

# Emmanuel Lévinas y la Onto-teo-logía: Dios, el prójimo y yo<sup>1</sup>

David A. Roldán

*Se puede ciertamente desprender de ella o aislar de ella y pensar por sí misma, la idea de Dios. Se la puede pensar o saber olvidando las circunstancias éticas de su significatividad e incluso encontrar en ella —pero con posterioridad y por la reflexión— una experiencia religiosa. Las religiones y las teologías viven de esta abstracción como las místicas viven de este aislamiento. Pero también las guerras de religión.*

—EMMANUEL LÉVINAS

## Resumen:

Emmanuel Lévinas elabora una posible alternativa a la *onto-teo-logía* a partir de la relación ética con el prójimo. El problema onto-teo-lógico no ha sido tomar al ser por Dios, sino tomar a Dios por el ser. No es posible conocer a Dios sin un prójimo, es menester escuchar a Dios en la responsabilidad para con el otro, como salida del ser impersonal. La estrategia de Lévinas consiste en sustraer todo problema (ontológico, trascendental, gnoseológico) bajo el ámbito de la ética, entendida como responsabilidad para con el otro.

**Palabras clave:** teología, ética, otro, trascendencia.

## 1. Vida y obra

En términos generales, se cree que la vida de un pensador influye en su obra. Esto es particularmente válido en el caso de Emmanuel Lévinas. Nacido en Lituania el 12 de enero de 1906, en el seno de una familia *judía* relativamente acomodada, vivirá la revolución bolchevique en Ucrania, lugar en que su familia se había refugiado a causa de la primer Guerra Mundial. En 1923 se traslada a Estrasburgo, donde estudia filosofía en contexto bergsoniano, y conoce a Maurice Blanchot. En 1928-1929 se radica en Friburgo, donde conocerá a Edmund Husserl y a su discípulo Martin Heidegger, —quien reemplazará a aquél en la cátedra de dicha Universidad—. La huella indeleble del encuentro con estos dos personajes descolantes de la filosofía del siglo XX, podrá reconocerse en toda la vida y la obra de Emmanuel Lévinas.

Se doctora aproximadamente a los 24 años; en 1930 se publica su tesis sobre la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, obra premiada por el *Institut de*

---

<sup>1</sup> Este es un resumen de mi tesis de licenciatura (homónima) defendida en el ISEDET el 16 de noviembre de 2001. El orientador del proyecto fue el Dr. Mario Yutzis, y los lectores fueron la Dra. Nancy Bedford y el Dr. Guillermo Hansen.

*France*. En estos años, su admiración por la obra de Husserl y Heidegger va acompañada por su consentimiento. Lévinas introduce la fenomenología en Francia (traduce las *Meditaciones cartesianas* en 1931, y en 1932 le dedica a Heidegger la primera investigación seria en lengua francesa). Esta situación será particularmente efímera: en 1933 romperá con Heidegger, a quien nunca perdonará su cercanía al nazismo. Considero este hecho como un criterio hermenéutico: puede leerse gran parte de la obra de Lévinas como una crítica a la filosofía Occidental, específicamente representada en Heidegger.

En 1939 es movilizado por la Segunda Guerra Mundial, y es intérprete de ruso y alemán para los aliados. Cae prisionero de guerra en 1940, y permanecerá en este estado hasta 1945. Su condición de militar, en el campo de concentración de Hannover, le salva del trato que recibieron otros judíos. Su mujer Raisa y su hija se salvarán escondidas en un monasterio, mientras que el resto de su familia muere en Lituania, asesinada por los nazis durante esta Guerra.

Para finalizar esta breve mirada biográfica, debemos decir que Lévinas se desempeñó como profesor en Poitiers, entre 1964 y 1967; en Nanterre, entre 1967 y 1973, y en La Sorbona, entre 1973 y 1976 (como profesor titular), aunque siguió enseñando en esta prestigiosa universidad, como profesor honorario, hasta 1984 (contaba 78 años de edad).

Muere en París en la navidad de 1995, a punto de cumplir 90 años; en el sepelio Jaques Derrida pronuncia un discurso invictamente *patético*.

En cuanto a sus obras, hay que destacar que Lévinas fue, ante todo, un escritor de ensayos y artículos. Su única obra escrita sistemáticamente como tal es *Totalidad e Infinito*. El resto, son recopilaciones de artículos. Ulpiano Vázquez Moro, en su tesis doctoral sobre el discurso sobre Dios en la obra de Lévinas, confeccionó un listado de 252 fuentes primarias (hasta 1982)<sup>2</sup>.

