a un nihilismo secular, a un rechazo de la Iglesia a la modernidad, a un replanteamiento general de los modos de entenderse la religión, y, en última instancia, a un pluralismo ontológico. Cf. G. Vattimo, *Crear que se cree*, Paidós, Bs. As. 1996, 36-49. Además véase: G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Bs. As. 2004, 21-36.

¹⁶ Cf. E. Levinas, "Diacronía y representación" en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 1993, 201.

¹⁷ Cf. E. Levinas, "Dios y la filosofía" en: *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid 1982, 104-105. Cf. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 203. En este punto Levinas se diferencia claramente del planteo de Vattimo.

es "lo más allá del ser".¹⁸ La idea de Dios hace estallar el pensamiento representativo que intenta reducirlo a ser presencia en la conciencia o a un contenido objetivo. Es una anarquía, que significa antes que todo "origen en la conciencia", sólo "accesible en su huella".¹⁹ El infinito suscita el deseo del bien, de lo más allá del ser, de la trascendencia.

No es extraña la 'natural' asociación establecida entre los planteos levinasianos, que bogan por asumir la alteridad radical del otro en una relación ética de justicia y compasión, anterior a toda libertad individual, con la prédica cristiana del amor al prójimo y de la fraternidad.²⁰ Hay cierta legitimidad hermenéutica en este procedimiento de analogía entre Levinas y el cristianismo, cuanto más que algunas afirmaciones de Levinas en cuyo trasfondo laten las expresiones bíblicas aluden claramente a una 'praxis' fraterna con los otros en la que la 'huella' de lo infinito, de la alteridad, y del Infinito inefable se hacen visibles.²¹ La relación inmediata que se entabla con el Otro -por su 'revelación'- se da a través del 'discurso' que acontece en una temporalidad diferente a la de la conciencia del yo. La relación se establece cuando la palabra del otro que habla me interpela. El rostro habla: es discurso y ética. A través de la palabra el Yo puede 'recibir' al Otro más allá de su capacidad; en esto consiste la 'ética de la acogida'. Esta relación ética, que acontece por la epifanía del rostro, es denominada por Levinas 'filosofía primera o metafísica'.²² Es el contacto del cara-a-cara que no es referencia a un horizonte del mundo ni a un saber previo del sujeto cognoscente. La separación o distancia es exigida en la relación ética original con el ser exterior o infinito, el cual se fenomenaliza por la manifestación de la trascendencia o 'visitación del rostro'. Debido a esta relación ética 'el sujeto levinasiano es pura pasividad'.²³

Son delgados los intersticios entre esta posición filosófica, cuya escatología se realiza en la presencia sensible del rostro "del pobre, del huérfano y de la viuda", y la expresión evangélica de Mt. 25 "cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron

¹⁸ E. Levinas, "Dios y la filosofía", 102-103. Afirma Levinas: "No es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia. La teología racional, profundamente ontológica, se esfuerza por satisfacer los derechos de la trascendencia en los dominios del ser expresándola por medio de adverbios de altura aplicados al verbo ser: Dios existiría de manera eminente o por excelencia", 103.

¹⁹ *Ibid*, 116.

²⁰ Cf. B. Furgalska "Responsabilità per l'altro como fedeltà all'umano nella filosofia di E. Levinas" en: *Sapienza* 55 (2002) 209-227.

²¹ Cf. E. Levinas, *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid 1997, 16.

²² Cf. E. Levinas, *Ética e infinito*, Visor, Madrid 1991, 71.

²³ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 85-89.

conmigo". El propio Levinas se percató de esta semejanza con sus tesis filosóficas al leer ese pasaje del Evangelio, según confiesa en un texto publicado en el año 2000 por el periódico italiano *Avvenire*.²⁴

La filosofía levinasiana corre el riesgo de ser interpretada sólo como 'doctrina' ética, en cuanto tal deducible del conocimiento y de la razón, cuyos valores serían un estrato superpuesto del ser. Esta posición contraviene la ruptura de Levinas con la ontología clásica y su crítica del sujeto como autoconciencia de sí; imborrables puntos de partida del pensamiento de Levinas. Sin embargo, este parece ser el derrotero que ciertos estudios reductivos han consignado a la escritura levinasiana. Desde este punto de vista se torna sospechosa esta 'connatural apropiación religiosa' de la filosofía de Levinas realizada por pensadores cristianos, la cual merece un detallado análisis a fin de detectar las simplificaciones y descuidos que traicionan el sentido apuntado por los textos del autor. Por otra parte, no deja de ser también llamativo el intento de algunos comentaristas de relegar el pensamiento levinasiano a ser sólo un 'discurso religioso del judaísmo', exiliándolo del ámbito filosófico originario e inhibiendo de este modo el estatus requerido para aspirar legítimamente a la discusión filosófica.²⁵