## 2. Alternativas a la *onto-teo-logía*

«¿Cómo entró Dios en la filosofía?» Esta fue la pregunta que llevó a Heidegger a plantearse la relación entre ontología, teología y metafísica<sup>3</sup>. Dicha relación aparece, según él, como una manera de «mostrarse el ser»; es una *época* que abarca toda la historia de la filosofía. El olvido del ser caracteriza esa época; se ha olvidado la diferencia ontológica, la diferencia entre el *ser* y el *ente*. Dicho olvido —que no es una mera deficiencia psicológica del hombre, sino un acontecimiento del ser— ha ocurrido al comprender el ser desde el ente: el ser pasa a ser fundamento de todos los entes, pero de este modo el ser no es más que otro ente, un ente supremo, siempre presente, que entendido como “primera causa” recibe el nombre de Dios.

La versión más acabada de *onto-teo-logía* podría ser, quizás, la tradición aristotélico-tomista. Ontología y teología constituyen la metafísica en tanto que comprenden el ser a partir de un ente; olvidan *la diferencia* —para Heidegger, todo mostrarse del ser también entraña un ocultamiento—. La filosofía en tanto metafísica ha

<sup>2</sup> Ulpiano VÁZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas*, Madrid, UPCM, 1982

<sup>3</sup> Este planteo heideggeriano lo encontramos en el artículo «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» en Martin HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.

considerado al ente olvidando al ser del ente (ontología) y ha tratado inadecuadamente la existencia de Dios como la existencia de un ente supremo (teología), de ahí, “la constitución onto-teo-lógica de la metafísica”.

Emmanuel Lévinas también busca una salida de la onto-teo-logía, pero a partir de lo que él llama «relación ética». En la onto-teo-logía no hay un Dios «otro en tanto que otro», sino un concepto de Dios atribuido por el pensamiento del *yo* a un ente particular. Esta actitud se traslada a la relación entre el Mismo y el Otro; nos relacionamos con los otros buscando la totalización y la asimilación. Pero el otro siempre es una exterioridad que nos interpela a significar. Hay una doble potencialidad en el lenguaje; una hermenéutica, la otra ética. Puedo interpretar (hermenéutica) y mandar u obedecer (ética). La hermenéutica —según la entiende Lévinas— acepta al ser como la última fuente de sentido. Lévinas, en cambio, propone la potencialidad ética del lenguaje como significación *más allá del ser*: el Otro, en la responsabilidad ética, significa *de otro modo que ser*; Dios sería el otro que no es el ser.

Para nuestro autor, Dios adviene a la idea en el rostro sufriente de la víctima, que desde su exterioridad, me llama a una relación ética. Es imposible conocer a Dios sin el prójimo, por eso, la onto-teo-logía yerra al plantear una relación con un ente supremo accesible sin el Otro, o con el precio de la reducción del Otro al Mismo. Es posible un Dios sin la «contaminación del ser»: en la proximidad del otro, allí surge el discurso, el lenguaje y la ética como responsabilidad hasta la sustitución; le hablo al otro antes de una comprensión de su ser. El otro no se me muestra con categorías —ontológicas—, sino como alguien que me habla o a quien le hablo. Ahí se da la epifanía de Dios, en el *rostro del pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero*.

Para Emmanuel Lévinas el Deseo de trascendencia —deseo que de ningún modo es una «necesidad de un objeto que podría satisfacerla»— me lleva al uso del lenguaje como una relación que se instaura entre el Mismo y el Otro sin violencia ni asimilación. A esto nuestro autor lo llama «relación ética» o «religión». Aquí, a través del lenguaje y la escucha, no hay una asimilación de la diferencia y de la alteridad. Ambos términos se absuelven de la relación, esto es, se mantienen como absolutos. Aquí lo humano se muestra como original; cuando en lugar de recurrir a la palabra y a la ética (lo que nos hace humanos) recurrimos a la violencia —sea conceptual o física— nos negamos a la humanidad.

Teología (en el sentido etimológico) y ontología significan, para nuestro autor, el triunfo del Mismo sobre el Otro: uno de los términos se hace absoluto y relativiza al otro cuando parte de la libertad del *yo* y no de la justicia. La libertad afirma al Mismo, la justicia busca el bienestar del Otro. En el discurso y la racionalidad que parten de la libertad como fundamento, el pensamiento vuelve a sí, retorna, afirma su identidad por asimilación de lo diferente, es totalización<sup>4</sup>. Por el contrario, la ética es anterior a la comprensión ontológica del ser: hay una heteronomía por la que Dios me ha hecho responsable por el otro. La respuesta de Caín es una respuesta sincera, pero desde la

---

<sup>4</sup> Resulta absurdo afirmar mi libertad cuando soy yo quien tiene el poder económico y los medios de imposición. Desde esta perspectiva Lévinas opone “libertad” a “justicia”. No resulta intrincado advertir por qué un pensamiento de este tipo podría significar un suelo fecundo para pensadores del Tercer Mundo.

ontología: somos seres individuales sin responsabilidad ni relación. Para nuestro autor, antes de toda elección, ya me ha sido asignada la responsabilidad para con el otro. Y digámoslo de una vez: quien me ha asignado la responsabilidad —inscrita en la *ttôrâh* como un Dicho—, es Dios.