De alguna manera u otra, numerosos pensadores católicos, filósofos y teólogos, han desarrollado sus planteos filosóficos a partir de una sintonía con el pensamiento de Emmanuel Levinas. Particularmente los pensadores latinoamericanos, movilizadas por la decidida apuesta por la alteridad radical como fundante de una filosofía primera, han receptado la obra de Levinas como la posibilidad filosófica de establecer una ética y hasta una política a partir de la 'exterioridad', entendida como los

²⁴ Este texto fue publicado por primera vez en la sección cultural del periódico italiano *Avvenire*, el 10 de septiembre de 2000 con motivo del año jubilar, bajo el título "*Levinas: Grazie, Cristiani*", 21. Allí, además, manifiesta su asombro al constatar que la mayoría de los que habían participado de la Shoah fueron 'cristianos bautizados', sin encontrar, por ello, un obstáculo a sus deplorables acciones. No obstante, pese a esta incomprensible evidencia, también Levinas agradece la misericordia demostrada por algunos cristianos con respecto a los judíos perseguidos durante la Segunda Guerra Mundial. Reconoce a los católicos por la protección brindada a su esposa e hija durante la persecución nazi por parte de las religiosas de San Vicente de Paul, quienes las salvaron así del exterminio. También explicita su acercamiento al cristianismo a partir de la lectura de Franz Rosenzweig para quien la verdad podía tener apertura hacia dos formas, la judía y la cristiana, las que podían entrar en diálogo y simbiosis.

²⁵ Ver a este respecto la esclarecedora obra de U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Universidad de Comillas, Madrid 1982, 12-34.

marginales y los oprimidos del tercer mundo.²⁶ Sin embargo, más allá de esta peculiar 'apropiación política' de la ética levinasiana realizada por algunos intelectuales latinoamericanos²⁷, otros pensadores señalan como una carencia la desconexión de filosofía ética de Levinas con la política, tal el caso de Richard Rorty.²⁸ Este punto de vista es discutible ya que, desde el Prefacio de *Totalidad e infinito* -una de sus obras capitales-, Levinas admite el conflicto como constitutivo del ámbito político institucional y considera la guerra como expresión desembozada de la política en épocas en que la paz se rompe.²⁹ La vinculación que vislumbra entre la 'ontología de la identidad' y la 'totalidad', lo llevará a romper con el presupuesto identitario de la sustancia y del sujeto para introducir un pluralismo ontológico -inaugurado por la presencia del otro/a- por su sospecha de la tiranía de la unidad parmenídea sobre la multiplicidad de los existentes y el imperio de la mismidad sobre toda diferencia.³⁰

Por otra parte, esta destacada y progresiva influencia levinasiana en ámbitos cristianos de pensamiento fue sugestiva e irónicamente preanunciada por el propio Levinas, según alude Derrida en el *Adiós* que pronuncia durante las exequias del amigo y maestro en el cementerio de Pantín el 27 de diciembre de 1995.³¹

²⁶ Cf. G. E. Suazo "Lenguaje y trascendencia en Levinas" en: *Stromata* 60 (2004) 229-249. Para consultar bibliografía al respecto, véase: Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta-UNAM-UAM, Madrid-México 1998. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Bs.As. 1990. Pablo Sudar, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Ediciones de la Fac. de Teología de la U.C.A., Bs. As. 1981.

²⁷ Ver E. Dussel "Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica" en: *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de E. Levinas*, 271-293.

²⁸ Cf. R. Rorty "Notas sobre la desconstrucción y el pragmatismo" en: C. Mouffé (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Bs. As. 1948, 42-43.

²⁹ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Prefacio, 47-56. Afirma: "Desde que la escatología ha opuesto la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas.", 51.

³⁰ Cf. E. Levinas, *Ibid*, 233. Con respecto a la 'historia' de la moderna noción de sujeto, *subjectum*, como heredera y sustituta de la de sustancia, *ousia*, puede consultarse el interesante estudio de H.-G. Gadamer, "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona" en: *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid 1995, 11-25.