En términos generales, la tendencia de la *onto-teo-logía* es «cosificar» a Dios; tendencia que se transmite a la relación entre los seres humanos. Lévinas propone —a diferencia de Heidegger— que el error ha sido tomar a Dios por el Ser. Dios es «el otro que no es el ser». Se buscan nuevas modalidades de la noción de *sentido*; una relación con Dios que no esté «contaminada con el ser». Dice Lévinas:

Aquí también se trata de acabar con la onto-teo-logía. Pero surge la pregunta: ¿el fallo de la onto-teo-logía ha consistido en tomar al ser por Dios, o más bien a tomar a Dios por el ser? [...] ¿Dios no significa *el otro que no es el ser*? ¿El pensamiento significativo no significa, a imagen de Dios, el estallido, la subversión del ser: un des-inter-és (una salida del «es»)? ¿Acaso el otro, irreductible al Mismo, no permite, en una relación concreta (la ética), imaginar ese otro o ese más allá?<sup>5</sup>

Esta es la idea central que pretendemos explicitar. En cuanto a la relación entre ser y ente, dice nuestro autor:

Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) que subordina la justicia a la libertad<sup>6</sup>.

En este contexto, la justicia surge como discurso que es necesario por el tercero. El tercero excluido de la relación, que no es ni Yo ni el otro, sino él, tercera persona excluida de los grandes géneros: Mismo y Otro.

La hipótesis de interpretación es la siguiente: Emmanuel Lévinas elabora una posible alternativa a la *onto-teo-logía* a partir de la relación ética con el prójimo. El problema onto-teo-lógico no ha sido tomar al ser por Dios, sino tomar a Dios por el ser. No es posible conocer a Dios sin un prójimo, es menester escuchar a Dios en la responsabilidad para con el otro, como salida del ser impersonal. La estrategia de Lévinas consiste en sustraer todo problema (ontológico, trascendental, gnoseológico) bajo el ámbito de la ética, entendida como responsabilidad para con el otro.

Emmanuel Lévinas busca una posible alternativa a la onto-teo-logía, es decir, al abordaje tradicional de Dios como el ente supremo que deviene ser impersonal. El proyecto no se agota en el simple postulado de Dios como persona, sino que hay que proponer un camino alternativo al del ser. El problema de la onto-teo-logía, para nuestro

---

<sup>5</sup> *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Altaya, 1999, p. 147. En las citas textuales, se mantendrán las cursivas o negritas originales, a menos que se indique lo contrario.

<sup>6</sup> *Totalidad e infinito*, trad. Daniel Guillet, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 69

autor, radica en que es un acercamiento a la Divinidad que devino dominación, asimilación, tematización, violencia, hacia Dios y hacia el otro. A esta substitución de Dios por «el ser impersonal» debemos la trágica historia de Occidente.

La «relación ética con el prójimo» se define como una escucha obediente a la responsabilidad hacia el otro: la justicia hacia el prójimo está antes que mi libertad. Aquí se da una ruptura con el ser impersonal —ontología, libertad— porque más allá del ser, de otro modo que ser, me ha sido asignada una responsabilidad: Dios me ha hecho responsable del sufrimiento del Otro, he sido elegido para hacer todo lo posible en pro de evitar el sufrimiento del Otro. Dado que yo no he elegido esta responsabilidad desde la base de mi libertad, dado que puede plantearse esta asignación como un pasado que nunca fue presente, dado que puedo comprenderme como una pasividad tan pasiva que ni siquiera es aceptación, es posible imaginar una relación ética heteronómica<sup>7</sup> que signifique de otro modo que ser, más allá del ser.

«Tomar a Dios por el ser» es invertir el problema que había planteado Heidegger. Lévinas propone un Dios que está más allá del ser. El ser impersonal permite la asimilación de lo diferente. La ontología, con sus categorías de ser, permite tematizar al Otro (Dios y el prójimo), es decir, hacerlo tema y violentarlo en la totalización de un sistema coherente. Es hacer del ser humano un medio o un eslabón que obtiene su sentido por relación a una totalidad; en otras palabras, es relativizar al ser humano. En reacción a esto, para Lévinas el hombre es «para quien hay revelación», el hombre es «donde se revela Dios».

Como afirma el profeta, conocer a Dios significa «hacer justicia con el prójimo»; antes de mi libertad. De aquí surge que no es posible conocer a Dios sin el prójimo, por tanto es menester escucharlo en la relación ética con él. La escucha se opone al monólogo *egológico*<sup>8</sup> que parte de la propia libertad para volver a sí; retornar. Este círculo cerrado en el Mismo, se rompe en la escucha que se traduce en drecerse a sí mismo. Como respondía el profeta «Heme aquí»: un Decir que no comunica un contenido, sino que él mismo se ofrece como contenido, como ofrenda.

### 3. La idea de Dios a partir de la ética

El diseño del análisis del pensamiento de Lévinas que hemos desarrollado descansa sobre el análisis de una serie de artículos. A continuación, resumimos escuetamente la idea central de cada uno de estos pasajes, tendientes a demostrar nuestra tesis.