³¹ "Permítanme evocar el día en que, durante un Congreso de los intelectuales judíos, en el momento en que ambos escuchábamos una conferencia de André Neher, E. Levinas me dijo en un *aparte*...: 'Ya lo ve usted, él es el judío protestante, yo soy el católico', ocurrencia que merecería una larga y seria

Además de estos puntos de contacto entre Levinas y el cristianismo, de los que sólo hemos consignado algunos dados los límites de este ensayo, queremos centrar nuestra problematización en su particular interpretación de la ontología griega, la que contiene un novedoso impacto para la reflexión del cristianismo en una época posmetafísica como la que vivimos. Este impacto se halla aún inexplorado en la totalidad de sus consecuencias, especialmente por aquellas tradiciones cuyos sistemas descansan sobre la noción de 'ser' griego y su correlativo *esse* latino. La onda expansiva de los planteos levinasianos aún no ha terminado de dimensionarse, quizás por la recepción concordista simplificadora anteriormente aludida.³²

La favorable acogida de Levinas con respecto a la declaración del Concilio Vaticano II *Nostra aetate* y su específica interpretación del cristianismo como "vivir y morir por todos los hombres" nos abre una vía desde la cual pensar el desafío arrojado al cristianismo por su potente crítica al ontologismo griego y al sujeto moderno; crítica articulada desde una experiencia original de profetismo bíblico. Dice Levinas: "Pienso el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado."³³

En consonancia con la crítica heideggeriana a la ontoteología de Occidente, pero, atreviéndose a incluir a Heidegger en la misma (reflexionando con Heidegger contra Heidegger³⁴), Levinas deconstruirá las categorías ontológicas de la tradición filosófica occidental y al hacerlo instalará una 'provocación' al cristianismo posconciliar que no ha sido del todo recogida por los estudios filosóficos y teológicos. Según Levinas, el mensaje bíblico de 'la justicia y la caridad' no se inserta bien en la razón filosófica griega en la que Dios es comprendido como un 'superlativo' del ser objetivo dentro de un esquema cosmológico, posteriormente conciliado

reflexión." J. Derrida, *Adiós*, Mínima Trotta, Madrid 1998, 22 (la cursiva es nuestra). En un texto posterior, Derrida reiterará esta ironía levinasiana de auto-designarse como el "católico" en relación a André Neher. Cf. Jacques Derrida "Confesar - Lo imposible. Retornos" en: R. Mate (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Riopiedras, Barcelona 2002, 153.

³² Uno de sus estudiosos dice al respecto: "Los teólogos cristianos han acusado pronto el importante desafío que emana de la obra de E. Levinas y es aún una incógnita saber hasta dónde podría llegar este camino". A. Pintor Ramos, "Introducción" en: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 35.

³³ E. Levinas, *Ética e infinito*, 105.

³⁴ Cf. M. López Gil y L. Bonvecchi, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y E. Levinas*, Adriana Hidalgo Editora, Bs. As. 2004, 125. Véase además el ensayo introductorio de J. Rolland a la obra de E. Levinas *De la evasión*, titulado "Salir del ser por una nueva vía", Arena Libros, Madrid 1999, 17-20.

con el creacionismo cristiano. Si la ontoteología elaboró nociones para explicar a Dios y a sus creaturas a partir de la filosofía sustancialista griega concebidos en una relación causal de trascendencia, una vez puesta en crisis la noción de sustancia y de sujeto, consecuentemente también entra en crisis la teología que instrumentalizó tal filosofía. "La quiebra de la trascendencia ¿no sería entonces la quiebra de una teología que tematiza el *trascender* en medio del logos asignándole un término al paso de la trascendencia, fijándola en el trans-mundo...?"³⁵

Desde su temprana obra *De la evasión*, escrita en 1936, Levinas ha denunciado la dependencia de la filosofía occidental con respecto al ontologismo del ser como dogma insuperable más allá del cual es imposible pensar.³⁶ Este imperio de la existencia es lo que genera la reacción del existente humano, descrita fenomenológicamente por Levinas como 'huida' o 'evasión', las que en tanto malestar revelan una necesidad de salida del existente patentizada en la vergüenza y la náusea por "estar clavados en el ser" y por "tener la condena de ser sí mismo" ya que el "ser es un peso para sí mismo".³⁷ Para Levinas esta evasión no es motivada por la finitud del ser sino por su autosuficiencia y su bastarse a sí mismo. Nada más lejos del pensamiento griego y del cristiano-platonizante para los cuales la salida se entrevé como la 'eternidad', precisamente porque la necesidad brota de un ser finito -el ente contingente-, que carente de esa infinitud o trascendencia necesita remontarse a su causa infinita o Creador para superar la angustia de la finitud.³⁸ En este sentido, aunque con matices propios, Levinas puede ser comprendido

³⁵ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 48. En E. Levinas, *Totalidad e infinito*, cit., 282, leemos: "En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si en lugar de reducirse a un cambio de propiedad, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia."