Ya en 1951 —en un artículo que lleva el sugestivo título de “¿Es fundamental la ontología?”<sup>9</sup>— Lévinas arremete directamente contra la idea heideggeriana de una

---

<sup>7</sup> Lévinas afirma una «heteronomía sin alineación», una negación a la autonomía del sujeto absoluto, que está alienado en tanto no sale de sí.

<sup>8</sup> El término *egología*, tomado de Husserl, es la denominación de Lévinas en cuanto a la filosofía occidental. Este tipo de generalizaciones son abundantes en los textos de Lévinas; en general, su estrategia es una práctica sistemática de la hipérbole, como ha señalado Paul Ricoeur, en *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI, 1996.

<sup>9</sup> «L'ontologie est-elle fondamentale ? » en *Revue de métaphysique et de morale* 56 année, n° 1, Janvier-Mars 1951, pp. 88-98.

ontología fundamental. Para Heidegger, el ser es la última fuente de sentido, y por tanto, debe buscarse una ontología fundamental, es decir, una comprensión del ser no como una actitud del hombre entre otras, sino como modo de ser, es decir, el modo de ser del ser humano consiste en comprender el ser. Toda actividad del ser humano descansa sobre una comprensión del ser. Para Lévinas, por el contrario, esto es válido solamente para la relación que mantenemos con los objetos; en efecto, escribe:

Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta como tal<sup>10</sup>.

«No filosofar también es filosofar». Esta frase de Aristóteles sirve de preludeo para el tratamiento de la cuestión de Dios en el ámbito de la filosofía<sup>11</sup>. Precisamente esa afirmación manifiesta las opciones de Occidente: el discurso filosófico siempre ha reivindicado la amplitud de una «comprensión última», omnicomprendiva, globalizadora, totalizadora, que obliga a cualquier otro discurso a «justificarse ante la filosofía».

El discurso filosófico debe poder abarcar a Dios —del que habla la Biblia— en el caso de que ese Dios haya de tener un sentido. Pero, en cuanto pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en el interior de la «gesta del ser». Se sitúa en ella como ente por excelencia. Si la intelección del Dios bíblico —la teología— no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no se debe a que piensa a Dios como un ente sin explicitar previamente «el ser de ese ente», sino porque al tematizar a Dios, lo mete en la competición del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa de una manera inverosímil —[...] sin analogía con una idea expuesta a la conminación de mostrarse como verdadera o falsa— lo más allá del ser, la trascendencia. No es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia<sup>12</sup>.

La filosofía del ser, en Lévinas, se opone a la trascendencia de la que habla la fenomenología de la religión. La filosofía occidental ha consistido —para Lévinas— en una negación de la trascendencia, en tanto ha ensayado un pensamiento a-teo, que no sólo ha negado a Dios, sino que ha negado su revelación, la diferencia del otro como

<sup>10</sup> *Entre Nosotros: ensayos para pensar al otro*, trad. José Luis Pardo Torío, Valencia, Pretextos, 1993, p. 17 (orig. francés, p. 92).

<sup>11</sup> Art. «Dieu et la philosophie» en *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998<sup>2</sup>, p. 94 (trad. cast. «Dios y la filosofía» en *De Dios que viene a la idea*, trad. Graciano González R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez Madrid, Caparrós, 1995, p. 102). Lévinas ha reconocido que la segunda sección de *Dios la muerte y el tiempo*, titulada «Dios y la onto-teo-logía», es un *en otras palabras* de este artículo «Dios y la filosofía», presentado como conferencia —entre otros lugares— en Ginebra, en la Facultad de Teología Protestante, el 4 de marzo de 1974 y publicado en 1975.

<sup>12</sup> *De Dios que viene a la idea*, p. 103 (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 95).

trascendente, en su versión humana (el prójimo), y en su versión divina (Dios o lo Infinito).

La reflexión de Lévinas sobre la Idea de lo Infinito está anclada en la 3<sup>o</sup> meditación metafísica de Descartes. Allí afirmaba «de alguna manera tengo primero en mí la noción de lo Infinito que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo».

La relación de lo finito con lo Infinito es una relación de Deseo, pero no el tipo de deseo que se tiene de un «objeto de necesidad», el Deseo al que hace referencia Lévinas es el Deseo metafísico, el deseo de trascendencia, el deseo del Bien —según la noción platónica de «Bien más allá del ser»—. Este Deseo se acrecienta o se ahonda más y más, sin encontrar satisfacción o plenitud. La subjetividad estaría marcada por esta tendencia a la evasión del ser —el reino de la necesidad y la presencia—, y al Deseo de lo Infinito. Lévinas es claro en diferenciar el deseo de un objeto de satisfacción (consumo) del Deseo metafísico o el Deseo de trascendencia: el primero significa un retorno a la unidad y a lo Mismo, es como el fenómeno de la asimilación gastronómica, en el que deseo y dependo de ciertos objetos que asimilo a mí; el Deseo metafísico, en cambio, significa la radical separación —se retoma aquí la etimología hebrea del *kadosh*— de lo Deseable o Dios: aquello que no puede ser englobado o ser tematizado en un concepto —lo otro en tanto que otro—.

Ahora bien, ¿cómo se podría relacionar mi libertad con la libertad del otro? Lévinas escribe:

La libertad del otro no podría formar estructura con la mía, ni entrar en síntesis con ella. La responsabilidad para con el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, proviene de más acá de mi libertad, de un no-presente, de un inmemorial<sup>13</sup>.

Es decir que postular la responsabilidad ética como algo anterior a la libertad hace posible una huida o una salida a la inmanencia del ser: la subjetividad estaría relacionada en su génesis, o mejor, antes de su génesis, con una trascendencia que implanta en ella el Deseo metafísico. La socialidad, tal como se ha desarrollado en Occidente, es una socialidad del contrato; es «la frialdad cainita» que protesta «¿acaso soy yo guardián de mi hermano?». Así como Heidegger considera que el gran error de Occidente ha sido el olvido del ser, y su ocultamiento en el ente, Lévinas propone que el error ha sido el olvido del otro y el olvido de Dios tras las diferentes máscaras: el ser como última fuente de sentido, la libertad del sujeto, la justicia entendida como contrato, la responsabilidad limitada, el deseo entendido como deseo que procura la supresión de la alteridad o lo diferente, el retorno, la presencia, la historia.

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p 125 (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 117).

#### 4. Lévinas y la teo-logía

Si el anterior acápite incluía en su título las palabras “idea de Dios” y este “teo-logía”, habría que preguntarse qué diferencia subsiste a esta relación. La “idea de Dios” es como “la idea de los Infinito” en Descartes; es una idea que aparece anárquicamente — sin principio— en mí. Si para Descartes esta idea aparece súbitamente<sup>14</sup>, para Lévinas aparece como huella en el rostro del otro (prójimo). La teo-logía, por el contrario, representa para Lévinas una captación racional, una violencia ejercida sobre la divinidad entendida como el Otro trascendente. La reflexión sobre la relación entre Lévinas y la teología la hemos constituido a partir de tres ejes, a saber: Génesis; Dios; encarnación.

**Génesis.** Lévinas cita frecuentemente el AT, pero con el Génesis sucede algo particularmente interesante: realiza, implícitamente, un desarrollo estructural de su propuesta filosófica según el diseño de los primeros capítulos del Génesis<sup>15</sup>.

El caos inicial (*tohû vâbôjû*) es la noción filosófica levinasiana del *Il* y *a* (hay). La creación del ser humano encuentra su paralelo filosófico en la conciencia de sí, la localización de la conciencia en el ser humano.

La relación del *‘adam* con la *‘adamah* está dada filosóficamente en el planteo de Lévinas de una subjetividad entendida como pasividad. En efecto, para Lévinas, la constatación de que el hombre necesita de los nutrientes de suelo para mantenerse vivo es un golpe a su egolatría; es imposible escaparse a la relación con lo diferente.

La creación de la ayuda idónea, de Eva como lo otro por excelencia aparece en libros como *El tiempo y el Otro*, en donde Lévinas afirmaba que lo otro por excelencia es lo femenino, como aquello que siempre se sustrae a la mirada omnicompreensiva.

Toda la propuesta levinasiana podría leerse como una constatación de la imposibilidad de “que el hombre esté solo”. La salida del caos, del *Il* y *a*, está dada por la irrupción del otro como un traumatismo en la conciencia de sí. El otro  $\searrow$  me muestra siempre en una relación que no es un poder del Yo sobre el Otro, así como sucede en la relación entre el Yo y su muerte, entre el Yo y el Eros, entre el Yo y su porvenir.

Finalmente, para Lévinas el «pecado original» sería la negación de la socialidad, la negación de la eticidad de la creatura (la *jerarquización* que se expresa en Gén. 3.14-19).

---

<sup>14</sup> Afirma Descartes, en la tercera de sus meditaciones: “No debo pensar que yo no percibo el infinito por una idea verdadera, sino tan sólo por la negación de lo finito, como percibo la quietud y las tinieblas por la negación del movimiento de la luz. Al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y por lo tanto existe primero en mí la percepción de lo infinito, es decir, de Dios, que de lo finito, es decir, de mí mismo”, en René DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, trad. del latín por Juan Gil Fernández, Buenos Aires, Aguilar, 1967, p. 76. A partir de aquí, Lévinas reflexiona acerca de una pasividad que subyace al *Cogito* cartesiano, un estallido o un desnucleamiento del sujeto. De modo análogo, Ricoeur encuentra un desnucleamiento en el *Cogito* cartesiano. Me ocupo de la relación entre las propuestas de Lévinas y Ricoeur en el capítulo 4 de mi tesis.