³⁶ Cf. E. Levinas, *De la evasión*, cit. En el último capítulo denuncia que el ontologismo en su más amplia significación ha permanecido como el "dogma fundamental de todo pensamiento", 113.

³⁷ Cf. *Ibid*, 103, 110, 102.

³⁸ Cf. *Ibid*, 114-115: "El impulso hacia el Creador traducía una salida fuera del ser. Pero la filosofía o bien aplicaba a Dios la categoría del ser o bien lo consideraba en cuanto Creador; como si fuera posible superar el ser acercándolo a una actividad o imitando una obra que consiste precisamente en ir a parar en él. El romanticismo de la actividad creadora está animado por una necesidad profunda de salir de ser, pero manifiesta a pesar de todo una atadura a su esencia creada y sus ojos están fijos en el ser. El problema de Dios ha seguido siendo para él el problema de su existencia". Sobre el ansia de eternidad en los griegos: H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 30-33.

dentro de los pensadores de la 'muerte de Dios' por su rechazo a pensarlo dentro de las categorías sustancialistas de la ontoteología occidental.³⁹ En *Totalidad e infinito* afirma: "La fe purificada de los mitos, la fe monoteísta, supone un ateísmo metafísico."⁴⁰ Dios en cuanto 'alteridad' está más allá del ser. Es presencia de una ausencia que genera el extrañamiento y la consiguiente respuesta ética del sujeto, la cual no es teórica ni cognoscitiva. Hablar de Dios en cuanto 'huella' es aludir al traumatismo que deja la alteridad y con la que se topa el sujeto; exterioridad absoluta e inasible, cuya voz se torna un mandato escrito en el rostro del otro y que ordena a su servicio. "El viejo tema bíblico del hombre a imagen de Dios adquiere un sentido nuevo: la semejanza de Dios se manifiesta en el tú y no en el yo. El movimiento que nos lleva al prójimo lleva también a Dios."⁴¹ El Otro es quien des-ordena la mismidad del existente, el cual, desde el momento en que "hospeda" al Otro, se constituye en 'subjetividad ética' o "el otro en el mismo".⁴²

El predominio de la contemplación y de la teoría, propio de la filosofía de Occidente, es recusado por Levinas desde su primera obra⁴³ y hasta el fin de sus días, puesto que conlleva el "estigma de la existencia" dada la indefectible "atadura del pensamiento al ser". Es por ello que incluso el idealismo, pese a que se excusa de decir algo acerca de la existencia por focalizarse sólo en la estructura de lo existente, es invadido por el ser por todas partes aún cuando cree haberlo superado. Las relaciones ideales traducen las leyes del ser aunque la inspiración primera sea superar el ser.⁴⁴ En conclusión, para Levinas "se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes."⁴⁵ Sin embargo en esta obra juvenil no nos dice cuál es esta vía. Habrá que esperar a la publicación *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1978 para que redondee la respuesta a la inquietud filosófica de toda una vida. La salida será por la 'subjetividad' entendida como un 'de otro modo que ser' que rompe con su esencia (logos) y con la esclerotización sustancial: la subjetividad es excedida por el Infinito o

³⁹ Tal es la posición de Jacques Rolland. Cf. *Ibid*, 31.

⁴⁰ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 100.

⁴¹ E. Levinas "Diálogo" en: Robert Scherer, E. Levinas, Henri Bouillard, *Fe cristiana y sociedad moderna*, Ediciones S.M., Madrid 1984, 91.

⁴² Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 71.

⁴³ Cf. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J. Vrin, Paris 1970, 3ª edición, 75-76, 190.

⁴⁴ Cf. *De la evasión*, 114-116.

⁴⁵ *Ibid*, 116.

el Bien que "me ha elegido antes de que yo lo elija".⁴⁶ La investigación levinasiana no postula a Dios como un sumo ser ni como otro humano más grande que el prójimo, sino que quiere "antes de hablar de Dios, decir la proximidad, describir de dónde viene la voz y cómo se dibuja la huella".⁴⁷ Las tesis levinasianas hablarán de Dios "de otro modo" que el discurso teológico de la filosofía occidental y que el discurso religioso clásico.⁴⁸ El 'heme aquí' de Levinas no es un dogma de fe, ni una razón teológica, sino que es una relación ética original que expande la subjetividad fuera del ámbito de la representación de la conciencia.⁴⁹ Para Levinas "el problema de la trascendencia y de Dios, y el problema de la subjetividad irreductible a la esencia, irreductible a la inmanencia esencial, son problemas que van juntos."⁵⁰

Levinas presenta una provocación a la fe del cristianismo en una época posmetafísica en que una nueva sensibilidad ha invadido las diversas esferas de la vida: el arte, la cultura, la política.⁵¹ La filosofía de Levinas es provocativa por su deconstrucción sustancialista, por su concepción de trascendencia, por el pluralismo y la diferencia irreductibles al pensamiento sinóptico, por la noción de subjetividad pasiva y habitada por una alteridad, por el profetismo bíblico no-ontológico, por una idea de Dios arrancada del objetivismo, de la presencia y del ser.

Una vez que los fundamentos metafísico-morales han caído por un proceso de autodisolución en la modernidad tardía o posmodernidad, preanunciado desde sus albores por Nietzsche, de lo que se trata es de cómo creer sin sustancialismos y cómo abrir cauces teóricos para la experiencia religiosa desde otros espacios filosóficos. ¿Vuelta hermenéutica a los evangelios al modo del Talmud? Según Levinas el método de lectura talmúdico o rabínico se puede definir por una "interiorización permanente de la letra", lo cual no supone un proceso de abstracción. Esta tentativa "consiste en interiorizar y conservar íntegramente el contenido

⁴⁶ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 55.

⁴⁷ E. Levinas, "El pensamiento de Martín Buber y el judaísmo contemporáneo" en: *Fuera del sujeto*, 34.

⁴⁸ Cf. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 224.

⁴⁹ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 226: "Heme aquí, en nombre de Dios' sin referirme directamente a su presencia...De ningún modo se enuncia como un 'yo creo en Dios'. Dar testimonio de Dios no es precisamente enunciar esa palabra extra-ordinaria, como si la gloria pudiese alojarse en un tema, ponerse como tesis y convertirse en esencia del ser. Signo dado al otro de esta misma significación, el 'heme aquí' me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran... Esta recurrencia es todo lo contrario del retorno a sí, de la conciencia de sí."

⁵⁰ *Ibid*, 62.

⁵¹ Cf. J. Habermas, y otros, *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona 1985.

de la Escritura, obteniendo enseñanzas de las mismas contradicciones".⁵² Dejar que la Palabra que está inscrita en el rostro del otro hable e interpele en una escucha diacrónica, que tiene el poder de abrir los ensimismados oídos y movilizar una respuesta vital: un yo abierto por el otro, capaz de albergar su huella y de responderle en el bien realizado hacia él. Para Levinas la gloria del Infinito pasa por el entramado humano de las acciones de sustitución y expiación por el Otro.⁵³

El pluralismo como opción filosófica levinasiana ¿puede armonizar sin forzamientos con la dogmática del catolicismo asentada sobre el ser y la sustancia? La justicia como obligación anterior a toda libertad apriorística ¿cómo se conjuga con la autonomía de la conciencia ilustrada?

La perspectiva de trabajar la noción de 'huella' levinasiana, en el sentido de presencia-ausencia, Dios "trascendente hasta la ausencia"⁵⁴, puede ser la posibilidad de recuperar la invisibilidad de Dios en la visibilidad ambigua del rostro del otro y abrir un espacio original para nuevas resonancias del ecumenismo y para la recuperación de otras voces filosóficas y teológicas que den cuenta de la diversidad de las experiencias religiosas. Los temores que nos habitan como contemporáneos y contemporáneas de una época muy compleja y vertiginosa, donde se disuelven las grandes verdades y valores de la modernidad, son síntomas de estar a la intemperie de la existencia. Pero a la vez estas zozobras contienen la posibilidad bifronte de recrudescer posiciones fundamentalistas religiosas o de crear modos de religiosidad "sin teodicea" que no se contenten con la "quietud del ser" sino que se inquieten por reducir el "sufrimiento inútil".⁵⁵

Levinas nos provoca con su 'profetismo' entendido como testimonio: responsabilidad que tenemos por los otros. Como grito de "rebelión ética"⁵⁶, en un tiempo cargado de violencias, en que las 'verdades impuestas' -por la seducción o la fuerza del poder- han hecho un desierto del suelo de nuestras creencias.

⁵² E. Levinas, "El pensamiento de Martín Buber y el judaísmo contemporáneo" en: *Fuera del sujeto*, 28.

⁵³ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 225.

⁵⁴ E. Levinas, "Dios y la filosofía" en: *De Dios que viene a la idea*, 124.

⁵⁵ Cf. E. Levinas, *Ética e infinito*, 114. Véase al respecto: Z. Bauman, *Ética posmoderna*, Siglo Veintiuno, Bs. As. 2004, 84-92.

⁵⁶ E. Levinas, "Dios y la filosofía" en: *De Dios que viene a la idea*, 135.