<sup>15</sup> Aquí seguimos los lineamientos de Ulpiano VÁZQUEZ MORO, *op. cit.*



**Dios.** Como resulta claro en gran parte de nuestra exposición, la relación ética en Lévinas se instaura según el modelo de la relación con lo divino, una relación con la alteridad absoluta sin asimilación o relativización de los términos unos por otros (tanto Dios como el otro producen un «traumatismo» en la conciencia). Sin embargo, a la hora de pensar la creación, se designa un acontecimiento fundamental, que el lenguaje expresa con la palabra «Dios». En efecto, para Lévinas «El lenguaje es el hecho de que una palabra se profiere: Dios». En otras palabras, «de Dios sólo puede hablar Dios». Creación y Revelación coincidirían; el hombre sería el lugar en el que Dios se revela, el hombre sería aquél para quien puede haber revelación. El hombre adoptaría una actitud pasiva, por la que simplemente escucha la revelación de Dios.

Sería conveniente preguntarse ahora por la historicidad de la problemática planteada por Lévinas. En entrevistas, Lévinas afirma que «no se hace ilusiones» planteando a la ética como lo que hace *efectivamente* distintivo al ser humano. Ciertamente la mayor parte del tiempo o de la historia, las opciones de los poderosos de turno no han sido opciones éticas; sin embargo, no es posible abandonar los criterios éticos:

No me hago ilusiones: la mayor parte del tiempo las cosas son así, y esto amenaza con continuar. La humanidad llega a la amistad, incluso cuando la amistad parece interrumpida, pero construye también un orden político en el que el determinismo del ser puede reaparecer. No me hago ilusiones a este respecto y carezco de una filosofía optimista sobre el final de la historia. Las religiones quizá saben más de ello. Pero lo humano consiste en actuar sin dejarse guiar por estas posibilidades amenazadoras. El despertar a lo humano es eso. Y en la historia ha habido justos y santos<sup>16</sup>.

Se evidencia en estas palabras una suerte de «moderación» que pretende no relativizar los contenidos de su reflexión. Aunque la historia muchas veces niega la eticidad del ser humano, tampoco es menos cierto que ha habido «justos y santos».

No es casualidad que nuestro autor se base en los primeros capítulos del Génesis. Como afirma Vázquez Moro, la condición de judío le impide superar la escisión entre judíos y gentiles. El problema de la historicidad se plantearía así como una dicotomía infranqueable. Para evitar este conflicto, Lévinas busca una antropología universal, que tiene su fuente en los primeros capítulos del Génesis (anteriores al llamado abrahámico). En cuanto a la interpretación de la ley formal en la *ttôrâh*, pareciera que Lévinas da más importancia al *rosto* como expresión del «no matarás» (la epifanía de Dios revelada como superioridad o asimetría pero también como desnudez e indefensión). Se colocaría, de este modo, la justicia entendida como respeto y defensa de la vida del otro como la cuestión basal para dirimir lo humano. Así debe entenderse una afirmación como esta: «lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Entre Nosotros*, p. 140.

<sup>17</sup> Art. “¿Es fundamental la ontología”, en *Entre Nosotros*, p. 23 (orig. francés p. 98).

¿Qué posibilidad habría para Dios de entrar en el ser y en la historia a partir de una *encarnación*? Esta es la pregunta que anima la reflexión y el análisis del próximo apartado.

**Encarnación: ¿Un Dios hombre?**<sup>18</sup> La problemática de la encarnación se muestra en forma de pares al rostro judío de nuestro autor: en efecto, Lévinas encuentra una doble generación de sentido en la idea cristiana de encarnación.

En primer lugar, el problema entre Dios y el mundo —clásicamente traído al lenguaje con los vocablos «inmanencia» y «trascendencia»— se deja ver en la pregunta ¿cómo es posible la comunicación entre estos dos órdenes? Se ilumina una posible alternativa a este problema a partir de la idea cristiana de revelación de Dios como *kénosis*. La filosofía de la Totalidad, del Ser, se desprende de un formalismo lógico: ¿cómo es posible que el Otro se manifieste y no quede integrado en el orden, en la unidad de la Totalidad? Es la imposibilidad filosófica de pensar el *cara-a-cara*:

¿Cómo defender la comunicación entre dos órdenes frente a un universo en el que todo es Dios, en el que todo es mundo. ¿Cómo es posible ese movimiento extravagante hacia Dios sin subrayar, como en un vuelo interplanetario, la unidad del orden que lo hace posible?<sup>19</sup>

La idea de encarnación aporta aquí una fuente de inspiración para franquear la barrera: un Dios que se manifiesta de forma humilde significa no retornar al orden (*kosmos*), no pertenecer al mundo. Jesucristo (Lévinas no lo menciona explícitamente, pero de él estamos hablando cuando hablamos de *Un Dios hombre*) es el apátrida por excelencia: no tiene donde recostar la cabeza (está a la merced del prójimo, del *sí* o *no* que lo acoge o lo rechaza). Estar del lado de los oprimidos, la opción por los pobres, no es una opción por un estado o estrato social; es un modo de sostenerse en el ser<sup>20</sup>. Es el *ahí* donde el ser encuentra una in-coherencia infranqueable. Es la ambigüedad. Para Lévinas la ambigüedad es el modo de la Trascendencia. Notamos aquí a Lévinas cercano al «misterio del mundo», del que escribe Jünger<sup>21</sup>.

La segunda noción que se dibuja en la idea de encarnación es la **sustitución**. Palabra empleada hasta el hastío por Lévinas en su última etapa de producción (desde 1974 en adelante). La sustitución es una crítica de la subjetividad que se comprende a sí misma siempre desde la actividad o la libertad. Tanto el estructuralismo como el existencialismo descansan sobre un Yo que habría asistido a la fundación del mundo, a la manera de un Job que saldría airoso de su debate con el Creador. Según Lévinas, estos supuestos de “actividad” y “libertad” se pulverizan con la irrupción del otro en tanto que Otro: en la ética del *para-el-otro* el Yo es sustitución, pasividad, rehén del otro.

---

<sup>18</sup> «Un Dios hombre» es el título de una conferencia pronunciada por Lévinas en ocasión de la Semana de los intelectuales católicos, en París, en abril de 1968 (editada en castellano en *Entre Nosotros*).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 73

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Eberhard JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984

Nos preguntamos aquí si la idea de encarnación —en la línea abierta e instaurada por el Jesús histórico leído desde América Latina— no nos permite encontrar al prójimo por excelencia, tanto al apátrida como a la víctima, al siervo sufriente que rechaza la seguridad de su interioridad económica y sale de sí para *vivir-para-el-otro*. ¿No hay aquí un Dios *no-onto-teo-lógico*?

## 5. Simulacros de conclusión

Resulta claro, en nuestra exposición, que Lévinas se opone a remitir todo sentido al Ser, distinguiendo a Dios de todo proyecto onto-teo-lógico. Se ha mostrado claramente que la alternativa a la Onto-teo-logía se ofrece a partir de la ética, entendida como supremacía del Otro sobre el Yo. La sustancia de la propuesta levinasiana pasa por hacer énfasis en la supremacía ética del otro como condición imprescindible para la justicia. El «mal de Ser» se evidencia en la injusticia entendida como negación a la apertura del otro, a escuchar su palabra como una salida del ser impersonal.

Ahora bien, ¿con qué teólogos podría relacionarse el pensamiento de Lévinas? Podríamos mencionar a teólogos latinoamericanos como Gustavo Gutiérrez, Enrique D. Dussel, o Juan Carlos Scanonne<sup>22</sup>; pero cabría preguntarse, por ejemplo, si el «nuevo ser» de Paul Tillich no es otra forma de plantear a aquél que es «de otro modo que ser». Así como en Lévinas, Tillich ha hecho énfasis en no introducir a Dios en la relación sujeto-objeto. Bonhoeffer, por su parte, ha desarrollado una dialéctica entre el Yo, el Otro y Dios mediante la configuración de lo que él llama un «amor anímico» y un «amor espiritual», en *Vida y Comunidad*:

El amor espiritual, en cambio, procede de Jesucristo; le sirve sólo a él; sabe que no tiene otro acceso inmediato al hombre. Cristo está entre el yo y el otro. Yo no sé de antemano, basándome en las nociones generales acerca del amor, nacidas de mi deseo anímico, qué significa el amor al otro —puesto que es posible que precisamente esto aparezca ante Cristo como odio y la peor forma de egoísmo— sino que sólo Cristo me dirá cuál es el aspecto que el amor al hermano tiene en realidad<sup>23</sup>.

Una teología encarnada, que tenga en cuenta al otro a partir de la revelación en Jesucristo, podría vivirse en la comunidad de fe como una forma del Dios no onto-teo-lógico del que habla Lévinas. Más allá del debate sobre la posibilidad de un Dios-hombre (que, como hemos visto, nos separa de Lévinas), consideramos que sería

---

<sup>22</sup> Me ocupo de ellos en el capítulo 4 de mi tesis. La obra fundamental sobre la relación entre Lévinas y el pensamiento teológico-filosófico latinoamericano es Pablo SUDAR, *El rostro del pobre. Inversión del ser y revelación más allá del ser en la filosofía de Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*, Buenos Aires, U.C.A./Editora Patria Grande, 1981. Esta es la tesis doctoral de Pablo Sudar, presentada en la Universidad de Münster, en 1978, y fue leída con aprobación por el mismo Lévinas. En entrevistas, Lévinas se ha mostrado gratamente sorprendido por el impacto de su reflexión en los horizontes latinoamericanos, luego de haberse encontrado personalmente con Dussel y Scanonne (Cf. *Entre Nosotros*, p. 145). Otra obra importante es Enrique D. DUSSEL y Daniel E. GUILLOT, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975.

<sup>23</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Vida en Comunidad*, trad. Greta Mayena, Bs. As., La Aurora, 1966, p. 26.

fructífero hacer énfasis en este tipo de teología (Bonhoeffer), en tiempos de globalización y polarización Norte-Sur.

Néstor García Canclini ha reflexionado sobre el costo humano de la globalización, al ritmo de una reconfiguración de las identidades que en lugar de escuchar al otro tal como este se dice, lo asimila a una supuesta cultura global que elimina los estigmas para el capital, pero agudiza las brechas y los códigos de *status* para las elites<sup>24</sup>. La predicación de un Jesucristo encarnado en el otro, la pastoral de escucha del otro en su condición de sufrimiento, y la fe en la gracia de Dios, deben constituirse en los temas recurrentes de una teología que tome en serio problemáticas como las que nos propone Lévinas.

Wolfhart Pannenberg, por su parte, ha planteado la necesidad de una metafísica de la idea de Dios. Luego de analizar el artículo de Heidegger que nosotros presentamos al principio, donde toma forma el problema de la Onto-teo-logía, y de sondear los criterios de abordaje de lo finito y lo infinito (en este tratamiento recurre a Descartes, Kant y Lévinas), llega a la conclusión de que es imposible disociar la idea de Dios de alguna forma de metafísica. Debemos recordar que Lévinas toma como sinónimos la relación ética y la relación metafísica, como una forma de relación con lo trascendente, con aquello que no puede ser englobado, con el otro y con el Otro. El problema de la unidad y la multiplicidad (ya presente en Parménides y Heráclito), se constituye en su génesis con el planteo de la idea de Dios. Pannenberg es enérgico en reclamar un tratamiento serio del problema de Dios (que pareciera ser minimizado por lecturas filosófico-secularizadas<sup>25</sup>) al tiempo que se expide:

La tarea de una tal interpretación conjunta del mundo de lo finito es desde luego aquello en virtud de lo cual la metafísica lleva a cabo el sobrepasamiento de la multiplicidad de lo finito hacia la idea de lo uno, que funda la unidad del mundo en que lo múltiple tiene su consistencia<sup>26</sup>.

La tarea gnoseológica es clara en Pannenberg, la pregunta ética continúa abierta: ¿implica necesariamente el sobrepasamiento de la multiplicidad en lo uno una asimilación de lo diferente que se traduzca en opresión y dominación?

Quienes estamos comprometidos en la fe en Jesucristo no podemos sino afirmar que aquél que es, era y será se traduce en *kenosis* y *agape*. Aquí la conexión entre teología sistemática, correlación y teología práctica deberá preguntarse si los actuales modelos de pastoral y eclesiología reflejan esa *kenosis* y ese *agape*, como ámbito en el que lo humano todavía sea posible, es decir, en donde la voz del otro tenga sentido y pueda ser escuchada. Con Lévinas, no podemos sino coincidir en negar toda Onto-teología que legitime la dominación o reduzca a Dios a una inmanencia racionalista; si

<sup>24</sup> Cf. Néstor GARCÍA CANCLINI, *La globalización imaginada*, Bs As, Paidós, 1999; (idem), *Consumidores y ciudadanos*, México, Editorial Grijalbo, 1995.

<sup>25</sup> Por ejemplo, esta crítica a Heidegger: «La teología cristiana es esencialmente, al contrario de la presentación que de ella hace Heidegger, ciencia de Dios y de su revelación», Wolfhart PANNENBERG *Metafísica e idea de Dios*, trad. Manuel Abella, Madrid, Caparrós, 1999, p. 17.

<sup>26</sup> Wolfhart PANNENBERG, *Metafísica e idea de Dios*, p. 40.

embargo, allí donde concordamos con Lévinas, se muestra, paradójicamente, el lugar de mayor separación, dado que, como cristianos, afirmamos la revelación de Dios en Jesucristo, su encarnación. Dios ha sido nombrado en Jesucristo, y el encuentro con ese Otro es el que dota de sentido a nuestra existencia, más allá del encuentro con el otro-prójimo. Como cristianos, proclamamos que el encuentro con el prójimo es posible a través de Jesucristo, en quien también nos encontramos con nosotros mismos. Así lo experimentó la mujer samaritana que buscaba agua y encontró “agua viva”; así nos desafían a vivir estas palabras tan cargadas de sentido:

Entonces dirá el Rey a los que estén a su derecha: “Vengan ustedes, a quienes mi Padre ha bendecido; reciban su herencia, el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed y ustedes me dieron de beber; fui forastero y me dieron alojamiento. Necesité ropa y me vistieron; estuve enfermo y me atendieron; estuve en la cárcel y me visitaron”. Y le contestarán los justos: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos como forastero y te dimo alojamiento, o necesitado de ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos en la cárcel y te visitamos? El rey les responderá: “Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de mis hermanos, aun por el más pequeño, lo hicieron por mí” (Mateo 25: 34-40 NVI).